

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА  
ІСТОРИЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
УПРАВЛІННЯ КУЛЬТУРИ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСНОЇ ДЕРЖАВНОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ  
ОДЕСЬКИЙ ІСТОРИКО-КРАСЗНАВЧИЙ МУЗЕЙ  
ОДЕСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛКИ КРАСЗНАВЦІВ УКРАЇНИ

Одеські етнографічні читання

# **Етнокультурні процеси українсько-східнороманського порубіжжя**

Одеса  
ОНУ  
2015

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

Рекомендовано до друку Вченою Радою  
Одеського національного університету  
імені І. І. Мечникова.  
Протокол № 9 від 16.06.2015

*Редакційна колегія:*

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

**В 383** **Етнокультурні** процеси українсько-східнороманського порубіжжя. Одеські етнографічні читання : Збірка наукових праць: наукове видання / Колектив авторів. – Одеса : «Одеський національний університет імені І. І. Мечникова», 2015. – 296 с.

ISBN 978-617-689-133-8

На сторінках видання розглядаються проблеми локальних та територіальних особливостей етнокультури українсько-східнороманського 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.

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

ISBN 978-617-689-133-8

© Колектив авторів, 2015

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2015

## ЗМІСТ

<i>Бацвін Маріанна</i> КАЛЕНДАРНА ТА ОБРЯДОВА ЇЖА ОПІЛЛЯ НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-х рр. ХХ ст. (НА МАТЕРІАЛАХ РОГАТИНСЬКОГО ТА ГАЛИЦЬКОГО РАЙОНІВ ІВАНО- ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ ) .....	7
<i>Бедонька-Кугал Тетяна</i> ДО ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНОГО РЕГІОНУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА .....	19
<i>Білоус Лариса</i> «УРАТУЛ» ТА ЩЕДРИЙ ВЕЧІР НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНСЬКО-МОЛДАВСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ .....	29
<i>Болюк Олег</i> ДЕРЕВ'ЯНЕ ОБЛАДНАННЯ ЦЕРКОВ ПІВНІЧНОЇ БУКОВИНИ: ІДЕНТИЧНІСТЬ І СПЕЦИФІЧНІСТЬ КОНСТРУКЦІЙ ТА ЇХ ОЗДОБЛЕННЯ (ОКРЕМІ АСПЕКТИ) .....	41
<i>Борлак Іванна, Петрова Наталія</i> ЕТНОКУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ ПОРУБІЖЖЯ: ГАГАУЗО-БОЛГАРСЬКО-МОЛДОВСЬКА ВЗАЄМОДІЯ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ГАГАУЗІВ БУДЖАКА .....	52
<i>Вахніна Лариса</i> КУЛЬТУРНІ МАРКЕРИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПОГРАНИЧЧІ ПІВДНЯ УКРАЇНИ .....	62
<i>Волос Ольга</i> КАМЕНОТЕСНИЙ ПРОМИСЕЛ ГРАНІТНО-СТЕПОВОГО ПОБУЖЖЯ (остання третина ХІХ- початок ХХ ст.).....	74

<i>Головко Олександр</i> ВИНОРОБСТВО НА ПОДІЛЬСЬКОМУ ПОБЕРЕЖЖІ ДНІСТРА: РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА БЕССАРАБСЬКИЙ ВПЛИВ .....	81
<i>Каранькова Тацяна</i> ТРАДЫЦЫІ ПАХАВАЛЬНАЙ АБРАДНАСЦІ Ў ПРЫКАЗКАХ І ПРЫМАЎКАХ БЕЛАРУСАЎ .....	93
<i>Кожолянко Олександр</i> ВОРОЖІННЯ ПІД ЧАС СВЯТА АНДРІЯ–КАЛИТИ НА БУКОВИНІ .....	99
<i>Кожолянко Георгій</i> ГУЦУЛЬСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ НА БУКОВИНСЬКІЙ ГУЦУЛЬЩИНІ (ОБЗОРНИ, ШИТТЯ ВІНКА, ПРИГОТУВАННЯ ВЕСІЛЬНОГО ДЕРЕВЦЯ) .....	109
<i>Козар Лідія</i> ФОЛЬКЛОРНІ ЗАПИСИ В ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНІЙ ПРАЦІ Ф.ВОВКА «ЗАДУНАЙСКАЯ СЕЧЬ» .....	119
<i>Королько Андрій</i> РУСЬКИЙ (УКРАЇНСЬКИЙ) НАРОДНИЙ ДІМ В М. КОЛОМИЇ: ІДЕЯ СТВОРЕННЯ, ІНІЦІАТОРИ ПРОЕКТУВАННЯ ТА БУДІВНИЦТВА ГОЛОВНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІНСТИТУЦІЇ МІСТА кінця ХІХ – початку ХХ ст. ....	136
<i>Кушнір В'ячеслав</i> ДО ПИТАННЯ ЗМІСТУ І СТРУКТУРИ ЕТНОКОНТАКТНОЇ ЗОНИ .....	152
<i>Маховська Світлана</i> УКРАЇНСЬКО-МОЛДАВСЬКІ ПАРАЛЕЛІ У ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДІ: РЕФЛЕКСІЇ ІНФОРМАТОРА .....	156

*Микитенко Оксана*  
СХІДНОРОМАНСЬКЕ – УКРАЇНСЬКЕ ФОЛЬКЛОРНЕ  
ПОГРАНИЧЧЯ У СФЕРІ ЗАЦІКВЛЕНЬ В. М. ГАЦАКА..... 163

*Новак Валянціна*  
ТРАДЫЦЫІ ВЯСЕЛЬНАЙ АБРАДНАСЦІ РАГАЧОЎСКАГА  
РАЁНА ГОМЕЛЬСКОЙ ВОБЛАСЦІ .....177

*Олійник Марина*  
ІНФОРМАТИВНІ ФУНКЦІЇ ЧОЛОВІЧОГО НАРОДНОГО  
ОДЯГУ В МІСЬКІЙ КУЛЬТУРІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ  
XIX – ПОЧАТКУ XX СТ. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ СПОГАДІВ)...187

*Паўлава Алена*  
«СВЕЧКА» – АТРЫБУТЫЎНЫ ВОБРАЗ ВЯСЕЛЬНАЙ  
АБРАДАВАЙ ПАЭЗІІ БЕЛАРУСАЎ: семантыка,  
сімволіка, функцыянальнасць, паэтыка.....195

*Пастух Надія*  
МАРКЕРИ ПОРУБІЖНОГО ФОЛЬКЛОРУ:  
ЧУЖИНЦІ В УСНІЙ СЛОВЕСНОСТІ  
УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ .....206

*Саўчанка Ганна*  
ВОБРАЗНАЯ СІСТЭМА МІФАЛАГІЧНЫХ,  
КАЗАЧНЫХ І ЛЕГЕНДАРНЫХ БАЛАД БРЭСЦКАЙ  
ВОБЛАСЦІ .....220

*Сауляк Богдан*  
УСНА ІСТОРІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ  
ДЕРЕВООБРОБНИХ РЕМЕСЕЛ СХІДНОГО  
ПОДІЛЛЯ XX – ПОЧАТКУ XXI ст.....228

*Сегеда Сергій*  
РОДОВА УСІПАЛЬНИЦЯ ДАНИЛА АПОСТОЛА –  
УКРАЇНСЬКОГО ГЕТЬМАНА З МОЛДАВСЬКИМ  
КОРІННЯМ .....236

*Старков Валерій*  
ВЗАЄМОДІЯ ТРАДИЦІЙНИХ УКРАЇНСЬКОЇ ТА  
МОЛДОВСЬКОЇ ІГРОВИХ КУЛЬТУР: ЩО ГОВОРЯТЬ  
ДЖЕРЕЛА? ..... 247

*Творун Світлана*  
БАЗОВІ МОДУЛІ РІЧНОГО КОЛА УКРАЇНСЬКИХ  
НАРОДНИХ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ ..... 258

*Туницька Марина*  
ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИЙ ШКІЦ ПРО УКРАЇНЦІВ  
ПІВНОЧІ МОЛДОВИ (НА ПРИКЛАДІ с. ГОЛЯНИ  
ЄДИНЕЦЬКОГО РАЙОНУ)..... 272

*Хазанова Катерина*  
НАРОДНІ КАЛЯНДАР БЕЛАРУСАЎ І ЎКРАЇНЦАЎ  
У ПРЫКАЗКАХ І ПРЫМАЎКАХ..... 284

УДК [392.8:394.2](477.86)

**КАЛЕНДАРНА ТА ОБРЯДОВА ЇЖА ОПІЛЛЯ  
НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.  
(НА МАТЕРІАЛАХ РОГАТИНСЬКОГО ТА ГАЛИЦЬКОГО  
РАЙОНІВ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)**

*Опираючись на польові дослідження та наукову літературу автор досліджує обрядову та календарну їжу Опілля наприкінці ХІХ – 30-х рр. ХХ ст. Проаналізовано приготування їжі, приуроченої до обрядових дійств чи святкових обідів, а також приготування традиційних страв на календарні свята. Подана спроба засвідчити збереженість приготування традиційних святкових страв у сьогоденні.*

*Ключові слова: календарні свята, обряд, їжа.*

Харчування є найважливішим фактором людського буття. Їжа – це першочергова біологічна потреба людського організму. Людина повинна передусім їсти, пити, мати житло й одягатись, перш ніж бути спроможною займатися політикою, наукою, мистецтвом та релігією [20, с. 3]. Аналізуючи етнографічне значення їжі, радянський етнограф Ю. Бромлей зазначав, що вона належить до тих стійких компонентів культури, яка має основне етнічне навантаження [18, с. 138]. На сьогоднішній день є актуальною проблема суттєвої зміни системи харчування міського та сільського населення, з'явилося багато запозичених страв із різних кухонь світу, ми дещо втрачаємо традиційні страви, надаючи перевагу новим. Проте найбільше архаїчних елементів можна віднайти в ритуальних стравах до календарних свят і сімейних обрядів. І сьогодні на Опіллі залишається багато страв, які традиційно готують тільки на календарні свята.

На жаль, у науковій літературі ця тема не знайшла належного висвітлення. Більшість досліджень торкаються загального всеукраїнського характеру системи харчування та народної кулінарії. Проте слід віддати належне численним працям українських вчених

Л. Ф. Артюх [16; 17], Т. О. Гонтар [20; 21]. Г. К. Кожолянюк [23], М. І. Паньків [24], які досліджували українську кухню в різних історико-етнографічних районах України, Ці дослідження дали змогу належним чином зробити відповідні висновки.

У харчуванні населення Опілля одне з головних місць посідала святкова й обрядова їжа. Вона, на відміну від повсякденної, виступала формою громадського і родинного спілкування та виконувала об'єднувальну та символічну функції. Залежно від характеру традиції їжу розподіляють на обрядову, сімейну (родини, весілля, поминки), календарну (різдвяно-новорічну, великодню та ін.) і гостьову.

Важливими ритуальними діями у приготуванні їжі відзначалися свята різдвяного, великоднього та інших циклів. Так, на Святий вечір перед Різдвом традиційно готували 12 пісних страв, щоб велося в гаразді 12 місяців [16, с. 1-13]. На Великдень намагалися запекти якнайбільше печені та робили різноманітні м'ясні страви [19, с. 7]. На Зелені свята готували страви з зелениною [15, с. 118]. На Спаса готували до освячення фрукти, які святили та споживали, на Маковея пекли плячки (паляниці), які дробили та перемішували з маком, що зберігали в спеціальній діжечці [15, с. 116;]. На Андрея в основному пекли балабухи [12, арк. 3].

Також приготування їжі різнилося й за обрядами сімейно-побутового характеру. Так, на Опіллі менша увага приділялась обідам на хрестини [10, арк. 1]. Водночас підготовка до весілля характеризувалася принципом: «старались викласти на столи все найкраще» [9, арк. 1]. Поминки супроводжувалися скромним обідом [15, с. 96]. Проте в усіх діях основну магічну дію виконував хліб. З ним ішли на хрестини, пекли калачі та короваї на весілля та несли на поминальні служби до церкви [15, с. 115].

У селі Конюшки Рогатинського району хрестини справляли в тісному сімейному крузі, закликавши за стіл тільки кумів та найближчих родичів. Коли перший раз ішли до народженої дитини, то несли гостинці хліб, цукор, гроші. Коли йшли куми нести дитину до хреста, то обов'язково крім крижми (кусень домотканого полотна) давали хліб та цукор. При подачі промовляли: «би дитина була з хлібом», «би доля була солодка» [9, арк.1]. У селах Конюшки,



Бабухів, Насташине, Явче Рогатинського району куми несли дитині два протвені печених булок, замотаних у домоткану верету. Якщо дитину хрестили в церкві, то після цього запрошували до хати, де на кумів чекав святковий обід. Подавали зазвичай порівняно скромний обід. Варили голубці, вареники, борщ, подекуди розсіл (бульйон з тістом) та ставили на стіл хліб і ті ж булки, які принесли куми [15, с. 96, 105, 118].

Значна увага приділялася приготуванню їжі на весілля. Страви, печиво, що спеціально готувалися до дійства, підкреслювали значимість, вагомість цієї події в житті молодих та їх сімей. Підготовка до весілля супроводжувалася допомогою сусідів, які зносили яйця, сметану, птицю, хліб та інші продукти [21, с. 82].

Весільні страви відображали соціальну диференціацію між селянами. Заможні різали на весілля свиню, птицю, ялівку, незаможні обходились тим, що мали. Готувати страви на весілля було великою майстерністю. Із розповідей старожилів села Тумир Галицького району, для цього запрошували кухарку, «яка могла заправити все весілля» [5, арк. 1; 6, арк. 2].

На весілля в основному готували страви з городини (овочів) та м'яса. Більшою проблемою на Опіллі було забезпечити гостей спиртними напоями. Так, на весілля кількістю 100-150 осіб витрачали від одного до двох літрів горілки та столітрову бочку пива. У середньому в селах даного етнографічного масиву готували на весілля від шести до десяти страв, обов'язково пекли хліб, калачі, короваї та пампушки [15, с. 66, 72].

Існувала ціла система черговості подавання весільних страв. Так, у селі Яблунів Галицького району спершу подавали душенину, потім холодець з кістками, вилитий у великі глиняні миски зі смальцем товщиною до одного пальця. Після цього приносили голубці, печеню з квашеною протушкованою капустою, весільну капусту (капусту, засипану пшоном на сметані), ковбаси, шинки, сало, кишки, начинені гречкою, запечені кури, а також «мецкану» бульбу з закришкою (картопляне пюре і підлива на копченій ковбасі) [7, арк. 1].

У селі Підкамінь на Рогатинщині весілля відбувалося в один день і був один обід [12, арк. 2]. У селі Тумир Галицького району

весілля святкували два дні. У перший день старі жінки сходились і здійснювали весільні ритуали, їх гостили. Обід давали о третій годині. Тут спочатку подавали холодець, голубці, весільну капусту, тісто з юшкою (бульйон), бараболю, вінегрет (синій салат). На другий день після шлюбу в обід гості дарували гроші, а потім робили боярський обід, на який подавали душенину (масний бульйон, зварений на великих шматках м'яса), гижки («холодець») та інші страви, названі вище [5, арк. 1; 15, с. 86, 89].

Дещо інший ритуал весільних обідів був у с. Конюшки, Бабухів Рогатинського району. У перший день на весілля зранку на Службі Божій святити весільний вінок молодої на хлібі. Після Літургії до хати заходили старі жінки, де їх гостили і роздавали коливо (солодкий білий хліб, помащений медом). Під час весільного обіду спершу на стіл викладали у великих глиняних мисках холодець без кісток. До однієї миски сідало шестеро осіб. Потім зразу подавали борщ, зварений на м'ясі і підбитий яйцями та сметаною. Після нього тісто з розсолон (бульйон з локшиною), капусту, засипану гречаною крупою з печеною (мариноване м'ясо печене в печі), ковбаси, шинки, вінегрет. До другого столу подавали те, що залишалося з першого, та доносили кишки з гречки і тушковану квашену капусту. Перед кожним гостем на весіллі ставили по кілька куснів хліба і шматок калача. На солодке пекли пампухи, завиванці, струдлі [9, арк. 2; 10, арк. 1].

Горілку на весілля купували в корчмі. Також на весілля закупували багато пива (100-літрову бочку) та варили бочку компоту. У Тумирі, Яблуневі Галицького району його називали «пенцак» або «вар», у Бабухові Рогатинського району – «оцет» [15, с. 95; 98]. Цей напій однаково смакував усім. Коли весілля закінчувалось і гості розходилися додому, то їм молоді роздавали долю – шматок весільного короваю, на якому в церкві святити вінок молодої.

Традиції глибокої давнини зберігав поховальний обряд [17, с. 89]. Поминки справляли за покійником у день похорону, на 9-ий, 40-ий день і в рік. На відміну від центральної України, на Опіллі поминки в день похорону не справляли, не запрошували до хати і тих, що йшли за труною [20, с. 92]. На дев'ятий день замовляли в Церкві Службу

Божу і несли на Боже чотири хлібини в с. Явче Рогатинського району [8, арк. 2] та по три – в інших селах Рогатинського та Галицького районів [11, арк. 2]. На сороковий день після Служби справляли поминальний обід [15, с. 66]. Усіх людей, з якими був близький покійник, запрошували до хати на обід. На ньому подавали: борщ, смажену рибу, засипану пшоном капусту, холодець, голубці, печеню. У піст – голубці з тертої бараболі, картопляну бабку, капустак. На кінець роздавали коливо. На Опіллі ним називали печений білий хліб, щипаний на кусочки, який вмокали в посудину з медом. Так само справляли поминки і в роковини. У Фразі, Підкамені, Бабухові Рогатинського та Тумирі, Яблунові, Межигірцях Галицького районів поминки у 20-их – 30-их рр. не робили взагалі [15, с. 96].

У святах та звичаях зимового циклу тісно перепліталися древні дохристиянські елементи з церковними. У календарному циклі збігалися три кульмінаційні зимові свята – Різдво, Новий рік, Водохреща.

На Святий вечір на Опіллі готували страви, які практично були відомими для більшої території України. Вони були більш-менш однаковими й обов'язково пісними. Перед Святою вечерею цілий день постили. Перед самою вечерею на свяченій воді замішували трішки рідкого тіста і ходили до дверей стайні, стодоли, комори, хати, ставлячи ним на дверях мітки хрестиком, при цьому приговорюючи: «Щоб всяка нечисть не забрала худобу, а в хаті щоб велося і булося, щоб цілий рік біду в хату не впускати» [6, арк. 2;]. Коли сходила перша зірка, сідали всією сім'єю до столу. На столі стояли страви, символічно призначені для Святої вечері. Обов'язково першою стравою, яку куштував спочатку господар, а потім і вся сім'я, була кутя. На Опіллі її варили з пшениці, а потім додавали третій мак і мед. Після цього їли страви, які стояли на столі. Здебільшого готували страви зі збіжжя, що вродило: з пшениці, гороху, квасолі. У селі Залуква Галицького району після куті їли борщ із вушками (вареники з грибів, але маленьких розмірів) [2, арк. 1]. У селі Крилос Галицького району споживали гороховий суп, капустак, юшку з сушених грибів із тістом [14, с. 42]. Вареники на свято зазвичай подавали з картоплею, капустою, грибами. Солодкі вареники робили з маку, відварених сушениць та сушених відварених слив.

Після вареників їли горох, заправлений часником та олією, варену картоплю, толочену, заправлену олією з підсмаженою цибулею, а також голубці з тертої картоплі. На святковому столі були помашені олією гриби, також із грибів робили «мачанку» для вареників та картоплі. Обов'язково на Святий вечір готували рибу. Її смажили на олії, з неї робили оселедець. У всіх селах Опілля на Святий вечір варили узвар («суш», «вар», «сушениці») із сушених яблук, груш та слив. Неодмінно також пекли і пампушки на олії (у тісто замість сметани додавали олію) [15, с. 52]. На території Опілля побутував звичай давати залишки їжі зі Святого вечора на ранок худобі [20, с. 97].

На Різдво всі члени сім'ї після відправи в церкві сідали до столу і споживали страви, які залишилися зі Святого вечора. Починали з куті, а далі подавали холодець, душенину, начинку, кишки з крупами, печеню. У незаможних селян на столі стояли пісні страви та холодець, розсіл з тістом та печена курка чи будь-яка птиця. Для гостей на столі стояв шматок ковбаси та засипана пшоном і заправлена шкварками капуста [15, с. 46].

Серед напоїв, які побутували на Опіллі на Різдво, були горілка або вино з буряка, настоянки з вишень, шипшини, терену [3, арк. 2]. Аналогічні страви селяни на Опіллі вживали на Водохреща [15, с. 89].

Прихід постів радикально змінював раціон місцевого населення. У селі Кінчаки Галицького району на «перше пущення» на вечерю кликали родичів і сусідів, яких частували холодцем (гижки), душениною, солониною, кишками, ковбасами, м'ясною печеною і печеними пирогами з начинкою, горілкою.

На «друге пущення» після горілки подавали сир, розколочений зі сметаною, часник, цибулю, яйце, потім гарячі вареники з сиром і під кінець молочну кашу з пшеничними пирогами. Після цього селяни упродовж шести тижнів строго постили, вживаючи лише нескоромну їжу [13, арк. 3].

Великодні свята знову приносили зміни до раціону селян. Обов'язковим атрибутом Пасхи була паска. Її пекли у великодній четвер. Спекти добру паску вважалося найважливішою подією в році, бо з того, якою вона вийде, судили про добробут всієї сім'ї.

На Опіллі пекли до п'яти-шести середніх пасок (діаметром 20 см). Випікали їх у металевій формі, яку почали використовувати на початку ХХ ст. [20, с. 102].

Підготовка до Великодня у селах Опільського етнографічного масиву проходила у великодню п'ятницю і суботу. Після цього готували великодній кошик, у який зазвичай клали: хрін, масло, шматок шинки (печеню), кільце ковбаси, запечений сир, сіль, мак і, звичайно, яйця та писанки [15, с. 116].

Після посвячення кошика сім'я сідала до столу і починала Великодній сніданок. З нього викладали все на стіл. Посеред столу ставили свячену розрізану паску. Спершу куштували свячене яйце з тертим хроном, потім сир, маслом намащували паску. За весь період посту перший раз куштували печеню та ковбасу. Свяченою сіллю солили, проте всю не висолювали, старалися, щоб вистачило їй на цілий рік до другого Великодня [11, арк. 2].

До обіду сходилися близькі родичі, сусіди, куми. Господиня на стіл викладала обов'язково свячене яйце, щоб гості покуштували, а тоді те, що приготувала. На Великдень заможні селяни зазвичай різали свиню, тому їжі було вдосталь. На стіл подавали м'ясні страви, а також голубці з рису та м'яса, кишки з гречки, розсіл із тістом, засипану капусту з пшоном та холодець [15, с. 102].

На свята, які припадали на літньо-осінній період, раціон у зв'язку із природними зрушеннями дещо змінювався. Його основу становили страви, приготовлені переважно з рослин із невеликим додаванням продуктів тваринницького походження. Так, на Зелені свята на Опіллі переважно готували страви з зеленени, голубці з бурякового листа або правдивого щивника з грісом, з пір'ям зеленої цибулі та часнику, заправляли сир зі сметаною, підливою (олія, сметана, зелена цибуля) поливали вареники, палюшки, кльоцки, м'ясо з курятини, молочну кашу, печені пироги [11, арк. 2; 15, с. 51].

На Спаса місцеві селяни обов'язково святити всі фрукти, що росли в саду. На святковий обід готували кутю, молоду кукурудзу, квасолю з печерицями. За відсутності печериць смажили цибулю [10, арк. 2].

На Маковея, який відповідав народним обжинкам на Опіллі, їли зі стравами тертий мак. Обрядовою їжею у цей день були «шуліки».

Для цього пекли прісні коржі або на дріжджах, ламали на малі шматочки. До них додавали бурякового меду або цукру. Цю суміш у макітрі засипали тертим маком та додавали трішки кип'яченої води, щоб паляниці розійшлись [11, арк. 2].

На Андрея їжу готували для магічних дій. У селі Бабухів на Рогатинщині для цього пекли балабушки та паляниці з прісного тіста для ворожіння. Також незаміжні дівчата готували святкову вечерю. На ній подавали обов'язково вареники з різноманітними начинками, а в один звичайно заліплювали клочки. Бідним був той парубок кому такий вареник дістався, жартували над ним цілий вечір. Такий самий звичай існував і в селах Галицького району [4, арк. 2;].

Багатим на їжу був стіл у храмові свята. До них готували холодець, м'ясо з начинкою, варену капусту з м'ясом, розсіл із тістом, пампушки, вино з буряків, настоянки, купували у корчмі горілку [15, с. 83].

Під час осінньої толоки пригощали кулешою, голубцями, печеними пирогами, багатші – вареним м'ясом. На зимовій толоці давали по шматкові печеної баби, а після роботи – м'ясо з начинкою, засипану пшоном капусту, голубці, кашу молочну з печеними пирогами, горілку. Толоки проводили в скромні дні: вівторок і четвер [1, арк. 2].

Таким чином, обрядова їжа на Опіллі виконувала святкову, ритуальну або церемоніальну потреби. Вона була не лише засобом задоволення фізіологічних потреб людини, а й важливою формою соціального спілкування. Процес споживання їжі характеризувався суспільною цінністю, яка мала символічне навантаження. Їжа на свята відрізнялася від щоденної вищою калорійністю, кращими смаковими якостями. Святкова їжа характеризувалася певним набором традиційних страв, у приготуванні яких було використано та поєднано однаковою мірою продукти рослинного і тваринного походження як харчового базису. Наявність м'яса і м'ясних страв на святкуванні була символом заможності місцевих селян. Проте страви мало різнилися від тих, які побутували в сусідніх етнографічних районах.

**КАЛЕНДАРНАЯ И ОБРЯДОВАЯ ЕДА ОПОЛЬЯ 30-х гг. XX в.  
(НА МАТЕРИАЛАХ ГАЛИЧСКОГО И РОГАТИНСКОГО  
РАЙОНОВ ИВАНО-ФРАНКОВСКОЙ ОБЛАСТИ)**

*Опираясь на полевые исследования и научную литературу автор исследует обрядовую и календарную пищу Ополья 30-х гг. XX в. В данной статье проанализированы приготовления пищи приуроченной к обрядным действиям или праздничных обедов, а также приготовления традиционных блюд на календарные праздники. Представленная попытка засвидетельствовать сохранность приготовления традиционных праздничных блюд в повседневности.*

*Ключевые слова: календарные праздники, обряд, еда.*

*Bacvin Marianna*

**THE CALENDARS AN AND RITUAL FOOD OF OPPILLA  
IN THE 30s OF THE XXth CENTURY (BASED ON THE  
MATERIALS MATERIALS OF ROGATYN AND GALUSH  
DISTRICTS, IVANO-FRANCIVSK REGION)**

*According to the field researches and scientific literature the author exposes the ritual and calendar food of Oppllya in the 30s of the XXth century. In this article there is an analysis of the preparation of food devoted to ritual events, calendar dinners and traditional dishes for calendar holidays. This is an effect to testify that the cooking of traditional holiday dishes is remained nowadays.*

*Key words: calendar holidays, ritual, food.*

**Список використаної літератури та джерал**

1. Свідчення Скаврінка Миколи Бартковича 1930 р.н. Народився у с. Залуква Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: вища, вчитель. Пенсіонер.

- Проживає за адресою: с. Залуква, вул. Українська, 19. Записано Бацвін М. Я., 18 вересня 2009 р., 3 арк.
2. Свідчення Лисак Ольги Семенівни, 1916 р.н. Народилась у с. Залуква Галицького району Івано-Франківської області. Освіта початкова, колгоспниця. Пенсіонерка. Проживає за адресою: с. Залуква, вул. Петрашів, 7. Записано Бацвін М.Я., 26 березня 2011 р., 2 арк.
  3. Свідчення Лагойди Катерини Григорівни 1929 р.н. Народилась у с. Мединя Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: 2 класи української школи. Працювала в ланці в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: с. Мединя, вул. Незалежності, 211. Записано Бацвін М. Я, Зіньковським Т. М. 13 липня 2011 р., 2 арк.
  4. Свідчення Луцької Михайліни Василівни 1932 р.н. Народилась у с. Сокіл Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: 4 класи української школи. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: с. Сокіл, вул. Шевченка, 50. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., 16 липня 2011 р., 2 арк.
  5. Свідчення Чмир Марії Несторівни, 1932 р.н. Народилась у с. Тумир Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: 4 класи Деліївської школи. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: с. Тумир, вул. Ставище, 91. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., Олексюк О. Ф., 3 серпня 2011 р., 1 арк.
  6. Свідчення Городинської Меланії Іванівни, 1926 р.н. Народилась у с. Тумир Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: 4 класи польської школи. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: с. Тумир, вул. Центральна, 105. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., Олексюк О. Ф., 3 серпня 2011 р., 3 арк.
  7. Свідчення Гензи Ганни Василівни, 1920 р.н. Народилась у с. Яблунів Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: 4 класи польської школи в с. Яблунів. Працювала заготівельником у колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: с. Яблунів, вул. В. Стефаніка, 53. Записано



- Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., Олексюк О. Ф., 4 серпня 2011 р., 3 арк.
8. Свідчення Стасік Антоніни Йосипівни, 1926 р.н. Народилася у с. Явче Рогатинського району Івано-Франківської області. Освіта: 4 класи польської школи. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: вул. Незалежності, 18, с. Явче. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., 16 серпня 2011 р., 2 арк.
  9. Свідчення Михайлик Марини Олексіївни, 1921 р.н. Народилася у с. Конюшки Рогатинського району Івано-Франківської області. Освіта: 3 класи польської школи. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: вул. Лесі Українки, 6, с. Конюшки. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., 16 серпня 2011 р., 2 арк.
  10. Свідчення Гриців Марії Миколаївни, 1945 р.н. Народилася у с. Бабухів Рогатинського району Івано-Франківської області. Освіта: інженер-економіст. Працювала та проживала у м. Львові. Пенсіонерка. Проживає за адресою: вул. Є. Коновальця, 4, с. Бабухів. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., 16 серпня 2011 р., 2 арк.
  11. Свідчення Івасик Марії Дмитрівни, 1931 р.н. Народилася у с. Бабухів Рогатинського району Івано-Франківської області. Освіта: 5 класів української школи в с. Бабухів. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: вул. Є. Коновальця, 6, с. Бабухів. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., 18 серпня 2011 р., 2 арк.
  12. Спр. 68. Свідчення Пук Катерини Федорівни 1920 р.н. Народилася у с. Підкамінь Рогатинського району Івано-Франківської області. Освіта: 4 класи польської школи. Працювала в колгоспі. Пенсіонерка. Проживає за адресою: вул. Підзамче, 21, с. Підкамінь. Записано Бацвін М. Я., Зіньковським Т. М., 22 серпня 2011 р., 1 арк.
  13. Свідчення Колодій Євгенії Василівни 1946 р.н. Народилася в с. Кінчаки Галицького району Івано-Франківської області. Освіта: середня спеціальна, вчителька музики. Працювала в школі. Пенсіонерка. Проживає за адресою:

- вул. Шевченка, 25, с. Кінчаки. Записано Бацвін М. Я., Зінковським Т. М., 29 серпня 2011р., 3 арк.
14. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла протягом липня – вересня 2004-2005рр. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: «Народна їжа Опілля кін XIX – поч. XX ст.» – Михальчук Л.С. Керівник етнографічної експедиції Клюба Я.М. Зошит – 95 с.
  15. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла протягом липня – серпня 2011р., згідно із науковими темами науковців НЗДГ: Усна народна творчість (Михальчук Л.); Обрядові пісні Опілля (Олексюк О.); Весільна обрядовість (Воробчак Т.); Матеріальна культура Опілля (Зінковський Т.); Господарська культура Опілля (Бацвін М.Я). Керівник етнографічної експедиції Бацвін М.Я. Зошит – 198 с.
  16. Артюх Л. Культура української їжі / Л. Артюх // Українська культура. – 2007. – №4. – С. 11-13.
  17. Артюх Л. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України / Л. Артюх. – К. : Наукова думка, 1982. – 101 с.
  18. Бромлей Ю. Современные проблемы этнографии (Очерки теории и истории) / Ю. Бромлей. – М. : Наука, 1981. – 390 с.
  19. Годованій С. Великодні звичаї на Опіллі / С. Годованій // Нова зоря. – 1937. – Ч.32. – С.7.
  20. Гонтар Т. Народне харчування українських Карпат / Т. Гонтар. – К. : Наукова думка, 1979. – 138 с.
  21. Гонтар Т. Традиційне харчування українців / Т. Гонтар // Радянська школа. – 1990. – № 10. – С. 38-44.
  22. Гнатюк В. Народная пожива та спосіб її приправи у Східній Галичині / В. Гнатюк // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – С. 96-110.
  23. Кожолянко Г. К. Народознавство Буковини. Народна їжа українців. Чернівці, 2000.
  24. Паньків М. Народна їжа на Покутті / М. Паньків. – Івано-Франківськ : Облполіграфвидав, 1991. – 20 с.

## ДО ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНОГО РЕГІОНУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА

*Стаття присвячена дослідженню традиційного весілля українців північного регіону Республіки Молдова. Віддавна весілля, як офіційна форма громадського скріплення шлюбу, становить визначну подію в житті не лише молодої родини, але й села загалом. Весільна обрядовість українців північного регіону Республіки Молдова розвивалася в специфічних умовах. З одного боку, компактне проживання мало б сприяти збереженню усталених звичаїв у весільній обрядовості; з іншого – активне міжетнічне контактування з молдовським населенням, без сумніву, вплинуло на її структурно-функціональні компоненти.*

*Ключові слова: весільна обрядовість, звичай, північний регіон Республіки Молдова, шлюб, наречені, символіка.*

Створенню сім'ї у суспільстві завжди надавалося надзвичайно великого значення. Відповідно до цього формувалась весільна обрядовість – своєрідна урочиста драма, яка супроводжується танцями, музикою, співами, розвагами, веселощами, набуваючи характеру народного свята. Весілля належить особливе місце серед родинних обрядів: коли людина досягає періоду зрілості, повноліття, вона вступає до шлюбу для створення сім'ї – основної ланки продовження роду.

Весільну обрядовість дослідники визначають як обряд переходу індивіда до нової соціальної категорії, а також одержання нового статусу. Адже одружитися – це означає перейти із дитячого або юнацького суспільства в суспільство дорослих, чи з однієї сім'ї в іншу, чи з одного поселення в інше.

Віддавна весілля, як офіційна форма громадського скріплення шлюбу, становить визначну подію в житті не лише молодої родини, але й села загалом. Адже привселюдно народжувалась нова спілка.

Саме цій дії надавали особливої ваги, тому що весілля знаменувало і родинне, і суспільне свято.

Окремі загальні і особливі елементи українського і молдовського весілля другої половини ХХ ст. описали Зеленчук В., а також Гаврилюк Н., Курогло С. та Лоскутова Л. Зауважимо, що весільна обрядовість українців північного регіону Республіки Молдова, як і інші сфери традиційної культури, розвивалася в специфічних умовах. З одного боку, компактне проживання мало б сприяти збереженню усталених звичаїв у весільній обрядовості. З іншого – активне міжетнічне контактування з молдовським населенням, без сумніву, вплинуло на її структурно-функціональні компоненти.

Окремі відомості щодо північнобессарабського весілля українців знаходимо у книзі П. Нестеровського «Бессарабські русини». Автор посилається на описання весілля в с. Лемківці Хотинського повіту, яке було надруковане в Кишинівських єпархіальних відомостях за 1880 р. Тут ми знаходимо цінну інформацію щодо локальних особливостей структури обряду, послідовності весільних обрядодій, назв весільних чинів, а також тексти весільних пісень. «Обыкновеннымъ временемъ заключенія свадьбъ бываетъ осень, когда прекращается уборка хлѣба, а также зимнее время предъ наступленіемъ великаго поста. Намѣтивъ себѣ въ извѣстномъ семействѣ подходящую невѣсту (въ данномъ слачаѣ руководствомъ служить или собственное чувство и соображеніе или указаніе родителей), женихъ засилаетъ сначала сватов...» [11, с. 103].

Весільна обрядовість українців північного регіону Республіки Молдова становить цілісну систему обрядодій. Деякі ритуали з нагоди одруження наречених втратили свою реальну основу і стали театралізованим дійством, з багатьма «виходами» дійових осіб, притаманні всім риси, властиві драматичному творові. Сам вираз «грати весілля», «гуляти на весіллі» містить у собі певні поняття і певний зміст. Поширеною стає практика укладання шлюбу за згодою закоханих. Проте в Молдові у ХІХ ст. – поч. ХХ ст. одруження дітей відбувалося за бажанням батьків, тобто вирішальну роль відігравав майновий стан зацікавлених сторін (напр.: якщо господарство мало спільний хотар (рум. м. hotar – кордон, межа)).

Традиційне весілля українців півночі Республіки Молдова поділяється на три цикли передвесільний, власне весілля та

післявесільний. В свою чергу кожен цикл об'єднує кілька окремих сюжетів. Передвесільний складається з трьох дійств – оглядини, сватання та заручини (або могорич) (Ришканський р-он, с. Рекерія). Всі ці ритуальні обряди розраховані на те, щоб молодята остаточно зважили своє рішення створити сім'ю.

Оглядини у весіллі українців півночі Молдови – це знайомство батьків молодих, а також огляд господарства молодої. На оглядинах укладається попередня угода про сватання. Батьки молодого обирають день сватання.

Сватання – перша офіційна зустріч сторін молодої та молодого для домовленості про шлюб. Від результатів сватання залежить подальша доля створення майбутньої родини: відбудеться воно чи ні. Зрозуміло, що класичний варіант сватання у центр обрядодій ставить дівчину: від її відповіді залежить, чи буде весілля, чи воно закінчиться, не розпочавшись.

Костянтин Попович у книзі «Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови» пише про сватання «...про цю старовину обрядовість писав Дм. Кантемір у своїх працях про походження румуно-молдо-влахів. У поетичній текстовій частині ритуалу сватання його учасники розповідають про те, що на полюванні молодий князь натрапив на слід дикої кізоньки, і тепер він її розшукує у цій хаті. Князь згоден її купити навіть за високу ціну. У цих висловлюваннях відгомін аж двох елементів старовинних часів: полювання на диких тварин і купівля жінки. Про це свідчить і те, що в інших варіантах молодого називають купцем, а молоду крамом. І вже від цих негоціантських категорій алегоричного плану свати переходять до прагматичних розмов про конкретні умови заручення. Елементи умовності і символічних натяків присутні і в українському весільному ритуалі, який багато де в чому перегукуються з молдовськими» [12, с. 46].

Сватати йдуть старости, сім'я молодого та молодий. У ХІХ ст. – поч. ХХ ст. у Молдові існував звичай йти в старости після свята Семена (14 вересня). Проте справляти весілля починали лише через місяць – від Покрови (14 жовтня). Це насамперед було пов'язано з господарською діяльністю. Починаючи з ранньої весни й закінчуючи осінню, селянин завжди пам'ятав, що один трудовий день цілий

рік годує. Лише після закінчення збирання врожаю селянин міг дозволити собі розслабитися й перепочити. Тому вересень вважався щедрим не лише на врожай, – він уже готує багатий стіл для весільних обрядів.

У старости просять одружених чоловіків-родичів. Вони повинні добре знати звичай, бути влучними на слово, вміло і вигідно представляти молодого. Атрибути сватів є хліб у руках. Найчастіше в Молдові несуть калач (у рум. м. *colac / colaci* (множ.) – обрядовий хліб у формі кола). Калач залишається обов'язковим атрибутом весільного дійства. Ритуальне давання господареві хліба, частування за столом позначає згоду.

На думку В. Ужченка, хліб «завжди служив символом шлюбного союзу й зовнішньою формою його юридичного скріплення. Мало не кожний крок молодої й молодого пов'язаний з обрядовим уживанням хліба: наділити хоча б символічно щедрим урожаєм і достатком молодих» [15, с. 226]. Обмін хлібами символізує також і єднання двох родів.

Семантику згоди реалема хліб має і в обряді запрошування нанашок. Нанашками (рум. м. *nănaș, -ă* –весільні батьки) найчастіше обирають одружених родичів з боку молодого. Молоді приходять до майбутніх нанашок з хлібом і кладуть його на стіл і запрошують їх стати весільними батьками. Якщо вони погоджуються, то забирають хліб (приймають хліб), а на стіл кладуть свій.

Наступна обрядодія, яка належить до ритуалів передвесільного циклу – заручини або могорич (Ришканський р-он, с. Рекерія). Це своєрідне скріплення договору про шлюб. Через тиждень після сватання до молодої приходять батьки, близькі родичі молодого та нанашки, сідають до столу та «розпивають могорич». На заручинах обговорюються дата та місце проведення весілля, кількість гостей з боку батьків та нанашок, місце мешкання молодої сім'ї (умови прийняття зятя до хати батьків дівчини, якщо він йде у «прийми»), а також подарунки, які будуть дарувати нанашки молодим та навпаки (іноді, під впливом молдовських весіль, батьки молодих обмінюються між собою подарунками). Під час цього ритуалу, коли обидві сторони досягають згоди стосовно майбутнього весілля, молодий дарує каблучку своїй нареченій. Після цього хлопець і

дівчина вважаються зарученими і вже не мають права відмовлятися від шлюбу. Спроба відмовитися вважається безчестям.

Але в нашому напружено-поспішливому житті ці ритуали передвесільного циклу (оглядини, сватання та заручини) об'єднують в один ритуал – сватання. Практично за один день молодята та їх батьки встигають домовитися та зробити все. Така поспішливість здевальвувала традиційно високу значущість шлюбного дійства, яка впродовж століть зміцнювала родинний осередок.

Власне весілля складається з обрядів переходу за участю представників двох родів, разом зі сусідами і знайомими та молоді. Власне весілля починається із запросин. В XIX ст. – сер. XX ст. у Молдові це було урочисте відрядження дочки та сина на село у супроводі з друзями та друзками. Молоді ходили з вином та калачами та запрошували гостей на весілля.

Напередодні весілля влаштовують прощання нареченого та нареченої з парубоцькою і дівоцькою свободою – обряд дівичвечір. Такі вечорниці молоді разом зі своїми друзями та друзками влаштовують окремо. Це обрядодія відокремлення наречених від несімейної групи молоді.

Весілля розпочинається вранці посадом нареченої, який відбувається в її домі в присутності рідні, дружок та запрошених гостей. На голову кладуть весільний вінок, який є символом шлюбу. Всі рідні по черзі розчісують молоду. Це ритуал носить сумний характер, і під час його проведення наречена повинна плакати.

Нареченого при дворі чи брамі зустрічають друзки та близькі родичі нареченої. Їх функція не пропустити «чужинців». Молодий повинен «сплатити викуп» за прохід через браму. З ним «торгуються», намагаючись «вигідно продати молоду». В українських селах на півночі Молдови (напр. у Ришканському р-оні) під час «викупу» існує звичай «підміни молодої», якщо наречений мало сплатив друзкам. Йому виводять переодягнену літню жінку чи чоловіка. В ритуалі «викупу» ми знаходимо сліди найдавніших форм шлюбу, як-от умикання та купівля молодої, що відбувається зараз тільки формально, як театралізована дія.

Важливими ритуалами при скріпленні нового подружжя було переливання водою шляху молодим та покроплення наречених

водою. «Вода – сей символ розмноження і парування супроводить всі стадії його, почавши від новорічного, теперішнього йорданського поливання закоханих пар і великоднього обливання та літніх ігрищ коло води і до весільного акту кроплення водою молодих при вступі до нового двору і обрядове умивання або купання після комори (перед вступом в супруже життя), котре сильно виглядає на форму заключування подружжя «у води» [4, с. 268]. Зараз цей ритуалзамінюється посипанням наречений пшеницею (має символічне значення розмноження), цукерками (щоб життя було солодким) і грішми (щоб жилося багато).

Калач та рушник мають велике символічне значення під час весілля. Калач мати молоді ламає над головою молодих. Значення цього ритуалу полягав у підпорядкуванні *молодої* дружини чоловікові. Потім мати роздає шматки хліба гостям, розділяючи з ними щастя молодих. Калачем та сіллю молоде подружжя зустрічають від шлюбу. Калачі зі свічками стоять на святковому столі перед молодими.

Рушник – це символ гостинності, бо на нього завжди підносять бажаним і проханим гостям хліб-сіль. Рушник – це носій коду родової пам'яті, який передається від попереднього покоління до наступного (це можна простежити у А. Малишка в «Пісні про рушник»). У вінчанні священник перев'язує рушником руки молодим, що символізує єднання двох родів та єднань доль. В м. Бельці (Молдова) під час реєстрації шлюбу молоде подружжя зав'язує вузол на рушникові. Цей вузол має символіку міцного сімейного життя. В обрядодіях молоді стають на рушник – символ життєвої дороги. В українських селах на півночі Молдови (напр. в селах Ришканського р-ону) під ноги молодим дружки стелять не рушник, а веретку (домоткану доріжку).

Чимало у весільних обрядах архаїчних елементів, напр. викрадення молоді на весіллі. У сучасному весіллі це імітація викрадення молоді. Це різновид гри, щоб просити викуп у молодого.

Найдраматичніший шлюбний ритуал – «роздягання молоді». З молоді нанашка знімає вінок, покриває голову хусткою, а також пов'язує фартух. Обряд символізує перехід молоді у стан



заміжньої жінки. Дівчина прощається зі своїм неодруженим станом і переходить до іншого. Це означає перехід до чужого роду. Близькі родичі обдаровують молодих та кладуть гроші під хустку молодиці. А весільний вінок одягають на старшу дружку. І вона з старшим дружбою «розтанцьовують вінок».

До ритуалів післявесільного циклу належить поправка (або по́правка). Це святкування другого дня весілля з іграми, жартами, співами, переодяганням. В деяких українських селах на півночі Молдови (напр.у Ришканському р-оні) існує звичай мити ноги батькам. Їх вивозять з подвір'я на тачці до криниці, тнуть п'яти цеглиною та миють ноги. В с. Рекерія Ришканського р-ону побутує звичай «викидання батьків», коли вони одружили останнього сина чи видали заміж останню доньку. Їх по черзі саджають у тачку та вивозять із подвір'я. Везуть їх до будь-якої калюжі або до річки. Якщо вони не погоджуються дати викуп їх перевертають у воду.

Традиційне українське весілля в північному регіоні супроводжуються низкою прикмет. Прикмети є передвісниками вдалого чи невдалого шлюбу, які з'являються в ході весілля, а також вони є системою застережень щодо можливих негативних впливів на сімейне життя молодого подружжя. Чимало прикмет існує в Молдові щодо впливу погоди на шлюб молодих. Сонячна погода в день весілля передвіщає подружжю щасливе майбутнє; дощ в одній місцевості віщує багатство, а в іншій – сльози молодій; туман весільного ранку є провісником поганого життя для молодих.

За народними повір'ями, вибір місяця одруження прогнозував долю майбутньої сім'ї. Вважається, якщо святкувати весілля у січні – рано овдовієш, у травні – до хвилювань, до поневірянь («Не виходь у маю місяці, будеш маятися»), у червні – до щасливого життя, в листопаді – до заможного життя.

За народними віруваннями під час вінчання молодим не можна обертатися назад, аби не лишити щастя позаду. Хто з молодих при вінчанні першим стане на веретку, той у майбутньому буде головувати у домі. А також, щоб визначити право першості в сімейних стосунках, молоді переломлюють калач. Хто з них відламає більший шматок, той і буде керувати у подружжі.

Недобрим передвістям вважаються весільні обручки, які впали – до розлучення. Якщо у когось з наречених свічка загасла, швидше

згорала, нахилилася або переломила, той швидше помре. Не буде щастя тій молодій, яка іде заміж у чужому вінку. Якщо молода взута в босоніжки, то «все життя буде ходити боса» (тобто не буде матеріально забезпеченою).

За нових економічних, соціальних та культурних умов змінюється і весільна обрядовість, хоча її основа залишається традиційною. Найбільших змін зазнав передвесільний цикл обрядодій, оскільки реєстрація шлюбу відбувається через громадські інституції. Весілля відбувається в скороченому вигляді, зберігаючи основні традиційні дії: запрошення гостей, зустріч молодих, гостина, роздягання молодої та посвята її у жіноцтво (пов'язування нанашкою хустки молодій та одягання фартуха). Стійко збереглися у сучасному весіллі традиційні атрибути: вінок, рушники, калачі квіти, хустки. Сьогодні ми не можемо сказати достовірно, яка ступінь збереження форм дошлюбного спілкування молоді, самого весільного дійства і культурного впливу молдовських традицій на семантику і символіку обрядів, весільних атрибутів, окремих елементів українського весілля на визначеній території, через те що традиційне українське весілля поки ще залишається не дослідженим. Такий стан проблеми спонукає нас до якнайшвидшого вивчення локальних та регіональних особливостей українського весілля північного регіону Молдови у їх порівнянні з загальноукраїнською традицією.

*Бедонька-Кугал Татьяна*

## **К ВОПРОСУ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЬБЫ УКРАИНЦЕВ СЕВЕРНОГО РЕГИОНА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА**

*Статья посвящена исследованию традиционной свадьбы украинцев северного региона Республики Молдова. Свадебные обряды – своеобразная торжественная драма, сопровождается танцами, музыкой, пением, приобретая характер народного праздника. Издавна свадьбы, как официальная форма общественного скрепления брака, представляют выдающееся событие в жизни не только молодой семьи, но и села в целом. Свадебные обряды*

*украинцев северного региона Республики Молдова развивалась в специфических условиях. С одной стороны, компактное проживание должно способствовать сохранению сложившихся обычаев в свадебных обрядах. С другой – активные межэтнические контакты с молдавским населением, без сомнения, повлияли на их структурно-функциональные компоненты.*

*Ключевые слова: свадебные обряды, обычай, северный регион Республики Молдова, брак, молодожены, символика.*

*Bedonka-Kugal Tatyana*

## **ON THE QUESTION OF RESEARCH ON TRADITIONAL WEDDING OF UKRAINIANS OF THE NORTHERN REGION OF REPUBLIC OF MOLDOVA**

*The article is to investigate the traditional wedding of Ukrainians of the northern region of Republic of Moldova. Wedding ceremonies – an original solemn drama, accompanied by dancing, music, singing, acquiring the character of a national holiday. Since old times the weddings, as the official form of social bond of marriage, are a remarkable not only in the life of the young family, but also of the village as a whole. Wedding ceremonies of Ukrainians of the northern region of Republic of Moldova developed under specific conditions. On the one hand, compact living shall help to maintain the existing customs in wedding rites. On the other hand - active interethnic contacts with the Moldovan population, no doubt, influenced their structural and functional components.*

*Key words: wedding ceremonies, rites, northern region of Republic of Moldova, marriage, newly wedded couple, symbolic.*

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

1. Васильченко В. Фразеологізми шлюбної обрядовості // Дивослово. – 2010. – № 5, 10 – С. 28-33, 50-54
2. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.
3. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.

- К.: Оберіг, 1993. – 592 с.
4. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.:Либідь, 1993. – Т. 1. – С. 268
  5. Кожухар В., Кожухар К. Українці Молдови. Історія і сучасність. – Кишинів, 2008. – 255 с.
  6. Кушнір В., Петрова Н. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини. – Одеса, 2008. – 255 с.
  7. Лановик М., Лановик З. Українська усна народна творчість. – К: Знання-Прес, 2006. – С. 193-221
  8. Макарчук С. Етнографія України. – Львів: Світ, 2004. – 520 с.
  9. Маховська С. «Ой з-за гори старостоньки...». Весільні традиції Слобожанщини кінця ХІХ ст. – поч. ХХІ ст. – К., 2014. – С. 48-165
  10. Наумко В. та інші. культура і побут населення України. – К.: Либідь, 1993. – С. 194-199
  11. Нестеровскій П. Бессарабські русини. – Варшава, 1905. – С. 103-117
  12. Попович К. Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови. – Кишинів: ELAN, 2008. – С. 43-53
  13. Руснак Ю. Весільні терміни «обдарування» у буковинських говірках // Діалекти в синхронії та діахронії: загальнослов'янський контекст. – К., 2014. – С. 416-420
  14. Скуратівський В. Український народний календар. – К.: Техніка, 2003. – С. 214-232
  15. Ужченко В. Східноукраїнська фразеологія: Монографія. – Луганськ: Альма-матер, 2003. – С. 226

## «УРАТУЛ» ТА ЩЕДРИЙ ВЕЧІР НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНСЬКО-МОЛДАВСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ

*У статті досліджено семантику та походження молдавського новорічного обряду «Уратул» у порівнянні з його українським відповідником «Щедрий вечір». Під час компаративного студіювання виявлено багато спільного у структуруванні названих обрядів. Розкрито мотиви та образи виявлені у текстах «уратур» (зафіксованих на теренах Південної Бесарабії та Північної Буковини) та визначено їх жанрову специфіку у порівнянні з українськими щедрівками. Виокремлено диференційні ознаки уратур (декламаційний характер їх виконання, розлогий сюжет, ритмобудову), які уособлюють ментальні особливості молдован.*

*Ключові слова: мотиви, жанр, сюжет, тематика, образ, декламаційна форма, «Уратул», Щедрий вечір, «уратуре», щедрівка.*

Особливе значення для розуміння змісту календарно-обрядового фольклору та його походження має новорічний репертуар. У різних народів світу з «Новим роком» пов'язували початок нового господарського циклу. Не виняток у цьому й українська та молдавська новорічні традиції.

Новий рік у молдован України супроводжувався вітаннями з боку молодих членів громади, що згодом склали стійку структуру новорічного фольклору та виокремились у самодостатній вербально-музичний жанр. У своїх останніх проявах ці орації приурочувались до так званого свята «*Uratul*» (Уратул), аналогічного українському святу «Щедрого вечора». Щодо молдавського обрядодійства, то воно не має єдиної усталеної назви, а окреслюється цілою низкою синонімічних: «*Uratul*» (Уратул), «*Heitul*» (Хеїтул), «*Găitul*» (Геїтул), «*Plugușorul*» (Плугушорул), «*Plugul*» (Плугул) тощо. Якщо перші дві стосуються винятково самих текстів, то дві останні – обряду. З огляду на пріоритет їх походження, перевагу слід віддати тим,

які виходять з обрядовості. Відрізнити одні від інших можна лише на основі аналізу змісту, особливо це стосується відображення фенологічних особливостей та специфіки трудових операцій.

Самі ж тексти, аналогічні українським щедрівкам, іменуються терміном «*urătur*» (уретур). Їх назва залишається незмінною на всій території проживання молдаван в Україні. Останнім часом такі жанри мешканці молдавських сіл українсько-молдавського порубіжжя (Південної Бесарабії та Північної Буковини) іноді називають колядками замість уретур. По суті, такі огріхи з боку інформаторів при визначенні жанрових різновидів різдвяної та новорічної традицій не поодинокі і в українців: у нас кажуть щедрують, хоть колядують, це одно і теж [8]. Це зумовлюється не такими значними, як у молдаван, диференційними ознаками між *колядкою* та *щедрівкою* (ритмічна будова 4+4, 4+4+3 та рефрен «Щедрий вечір, добрий вечір» притаманний щедрівкам). У молдаван така відмінність між коліндами та уретурами суттєвіша. Вона виявляється, в першу чергу, на структурному рівні. Складоритмічна будова молдавських *уретур* дещо схожа на українську (4+4). Однак доволі поширені на Буковині та Бесарабії уретури, у яких восьмискладова будова вірша ускладнюється нарощенням п'ятискладовим приспівом. У такий спосіб темпоритм поезії витворює переважно одну з двох структур – 4+4, або 4+4+5, рідше трапляються розміри 4+3, 5+5, 4+4+3. Членування восьмискладової структури властиве й для українських пісень такого типу.

На обрядовому рівні спостерігається більше спільного у новорічному фольклорі молдаван і українців, незважаючи на те, що назви самих акцій різні.

За структурою сучасний варіант відзначення «Уратула» (йдеться про свято) охоплює кілька дієвих етапів: ходіння задалегідь зорганізованих гуртів чи то парубочих, чи то дівочих (у різних регіонах України їхній склад змінюється) до хат родичів, виконання уретур (спеціальних віршів декламаційно-величального змісту) та святкове застілля. В деяких місцевостях можуть обмежитись тільки останнім: «У нас ходять лише діти. Дорослі ходять вночі. Перевдягаються, жартують, їх запрошують до хати, частують вином. Зараз і уретур добре не знають, раніше не так було» [9].

За етнографічними даними, ще в кінці минулого століття в українських та молдавських селах на теренах України до спектру обрядодії Уратул входили: обов'язкове ритуальне волочіння парубками снігу справжнім плугом (хоча вже в досить рідкісних випадках), обряд внесення до хати певного рільницького реманенту (чепіги, дерев'яний плуг-мініатюру, дзвіночки, музикальний інструмент «бугай» тощо), виконання уретур (у молдаван) або щедрівок (в українців) на хліборобську тематику.

Обряд «Плугушорул» має рільницький характер. Свідченням цього є сама назва. Однак логічно реконструювати темпоральні та генетичні первні рільницького змісту, вкрапленого в сучасному новорічному обрядовому репертуарі українців та молдаван й відображені не лише в обрядодіях, пов'язаних із боронуванням у перший день року, а й у мотивах новорічних жанрів – справа нелегка. До того ж, без урахування археологічних доконаних фактів, ще й практично нереальна. Складність зумовлена тим, що зародки більшості новорічних явищ рільницького спрямування найчастіше мають дуже давнє походження і в процесі еволюції могли зазнати серйозних модифікацій, а деякі взагалі втратити первинний зміст. Ніколає Беешу у своїх розвідках аргументовано доводить, що деякі елементи молдавського «Плугушорула» із вираженим хліборобським змістом зародились при формуванні родового ладу, одночасно з виникненням примітивного землеробства та переходом до осілого способу життя [5, с. 93]. Очевидно, тому вони так ґрунтовно імплементавались у побуті саме тих культур, у яких рільництво стало основним видом діяльності. На цьому не раз акцентувалась увага й у науковій літературі.

Дослідники довели гіпотезу появи примітивного землеробства в епоху неоліту. Відтак на думку Віктора Давидюка професіональним рільництвом людство оволоділо в неолітичній добі, а тому чимало світоглядних ідей рільницького змісту, виявлених у календарно-обрядовій творчості українців та молдаван, могло сформуватись саме в цю епоху [18, с. 67].

Для цієї доби характерний і розвиток пантеїстичних вірувань – одухотворення навколишніх явищ природи, надання їм людських якостей. Оскільки людина в усі періоди свого

доісторичного минулого була доволі тісно пов'язана з оточуючим світом [15, с. 655], численні аномалії у природі здавались їй не випадковими, а залежними від вищих сил, їй недоступних. За давніми космогонічними уявленнями, перший день року – як перший день світотворення, коли природа має найбільшу силу. Потім рік починає старіти і втрачає свою первородну енергію [5, с. 78]. Тому не випадковим видається звичай (який зберігся донедавна у новорічному репертуарі українців та молдаван) у перший день року виходити у поле з плугом і заорювати землю. За світоглядом наших предків, цей день був особливим – мав найбільшу силу, відтак мав магічне значення. Очевидно, тому мав обов'язково посприяти урожаю, інакше як пояснити, що цей звичай без змін продовжували практикувати і після зміщення «Нового року» з весняної пори на зимову. Олена Білик підкреслює, що цей обряд зберігає яскраво виражену архаїчну семантику того часу, коли відлік нового року починався навесні [1, с. 251]. Така міграція із весняного до зимового циклу відбулась під час втрати обрядовими акціями первинного ритуально-магічного змісту, тому, змінивши часові рамки їх функціонування, учасники новорічних обрядодій і надалі заволочували вже не землю, а сніг, без споглядання на ініціальне семантичне навантаження такого ритуалу.

Безсилля первісних хліборобів перед природою, на думку деяких дослідників, – це основна причина виникнення аграрних обрядів. Урожай залежав від багатьох умов, непідвладних людині. Звідси спроби хоч як посприяти процесу вирощення ритуалами, пов'язаними з плугом, які можна називати імітативними [17, 56].

Така осібна увага з боку рільників до відзначення «Нового року» видається небезпідставною, адже для хліборобів це початок аграрного року, який припадав на весну і співпадав з пробудженням природи та початком інтенсивних сільськогосподарських робіт [14, с. 77], тобто – з часом весняної оранки та сівби. Від успіху цих головних польових робіт залежить добробут селянина і його родини протягом усього господарського року. Тож зрозуміло, що початок оранки і сівби повинен відбуватись урочисто [2, с. 198]. З цього приводу слушно зауважує відомий український етнолог Степан Павлюк про те, що традиційне хліборобство відображало органічну



єдність духовного і матеріального, тобто обрядоворитуальних дій і технологічних процедур (етапів господарської праці – Л. Б.). Тому кожна із технологічних процедур супроводжувалася низкою обов'язкових обрядово-ритуальних чинностей [16, с. 152]. Аналогічної думки дотримується і Олена Білик. У своїй монографії авторка зазначає, що західнополіські щедрівки рільницького спрямування відображають різні етапи господарського процесу – від орання поля, засівання ниви до збору щедрого врожаю [1, с. 252].

З часом звичай «першого орання», який зберігся до наших днів у новорічному циклі багатьох європейських народів, набув традиційного сталого характеру. Сам обряд має дуже давню основу і пов'язаний із ранньоземлеробською епохою.

Археологічні артефакти ідентифікували предками перших хліборобів трипільську культуру, яка займала досить широку територію, зокрема терени Молдови та України, де й були виявленні археологічні знахідки трипільської культури із ознаками рільництва. Тому-то, слідуючи логіці Віктора Давидюка, за якою хліборобська спеціалізація трипільців визначала і спосіб їхнього думання, тобто світогляд [4, 42], виходить, що саме на теренах виявлення хліборобської цивілізації у календарній обрядовості втілилась аграрна тематика. У новорічному фольклорі рільницький зміст у молдаван має обряд Уратул та його аналоги *Плугул, Плугушорул, Хейтул; у болгар – Кукери тощо; в українців – Щедрування, Ралець* (в окремих регіонах). Цей перелік можна продовжити без обмежень, тому що рільницька специфіка присутня у календарній обрядовості більшості індоєвропейських народів. Нас же цікавить походження та семантика ритуального новорічного обходу парубків із плугом лише в українських і молдавських місцевостях України та їх взаємозв'язок. Тому на них і акцентуємо свою увагу.

Питання темпоральних меж походження святкування нового господарського року досить спірне. Деякі науковці (Микола Костомаров, Михайло Драгоманов, Володимир Антонович, Олександр Потебня, Олекса Воропай, Степан Павлюк, Володимир Гнатюк, Микола Махній) вважають, що селянське господарство стало джерелом творення етнічних традицій хліборобської культури, у тому числі й раціональних систем експлуатації поля,

лише у середньовіччі (в різних регіонах України цей час не збігався) [14, с. 234]. А мотиви новорічних пісень пов'язують з періодом княжої Русі. Вони синхронізували новорічну традицію з часом агрономічного удосконалення технологій вирощування культурних злаків та домінування дружинно-княжого суспільного устрою. Аргументами на користь цього частіше ставали історично атрибутовані образи дружинно-княжого побуту, відображені в текстах щедрівок: золоте вбрання, сім шелягів у калиточці, шуба соколова, сукні, три королі, панчішки, пан, князь тощо. Однак Михайло Грушевський наголошував, що «в основі величань лежать мотиви й ідеї, без сумніву, далеко старші від княжо-дружинного побуту князівської доби і тільки потім вони комбінувались з мотивами сеї доби пізнішої» [3, с. 233].

У молдавських *уретурах* атрибути дружиннокняжого побуту відсутні. У них радше зрідка, і то тільки в пізніших варіантах, виринають своєрідні прийоми піднесення образу простого рільника, зайнятого процесом вирощення хліба, до образів панів (*boieri mari* – величні пани) [11], князів та історичних постатей (Троян, Штефан): пана, князя, воєводи, лицаря, боярина тощо. Однак такі персонажі не воюють, не правлять, не носять дорогого одягу і не виконують будь-які державні справи як належить таким особам. Вони займаються рільництвом як прості господарі-селяни. Серед сучасних варіацій молдавських уретур зафіксованих на українських теренах Бесарабії та Буковини, найчастіше трапляється ім'я «*Trăian*» Троян: *S-a sculat mai an/ Bădița Trăian.../ Peste câmp a alergat/ Și-a ales loc de arat.../ Și a arat/ În lung și lat.../ Grâu mărunț și grâu de vară//* [7] Прокинувся того року/ Бедіца Троян.../ Поле перейшов.../ Та місце для оранки знайшов.../ Та зорав його/ Вздовж і впоперек,.../ Потім ще й посіяв/ Дрібне жито та літнє жито//.

Проте серед зразків молдавської новорічної поезії, зафіксованої на теренах українсько-молдавського порубіжжя (Південної Бесарабії та Північної Буковини), текстів із іменами конкретних персонажів небагато. До того ж, як ми вже переконалися на основі зібраного польового матеріалу, такі образи присутні там, де відчувається літературний вплив.

Більшість варіантів бесарабських та буковинських *уретур* рясніють фамільярним іменем загального типу – «*badea*» (бадя)

та його аналогами «*badea Vasile*» (бадя Васіле), «*bădiță*» (бедіце). Термін «*badea*» (бадя) – узагальнена назва всіх рільників [18, с. 68].

Мотиви молдавських *уретур* відображають гармонійний тип патріархальної сім'ї. Хоч і прямих звертань до господаря, як в українських аналогах, у них немає, господар усе ж займає перше місце серед образної системи новорічної поезії молдаван Південної Бесарабії та Північної Буковини. Господаря називають «*Бадя Василі*». На думку Ніколае Беешу, образ «*Бадя Василі*» – це синтез кращих якостей рільника. У ньому уособлено всі якості ідеального рільника: працьовитість, розум, кмітливість, енергійність, дотепність, успішний господар та добрий чоловік. Цей ідеал людини у молдаван сформувався зі світогляду простих селян, який передався наступним поколінням без суттєвих змін [18, с. 68]. «*Бадя Василі*» цілий день на полі: вибирає місце для оранки, обробляє ґрунт, сіє жито. Тож уся хліборобська робота лягає на його плечі. До жінки він звертається тільки за порадою, коли хвилюється, що жито перестигло: *Vine acasă./ Pune coatele pe masă./ Fa nevastă, fa femeie, Grâu nostru o să ne peie* [12] // *Іде додому, Ставить лікті на стіл, Молодице, жінко, Наше жито пропаде.*

Образ жінки також ідеалізований, зображений у найкращому освітленні. Це симбіоз ніжності та мудрості. Жінка знає, як заспокоїти хвилювання чоловіка та покращити його настрій, тому вихід із ситуації вбачає у негайній організації збирання урожаю, у чому чоловік повністю пристає до її думки, а тому починає шукати женців (дівчат і хлопців), купує їм серпи, наповнює віз житом, везе його до млина, молотить жито та везе муку додому. Однак роль жінки в *уретурах* видається помітно другорядною. Їй належить лише спекти калачі для *уретор* (виконавців *уретур*): *Femeia colaci împlătea./ Pe lopată-i așeza/ Și-n cuptor îi arunca./ Apoi iar cu lopata/ Rumeni îi scotea/ Rumeni îi scotea/ Și pe masă îi pune* [7]. *Жінка калачі заплітала, / На лопату їх клала / І в пічку кидала. / Потім знов лопатою / Рум'яні виймала / Та на стіл клала.*

Отже, зміст молдавських *уретур* змальовує цілком сформовану патріархальну сім'ю з чітким розподілом чоловічих та жіночих господарських обов'язків. Основні компоненти щастя такої селянської родини складають добрий урожай, матеріальні блага

(найкраща ділянка землі, сильні воли, нові серпи) та гармонійні відносини між подружжям і в родині. У цьому плані молдавські *уретури* близькі до українських щедрівок. В обох жанрах переважає образ господаря-хлібороба, що символізує патріархальний родовий лад із усталеною хліборобською традицією. За аналогією виконавцями пісень хліборобського змісту мали би бути парубки. Проте така статева належність не однакова на всіх теренах України. Трапляється й жіноче виконання щедрівок. Так, зокрема, на Волині щедрювання вважається суто жіночою справою. Хоча жіноче виконання новорічних пісень – явище пізніше. Воно могло виникнути одночасно з переходом парубків до вільного військового стану, адже кому іще вітати хлопців із своєрідною визвілкою від домашніх робіт [6, с. 44]. На всіх інших теренах України превалює парубоче виконання новорічної величальної поезії як серед українського етносу, так і серед молдавського. Дівочо-парубочий паритет, який іноді зустрічається сьогодні в молдавських селах Буковини та Бесарабії, – явище поодиноке та нововведене. Часто респонденти молдавських сіл розповідають, що «Дівчатам строго заборонялося ходити з хлопцями «се урзе». Це була не дівоча справа. Дівчата вдома на кухні. Це ж соромно було ходити. Дівчата тільки з хати виглядали, чекали парубків» [9]; ні, ні ходили тільки парубки, дівчата не ходили урати [13]. Тож те, що ініціально вітально-величальна традиція була суто парубочим заняттям, нема жодних сумнівів. Про це свідчить і той факт, що прокладання першої борозни, яку втілює молдавський новорічний обряд, не могло бути жіночою справою, вона вимагає фізичної чоловічої сили. Що стосується мотивації обхідної традиції, то вона очевидна – прагнення забезпечити успіх у майбутньому. Інакше чого б уреторій під час обходу хат з плугом оспівували весь процес вирощування урожаю та зарання прогнозували його результати: *Și grâul creștea/ Frumos și era/ În spic ca vrabia, În pai ca trestia* [7] // *І жито виростало,/ Гарне таке було/Зерном, як горобець/ Стеблом, як очерет.*

Прикметним є функціональне призначення кожного обрядодійства новорічного циклу (волочіння землі, гуртування парубків, обхід хат господ) та поетапне виконання уретур. Таке членування новорічного обрядового спектру на дрібні частини не випадкове і має значно

глибшу праісторію, ніж можна було б уявити собі на перший погляд. Кожен окремо взятий етап відображає реалії якоїсь певної епохи. Скажімо, ритуальне оброблення землі плугом раніше за походженням, ніж обрядові декламації *уретур*. Про це свідчать і мотиви новорічної поезії. Тому кожен мотив, виявлений у текстах *уретур*, та кожна обрядова акція має цілковито самостійний характер та самодостатній зміст. Така незалежність кожного свідчить про те, що кожен із них у певний час був основним і визначальним. Разом із тим усі наступні мотиви накладалися на попередні. Наприклад, у деяких текстах *уретур* засобом обробки землі вже трактор, а не плуг з волами: *Sub plugul tras de tractoare,/ Ca să crească grâu și soare!/ Spicul greu cât vrabia,/ Iar bobul cât mazărea!/ Și sunați din zurgălăi,/ Și strigați odată – hăi!* [10] Волочить тракторами./Щоб вродило жито й сонце / Колосок, як горобець/ А зерно, як горох./ Дзвонить дзвониками!/ І гукайте – хей!

Очевидно, тому при виникненні обрядових текстів попередній обряд не відійшов на другий план, бо навіть після втрати семантичного навантаження до хати все ж символічно заносили хоча б якийсь аграрний інвентар. Отже, обрядові контамінації сталих обрядодій та нових ритуалів і мотивів мали досить мирний характер для подальшого існування в одній новорічній системі. Їхньою точкою дотику стало рільницьке функціональне призначення, яке має досить давнє походження. Через розуміння змісту та призначення обряду, ролі дійових персонажів в обряді щедрування, стають зрозумілими й символіка та зміст самих текстів, оскільки виникли вони, а згодом і виокремились у самостійні жанри лише тоді, коли засоби мови, рухів та жестів, що відбивали мовчазність потойбічного світу, стали недостатньо інформативними [6, с.1314]. Тож обхідницькі ритуали в українців та молдаван з'явилися набагато раніше, ніж їх вербальний бік. Перший, безперечно, пов'язаний із появою рільництва та магічним впливом на отримання хорошого врожаю.

Таким чином, більшість близьких за функціональним призначенням та семантикою новорічних обрядодійств молдаван та українців зумовлені типологічними чинниками (схожий клімат, ґрунт, соціальні умови тощо), меншість – генетичними (плужні обряди успадковані від трипільської культури). Проте їх розділяє ряд

притаманних молдавському етносу ознак: декламаційний характер виконання новорічного словесного репертуару, розлогий сюжет уретур, їх апеляція до гумору та сатири, ритмічний малюнок тощо. Усі виділені ознаки молдавської новорічної обрядовості багато говорять про ментальний тип, світогляд та естетичні уподобання молдаван: професіоналізм у вирощуванні хліба, викладений у змісті **уретур**; сильна залежність від матеріального блага, звідси – шанобливе ставлення людей до плуга (занесення їх до хати); парний вид шлюбу із гарними високими відносинами між чоловіком і жінкою; патріархат, чіткий розподіл обов'язків між чоловіком і жінкою. Свої почуття, бажання та думки молдавани передають палко, емоційно, голосно, декламаційно, часто викриками, що характеризує їх як запальних, емоційних та пристрасних.

*Белоус Лариса*

## **«УРАТУЛ» И ЩЕДРЫЙ ВЕЧЕР НА ПРОСТОРАХ УКРАИНО-МОЛДАВСКОГО ПОРУБЕЖЬЯ**

*В статье исследованы семантика и происхождение молдавского новогоднего обряда «Уратул» в сравнение с его украинским аналогом «Щедрый вечер». При компаративном изучении выявлено много общего в структурировании названных обрядов. Раскрыты мотивы и образы обнаружены в текстах «уретур» (зафиксированных на территории Южной Бессарабии и Северной Буковины) и определена их жанровая специфика по сравнению с украинскими щедровками. Выделены дифференциальные признаки уретур (декламационный характер их выполнения, обширный сюжет, ритмоструктуру), которые олицетворяют ментальные особенности молдаван.*

*Ключевые слова: мотивы, жанр, сюжет, тема, образ, декламационная форма, «Уратул», Щедрый вечер, «уретурэ», щедровка.*

## «URATUL» ANDEPIPHANY EVE ON THE TERRITORY OF THE UKRAINIAN-MOLDOVAN BORDERLANDS

*The semantics and origin of Moldovan New-Year's rite «Uratul» in comparison with his Ukrainian counterpart «Epiphany Eve» were investigated in the article. The comparative analysis showed of the many similarities in structuration of these ceremonies. The motives and images that were found in the texts of «uretur» (recorded on the territory of South Bessarabia and Northern Bukovina) and the genre specificity in comparison with Ukrainian shchedrivkas were analyzed. Differential features of the Moldovan uretur (declamatory nature of their execution, large enough plot, structure of the rhythm) that determine of mental characteristics of the Moldovans were some separately singled out .*

*Key words: motives, genre, plot, theme, image, declamatory form, «Uratul», Epiphany Eve, «uretur», shchedrivka.*

### Список використаної літератури та джерел

1. Білик О. А. Календарно-обрядова пісенність Західного Полісся: Монографія] / О. А. Білик. – Луцьк: Твердиня, 2008. – 334 с.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ: «Оберіг», 1993. – 590 с.
3. Грушевський М. С. Історія української літератури: [в 6-ти т., 9-ти кн.] / [упоряд. В. В. Яременко] / М. С. Грушевський. – Київ: Либідь, 1993.
4. Давидюк В. Ф. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі) / Віктор Давидюк. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2009. – 456 с.
5. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору / Віктор Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.
6. Давидюк В. Ф. Щедрівки Волині на зламі II – III тисячоліть / Віктор Давидюк // Волинські щедрівки / [зібрав, упорядк. і прокомент. В. Ф. Давидюк]. – Луцьк: Волинська обласна

- друкарня, 2008. – С. 3-66.
7. Запис автора у с. Бояни Новоселицького р-ну Чернігівської обл. від Елени Бізові 1948 р.н.
  8. Запис автора у с. Брусинки Кіцманського р-ну Чернівецької обл. від Михайла Гаврилюка, 1948 р.н.
  9. Запис автора у с. Дмитрівка Кілійського р-ну Одеської обл. від Марії Білоус, 1959 р.н.
  10. Запис автора у с. Дмитрівка Кілійського району Одеської обл. від Семена Гаврилюка.
  11. Запис автора у с. Камишівка Ізмаїльського р-ну Одеської обл. від Тудора Йордакеску 1945 р.н.
  12. Запис автора у с. Озерне Ізмаїльського р-ну Одеської обл. від Панагії Телеуці, 1920 р.н.
  13. Запис автора у с. Припруття Новоселицького р-ну Чернівецької обл. від Георгія Сприда 1958 р.н.
  14. Історія української культури у п'яти томах. Т. 2 XIII – сер. XVII століття. – Київ : Наукова думка, 2001. – 848 с.
  15. Костомаров Н. И. Историческое значение южнорусского народного творчества / Н. И. Костомаров // Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. – Петербург, 1905. – кн. 8, Т. XXI.
  16. Павлюк С. Традиційне хліборобство України: агротехнічний аспект / Степан Павлюк. – Київ, 1991. – 224 с.
  17. Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники / Ю. В. Попович. – Кишинев, 1974, – 183 с.
  18. Băieșu N. M. Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou / Nicolae Băieșu. – Chișinău: Știința, 1972. – 236р.



## **ДЕРЕВ'ЯНЕ ОБЛАДНАННЯ ЦЕРКОВ ПІВНІЧНОЇ БУКОВИНИ: ІДЕНТИЧНІСТЬ І СПЕЦИФІЧНІСТЬ КОНСТРУКЦІЙ ТА ЇХ ОЗДОБЛЕННЯ (ОКРЕМІ АСПЕКТИ)**

*На основі результатів наукових експедицій проведено порівняльний аналіз дерев'яного церковного обладнання. Українські храми Північної Буковини вирізняються багатотипністю планувально-просторової структури, проте топографія обладнання у них є універсальною. Унікальність творів полягає у їх фігуративно-профільному та орнаментально-різьбленому декорі.*

*Ключові слова: Буковина, церква, дерево, обладнання, декор.*

Північна Буковина є особливим краєм – історико-політичним районом, який сьогодні окреслюється сучасними адміністративними межами Чернівецької області, й вирізняється серед інших українських земель розмаїттям видів народного мистецтва на відносно невеликій території [23, с. 184]. Це пов'язано насамперед із природними, історичними та етнографічними особливостями, оскільки тут зосереджені частини гуцульського, покутського і подільського ареалів [19]. Тому культурна і духовна спадщина Буковини представляє великий науковий інтерес серед етнографів, мистецтвознавців, архітекторів, археологів та вчених інших галузей й завжди залишатиметься актуальною для її дослідження.

Одним з поширених видів народної творчості буковинців, як й українців загалом, є художня деревообробка. Активне використання цього улюбленого матеріалу спричинило широкий асортимент виробів, зокрема в архітектурі й ужитковому мистецтві та їх тісному поєднанні у вигляді статичних конструкцій. Особливий інтерес у дослідженні цього напрямку людської творчості викликають теслярство і сницарство.

Задекларований напрям наукових досліджень автором статті системно виконувався у рамках колективної праці «Історія та

теорія українського народного декоративного мистецтва: видова специфіка», проте її перші поетапні збори польових матеріалів були започатковані у межах робочої теми відділу народного мистецтва Інституту народознавства Національної академії наук України «Парадигми універсального й унікального в традиційному мистецтві українців: порівняльний аспект». Впродовж 2001-2014 років з метою фіксації нових артефактів, невідомих науковій літературі чи знаних обмеженому колу вчених-мистецтвознавців, мною зорганізовано і здійснено комплексні колективні експедиції та індивідуальні дослідження в усі сім областей Західної України, зокрема і в Чернівецьку область (2007-2008 рр.). Здобуті й опрацьовані фактологічні польові матеріали, а також оформлені у вигляді архівних звітів [4-12] використано як основний корпус наочних прикладів для ілюстрації аналізу спостережень і теоретичних узагальнень українського сакрального мистецтва. З метою демонстрації розмаїття облаштування храму, спричиненого загальносуспільними впливами, як приклад наводяться унікальні зразки дерев'яних виробів, які слугують певними маркерами нетрадиційного чи оригінального для регіону церковного обладнання.

Вивчення церковної архітектури та сакрального мистецтва, попри понад півторастолітнє зацікавлення ними, не вичерпує усього переліку проблематики досліджень, зокрема з мистецтвознавства [2; 3; 14-18; 20; 21; 24-31]. Надалі актуальними залишаються достеменно не з'ясовані у широкому розумінні – чинники культурних взаємовпливів, у звуженому – ідейно-художні трактування окремого твору.

Враховуючи обмеження статті, основним матеріалом у ній слугують зібрані окремі артефакти під час польових досліджень, аналіз яких дозволить досягти поставленої мети – оприлюднити досі маловідомі чи невідомі твори сницарства та, при можливості, проаналізувати їх особливі художні ознаки.

Художні вироби з дерева в інтер'єрі храму (предмети сницарства) – комплекс творів декоративно-ужиткового мистецтва, які виготовлені з природної сировини, відповідають критеріям естетики й призначені для використання їх священнослужителями та громадою у храмі. Сукупність таких предметів окреслено

означеннями: облаштування, обладнання, обстава, опорядження. Перелічений понятійний ряд охоплює усі сакральні, обрядові та ужиткові предмети храму, розміщені всередині відразу після спорудження й освячення будівлі, або принесені згодом.

Послугуючись аналітично-порівняльним методом, можна відстежити основні принципи універсальності та унікальності кожного мистецького твору. Закономірно, що важливою умовою обладнання церкви є специфіка планувально-просторового рішення святині у відповідності до традицій місцевої школи будівництва, а також новаторські ідеї-пропозиції майстрів-будівничих.

Відомо, що на території Північної Буковини існують різні типи храмобудівництва. Основні із них представляють тридільні одно-, триверхі святині, властиві для храмобудівництва Покуття, Поділля та інших регіонів; хрестово-банні українські храми, що у свою чергу поділяють на підтипи, і які у Західній Україні найбільш поширені на Гуцульщині; а також безверхі церкви рівнинної Буковини (зі своєю типологічною градацією), притаманні водночас для сакральної архітектури Молдови. Такий яскравий симбіоз релігійно-християнських будівель дозволяє говорити про специфічність архітектурної спадщини регіону, аналогічно Закарпаттю й Галичині зі своїми особливостями.

Тезу про загальноукраїнський феномен сакрального будівництва, відтак про його універсальність стверджує місце розташування – топографія архітектурного оздоблення храмів будь-якого типу. Декор у деревообробництві, пов'язаного з церковною архітектурою, проявився у вигляді силуетно-профільованих форм і орнаментального різьблення й ззовні розміщується на випустах (вінцях) зрубних стін будівлі, одвірках, зрідка на віконному обрамленні, ліхтарях й гонтовому покритті та ін.; в інтер'єрі – найчастіше на арках-вирізах бабинця-нави, апсиди чи бічних нав, парапетах і кронштейнах хорів, інколи на платвах тощо [13].

Будь-який архітектурний декор розглядають на основі комплексного аналізу конструктивного рішення об'єкту, зокрема методом аналогій, визначають умови його виникнення та особливості формотворення, які взаємопов'язані на рівні художньої ідеї.

У церковному інтер'єрі краї стін, що відділяють бабинець від нави профільовані у різноманітних формах. Художня виразність

проявляється у вигляді плавно-хвилястих чи навпаки – чітких ступінчастих виступах, інколи оздоблених виїмчастим різьбленням або ще й опертих на колонки чи із профільованими стовпцями-свічниками (церкви с. Виженка, Різдва Богородиці XVII ст. с. Селятин Вишнівського р-ну) [1, арк. 3, 20, 59]. Кронштейни та бруси хорів також профільовані у вигляді плавних або гострокутних вирізів, інколи доповнюючи різьбленими виїмчастими мотивами, а дошки парапету вирізували наскрізь, які разом склали ажурний орнамент із балясиновидних силуетів, «сердечок» тощо (церкви св. влмч. Дмитрія 1871 р. с. Дихтинець, св. Миколая 1885 р. м. Путила) [1, арк. 13, 14, 19]. Інколи отвори арок на площинах стін підкреслені виїмчастим різьбленням. Наприклад, арка згадуваної буківської церкви оздоблена двома паралельними орнаментальними смугами жолобків-нігтиків [1, арк. 38].

Характерною особливістю оздоблення низки церков цієї території є розміщення над аркою-переходом й симетрично відносно головної осі храму «важків», які в окремих випадках не тільки профільовані у вигляді голівок, що нагадують перевернуті маківки увінчуючих хрестів, чи трипалих виступів, але й містять скісні порізки, що, завдяки світло-тіньовому ефекту, додає їм рельєфної фактури (церкви с. Валява, Драчинці, св. Арх. Михаїла 1806 р. с. Стара Жадова Сторожинецького р-ну) [1, арк. 22, 44, 46, 102, 106]. Арка-виріз церкви с. Стара Жадова вирізняється не лише трьома «важками», кріпленими на брусі, який обмежує два отвори. Нижній отвір її оточений по боках стовпцями, які увінчують профільовані «важки», вище – профільованням східчастої форми. Верхній півциркульний отвір оточений поясом з різьблених трикутників та зубчиків. Така композиція арки-переходу є унікальною.

Не менш оригінально вирішено обмеження отвору між бабинцем та навою у церкві с. Веренчанка. Тут контур отвору по боках виконаний у хвилястих формах із плавними виступами у нижній частині, яких візуально ніби затримують точені колони. Очевидно, що такі композиційні елементи у народній архітектурі були інспіровані класицизмом. Невеликі розмірами стовпці, які також обрамляють арку-виріз, є у церкві Арх. Михаїла 1663 р. с. Петрашівка Герцівського р-ну. Однак тут вони оздоблені у вигляді

стилізованих балясин [1, арк. 34]. Незвиклим, як для українського сакрального будівництва, є декорування різьбленими зубчиками розпори циліндричного склепіння у церкві с. Буківка та платви-карниза храму с. Поляна [1, арк. 36, 40].

До сьогодні відомий єдиний приклад виїмчастого різьблення на «парусах» композиції, яку становлять хрест із еліпсовидною основою, що, очевидно, символізує церковну баню, в оточені ледь читабельних літер під бічними кінцями «Н» і «К» у церкві с. Луковиця. Через покриті фарбою площини «парусів» автору не вдалось відчитати інші літери – «І» та «Х», що було б властиво для уживаної у церковному мистецтві монограми «ІХНК»: Ісус Христос Ніка (Перемога) [1, арк. 43].

Серед усього розмаїття дерев'яного церковного облаштування — стаціонарного, рухомо-нерухомого та мобільного, — привертають особливу увагу аналої. Ця рухома або, в окремих випадках, нерухома конструкція-підставка для ікон, хрестів, церковних книг з різними назвами — аналой, (аналогій, аналогіон, налой, поставець, стоянець), у художній системі церковного облаштування є найчисельнішою типологічною групою [3; 13; 22; 32]. Такі предмети є повністю дерев'яні або окремі їх деталі виготовлені із інших матеріалів (тканини, шкіри) і мають тривалу історію розвитку. Зображення давніх аналоїв, що не збережені й побутували у церквах, найвдаліше ілюструють твори сакрального монументального мистецтва, книжкові мініатюри, ікони.

На досліджуваній території у церквах кількісно найбільше довелось обстежувати, згідно визначеної автором статті типології церковної обстави,— тумбовидні конструкції для покладення на них ікон задля вшанування їх вірними. Треба зазначити, що такого типу аналоїв у церквах інших західноукраїнських територій спостерігається значно менше, а подекуди і зовсім немає. Цією особливістю церковного облаштування північно-буковинський регіон вирізняється з-поміж інших українських територій. Очевидно це пов'язано із тривалим впливом на українських теренах, приєднаних до Польщі, латинського обряду, в якому переважали додаткові (бічні) вівтарі, присвячені святим чи завітним подіям, тому потреба в аналоях для ікон не була нагальною.

Окремішність буковинських тумбовидних аналоїв кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. полягає у зображенні на їх бокових площинах ікон. Інколи можна побачити невеликі іконки у медальйонах, вмонтовані як вертикальне увінчання конструкції. Це нагадує притаманні католицьким жертovníкам ретабулум (ретабло). Серед святих найчастіше зображували патрона Буковинського краю — св. влмч. Івана Сучавського. Окрім нього досить популярними є образи св. Георгія-Змієборця, Покрова Богородиці Влахернської, Отців Церкви, св. Миколая Чудотворця, навіть Новозавітньої Трійці та Христа-Пантократора, що традиційно властиво для іконостасів чи запрестольних ікон: аналої церков с. Чуньків, Погорілівка, Вікно, Мосорівка, Самушин Заставнівського р-ну, Виженка Вижицького р-ну, Довгопілля, Усть-Путила, Яблуниця Путильського р-ну Чернівецької обл. та ін.

Вартісним художнім твором такого різновиду конструкцій є аналої церкви св. Архистратига Михаїла 1914 р. с. Перебиківці Заставнівського р-ну. Частково знищені від полум'я внаслідок пожежі його боковини унеможливають повноцінно вивчити іконографічну програму зображень. Особливості тектоніки і манера письма дають підставу датувати раритет серединою ХІХ ст., а то й раніше. Очевидно аналої належав до церковного облаштування попередньої неіснуючої вже церкви села. На бокових площинах написані постаті св. муч. Євстафія (ліворуч), ймовірно, св. влмч. Івана (?) (праворуч), неатрибутованого воїна (головний фасад). На похилій площині верху аналоя зображено «Собор Архангелів», що, очевидно, є одночасно храмовою іконою, виставленою в інтер'єрі перед іконостасом для цілорічного вшанування вірними.

Справжніми оригінальними художніми творами, у яких поєднались результат столярного ремесла, віртуозність сніцарських прийомів та вправність іконопису є аналої церков св. влмч. Дмитрія 1871 р. с. Дихтинець, Різдва Пресвятої Богородиці ХVІІ ст. с. Селятин Путильського р-ну. Аналої дмитріївського храму містить постаті Святителів Церкви й увінчаний картушем з написом: «Сердце чисте сожидіт въ мнѣ Бже». Головну ікону конструкції замальовано зеленою фарбою, тому з'ясувати який сюжет чи лик зображено на ньому можливо лише після реставраційної розчист-

ки. Можна припустити, що під шаром фарби збережений св. влмч. Дмитрій – патрон дихтинецької церкви, оскільки на похилій площині аналоя для вшанування часто зображували празничу ікону.

Тектоніка селятинського твору, на похилій площині якого розміщено сюжет «Різдво Пресвятої Богородиці» (частково знищено), настільки оригінальна, що очевидно більше не зустрічається у церквах західних областей України. У плані неправильного шестигранника тумбовидну конструкцію завершує балдахін із хрестом (що повторює аналогічні абриси нижньої частини в горизонтальній проекції), який опирається на дві опори, профільовані з одного боку у вигляді лука. Таке накриття по периметру обрамляють ламбрекени-фестони із дерев'яними китицями (більшість втрачено). Поміж опорами вмонтовано медальйон, оточений завитками, на якому зображено «Коронування Пресвятої Богородиці». На бічних площинах основи намальовано постаті Отців Церкви, на опорах – херувимів, знизу накриття – ангела. Унікальний раритет, ймовірно, варто датувати кінцем XVIII – початком XIX ст.

Таким чином, результати польових досліджень на території Північної Буковини свідчать про побутування тут різних планувально-просторових типів церков, архітектурний декор яких має візуальні особливості. Спільною ознакою для дерев'яного оздоблення усіх церков є їх однакова локалізація на поверхні виробу.

Українським храмам взагалі властиве оздоблення архітектурних елементів, зокрема арок-вирізів в інтер'єрі. Арки буковинських церков акцентують декоративні звисаючі «важки», нігтевидна різьба, трипалі виступи. Численному рухомому облаштуванню притаманні свої особливості оздоблення. Наприклад, лише на Буковині трапляються тумбовидні аналої із іконописом на їх площинах та кріпленою вертикальною іконкою.

Наведені у статті оригінальні приклади свідчать про немалий творчий імпульс місцевий майстрів й, водночас, про розмаїття художніх творів, якими облаштовано буковинські церкви. Без сумніву, церковне облаштування піддавалось інспіраціям і продовжує перебувати у процесі постійного взаємовпливу не лише територіально близьких художніх вподобань, а й віддалених територій, де переважають інші культурні традиції. Така теза увійде до проблематики наступних наукових розвідок автора.

## **ДЕРЕВЯННОЕ УБРАНСТВО ЦЕРКВЕЙ СЕВЕРНОЙ БУКОВИНЫ: ИДЕНТИЧНОСТЬ И СПЕЦИФИЧНОСТЬ КОНСТРУКЦИЙ И ИХ УКРАШЕНИЙ**

*На основании результатов научных экспедиций проведён сравнительный анализ деревянного церковного убранства. Украинские храмы Северной Буковины отличаются многотипностью планировочно-пространственной структуры, но топография предметной среды у них универсальная. Уникальность произведений состоит в их фигуративно-профильном и орнаментально-резном декоре.*

*Ключевые слова: Буковина, церковь, дерево, убранство, декор.*

*Bolyuk Oleh*

## **WOODEN ITEMS OF THE NORTHERN BUKOVYNA CHURCHES: IDENTITY AND SPECIFICITY OF THE CONSTRUCTIONS AND THEIR DECORATION**

*On the basis of scientific expeditions the comparative analysis of the wooden church items was made. Ukrainian churches of the Northern Bukovyna are distinguished by multitype planning and spatial structures, however; topography of the wooden items is universal. The uniqueness of the works lies in their figurative side face and ornamental-carved decor.*

*Key words: Bukovyna, church, wood, items, decor.*

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

1. Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~430. – 84 с. Експедиція на Буковину. 1996. Загальні документи. Автори: М. Станкевич, М. Моздир, О.Болюк.
2. Безсонов С. Архитектура Западной Украины / С. Безсонов. – Москва : Изд. Академии архитектуры СССР, 1946. – 95 с.



3. Болюк О. Аналої і тетраподи українських церков (за матеріалами мистецтвознавчої експедиції на Бойківщину 2005 року) / Олег Болюк // Мистецтвознавство '06. – Львів : СКІМ, 2006. – С. 25–37.
4. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на північно-східне Покуття 2001 року: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~473.
5. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на північно-західне Опілля 2002 року: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~496.
6. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на Центральну Бойківщину та північно-західне Закарпаття (закарпатську Бойківщину) 2005р.: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~523.
7. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на північно-східну Бойківщину та Підгір'я 2006 р.: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~536.
8. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на Північну Буковину 2007р.: народна ар-

- хітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~555.
9. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на Буковинську Гуцульщину 2008р.: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~581а.
  10. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на центральне Закарпаття 2009 р.: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~596а.
  11. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на Рівненське Полісся 2010 р.: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~599.
  12. Болюк О. Звіт з комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на східне Опілля та Західне Поділля 2011 р.: народна архітектура та дерев'яне церковне облаштування із додатковою інформацією про інші види декоративно-прикладного мистецтва / Олег Болюк // Архів ІН НАНУ. – Ф.~1. – Оп.~2. – Од.~зб.~611.
  13. Болюк О. Конструкції для ікон, хрестів, церковних книг Північної Буковини / Олег Болюк // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв [Текст] : зб. наук. пр. / за ред. Даниленка В. Я. – Харків : ХДАДМ, 2009. – С. 3–10.

14. Будзан А. Різьба по дереву в Західних областях України (XIX-XX) / Антін Федорович Будзан. – Київ : Вид-во АН УРСР, 1960. – 106 с.
15. Вечерський В. Українські дерев'яні храми / Віктор Вечерський. – Київ : Інформаційно-аналітична агенція «Наш час», 2007. – 269 с.
16. Данилюк А. Поклонися народному зодчому: Етнографічні нариси про народну архітектуру України / Архип Данилюк. – Львів : Свічадо, 1995. – 62 с.
17. Драган М. Українські деревляні церкви: генеза і розвій форм / Михайло Драган : В 2 т.– Львів, 1937. – Т.1. – 159 с.; – Т. 2. – 135 с.
18. Константинович Я. Б. Иконостас: Студії і дослідження : У 2 т. – Т. 1. – Львів : Наукове товариство імені Т. Шевченка, 1939. / Ярослав Б. Константинович / Konstantynowicz J. B. Ikonostasis. Studien und Forschungen. – Lemberg, 1939. – Bd.1. / [Переклад М. В. Дутки і Р.М. Дутки : Рукопис]
19. Кожолянюк Г. Етнографія Буковини : у 3 т.: Т. 1. / Георгій Костянтинівич Кожолянюк. – Чернівці : Золоті литаври, 1999. – 384 с.
20. Логвин Г. По Україні: Стародавні мистецькі пам'ятки / Григорій Логвин. – Київ : Мистецтво, 1968. – 463 с.
21. Логвин Г. Украинские Карпаты / Григорий Логвин. – Москва : Искусства, 1973. – 192 с.
22. Любачівський М.І. Літургіка: храм-посуди-риз, дзвони-мощі-образи, книги церковні-церковний спів. – В 2-х ч. – Ч. I. – Рим, 1990. – 89 с.
23. Макарчук С. А. Історико-етнографічні райони України : навч. посібн. / С. А. Макарчук. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – 352 с.
24. Могитич І. Громадські споруди і церкви / Іван Могитич // Народна архітектура Українських Карпат XV-XX ст. – Київ, 1987. – 228 с.
25. Самойлович В. Народное архитектурное творчество Украины. – 2-е изд. переработ. и дополненное. – Киев : Будівельник 1989. – 342 с.

26. Свенціцька В. Різьблені ручні хрести XVII–XX ст./ Віра Свенціцька : в 2 ч. – Ч. 1. Текст. – Львів, 1939. – 39 с.; – Ч. 2. Ілюстрації. – Львів, 1939. – 24 с.
27. Січинський В. Українське деревляне будівництво і різьба / Володимир Січинський. – Львів, 1936. – 32 с.
28. Станкевич М. Українське художнє дерево XVI–XX ст. / Михайло Євстахійович Станкевич. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. – 479 с.
29. Тарас Я. Сакральна дерев'яна архітектура Українців Карпат: Культурно-традиційний аспект / Ярослав Тарас. – Львів : ІН НАНУ, 2007. – 640 с.
30. Юрченко П. Дерев'яна архітектура України / Петро Юрченко. – Київ : Будівельник, 1970–1971. – 191 с.
31. Щербаківський Д. Українське мистецтво: В 2 т. – Т. 1. Буковинські і галицькі деревляні церкви, надгробні і придорожні хрести, фігури і каплиці / Данило Щербаківський. – Київ–Прага, 1926. – 62 с.
32. Montevocchi B., Vasco Rocca S. Suppellettile ecclesiastica I. 4. Dizionario terminologici / Bernadetta Montevocchi, Sandra Vasco Rocca. – Centro Di, 1988. — 493 p.

*Борлак Іванна, Петрова Наталія*

УДК 394.2(477.7)(=512.165+135.2+163.2)

## **ЕТНОКУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ ПОРУБІЖЖЯ: ГАГАУЗО-БОЛГАРСЬКО-МОЛДОВСЬКА ВЗАЄМОДІЯ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВСТІ ГАГАУЗІВ БУДЖАКА**

*Стаття присвячена аналізу деяких локальних рис гагаузької календарної обрядовості гагаузів, сформованих в результаті взаємодії гагаузької, болгарської та молдовської культур. Наводяться приклади та мовна специфіка текстів пісень, які супроводжують обряди у гагаузів.*

*Ключові слова: гагаузи, болгары, молдовани, календарна обрядовість, етнокультурні контакти, Буджак.*

Дослідження взаємодії представників різних етносів порубіжних територій є актуальним напрямом в сучасній етнології. Особливо цікавим з наукової точки зору є Південь України як своєрідний історико-етнографічний регіон, що визначається мішаним складом населення та його порівняно великою соціальною рухливістю [12, с. 26]. У даній статті простежуються наслідки взаємодії в умовах полікультурного Буджаку (болг. Буджак, рум. Вугеас, гаг. Вусак; пер. з тур. busak – «кут») – історичної області на півдні Бессарабії, що займає південну частину межиріччя Дунаю і Дністра. Ця територія характеризується строкатим етнічним складом і є одним з найбільш своєрідних регіонів сучасної України у мовному, культурному, географічному відношеннях [4].

Строкатість та полікультурність регіону, де століттями пліч о пліч проживають українці, болгары, гагаузи, молдовани, росіяни призвела до побутування в системі традиційної обрядовості спільних назв. Особливо цікаво це простежується в календарній обрядовості, що характеризується наявністю християнських православних свят зі спільними назвами. Ми сконцентруємо увагу на календарній обрядовості гагаузів Буджака, на її специфічних рисах та окремих наслідках взаємодії з представниками інших етносів. Гагаузи сповідують православ'я, а гагаузька мова належить до огузької групи тюркських мов. Писемність гагаузів існує на основі латинського алфавіту. Отже, з одного боку – релігійні уподобання є фактором, який може сприяти появі спільних назв та інших варіантів взаємовпливів, натомість мова, навпаки, є вельми специфічною. Слід зазначити, що переважна більшість гагаузів України (понад 31 000 осіб) мешкають саме в Буджаку (Ізмаїльський, Кілійський, Болградський райони Одеської області).

Метою статті є спроба аналізу деяких локальних рис зимового циклу календарної обрядовості гагаузів, що сформувались у полікультурному середовищі Буджака.

Календар гагаузів являє собою струнку систему організації святково-обрядового, побутового та повсякденного життя, який регулює господарську, трудову діяльність, перекодує на річну вісь всю структуру життєвого циклу людини та функціонування сільської громади, тому є зрозумілою близькість та однотипність календарної

обрядовості гагаузів з балканськими народами, зокрема з болгарами [11, с. 84-86]. Питання виявлення етнокультурних компонентів календарної обрядовості болгар і гагаузів Південної України, аналіз їх співвідношення, а також історичних коренів тих обрядів та звичаїв, що є вирішальними для етногенезу й культурогенезу цих етнічних спільнот були предметом наукової уваги дослідників [6; 7, с. 34-44].

При порівнянні календарної обрядовості гагаузів, болгар та молдован привертають увагу як етнічно специфічні (мовно), риси, так і наявні спільні: поділ на обрядові цикли, спільні назви обрядів, структура та поєднання текстів пісень та промовлянь. Окремого вивчення потребує гагаузька обрядовість, яка представляє собою переплетення різних за походженням обрядів різних етносів. Сусідство трьох мов (гагаузької, болгарської, молдовської) знайшло своє відображення в обрядовому фольклорі гагаузів, зокрема і в найважливіших зимових святах. Дослідниками зафіксовано взаємодію у вигляді поєднання текстів гагаузькою, болгарською і молдовською мовами в календарній обрядовості гагаузів.

Відомо, що формування гагаузів в якості самостійного етносу відбувалося на території Балканського півострова, а останній етап – в Північно-Східній Болгарії. Упродовж багатьох століть гагаузи жили по сусідству з болгарами, греками, турками, румунами, молдаванами. Християнство докорінно вплинуло на хід етнічних процесів, а також на духовну культуру предків гагаузів. З одного боку, воно об'єднало генетично різні етнічні компоненти в єдину етнічну спільність. З іншого зіграло роль етнічного розмежування гагаузів-християн від турецького мусульманського населення Балкан і в той же час стало основою для близькості різноетнічних народів (болгар і гагаузів). [5, с. 217-218]

Тривале проживання в умовах полікультурного середовища та змішані шлюби, що поступово стали набувати поширення в другій половині ХХ ст., об'єктивно вели до посилення та поглиблення етнокультурних контактів. Таким шляхом, на наш погляд, могли проникнути в гагаузьке середовище ряд сюжетів, що мали поширення у сусідів (болгар, молдован, українців, інш). Разом з тим слід зауважити, що іноетнічні сюжети мали ймовірність так

би мовити «прижитись» в гагаузькому фольклорі, тільки за умови наявності певного співвідношення всередині самої гагаузької традиції, оскільки запозичення припускають в сприймаючій культурі не пусте місце, а зустрічні течії, спільний напрямок мислення, моральні цінності, етичні норми і т. д. [10]. Отже, можна припустити, що переселившись в Бессарабію, вони вже мали цілу низку спільного з цими народами. Тут обрядовість тільки змінювалась та набувала новацій.

Розглянемо найважливіші елементи календарної обрядовості гагаузів, зосереджуючи увагу на термінології та мові виконання обрядодій.

Для позначення назв календарних обрядових реалій гагаузи використовують як запозичену так і власне гагаузьку лексику. Дослідниця Сорочяну Е. зазначає, що запозичення і кальки складають більше половини всіх обрядових термінів [15, с. 18].

Найбільше число запозичень пов'язано з болгарською мовою, і це природно, оскільки на Балканах болгарська календарна обрядовість була сприйнята гагаузами, а лексичні одиниці, які її позначають, – гагаузькою мовою. Як зазначає Сорочяну Е. до болгарських найменувань відносяться назви народних свят: «Kolada», «Surva», «Rusali», «Dragayka», «Pipiguda», «Germançu» та їх похідні, назви ритуальних хлібів, обрядових атрибутів, назви самих учасників обряду («kolaç» («коровай»), «pita» («піта»), «kitka» («кітка»), «fenet» («вінець»), «dever» («деверя») та ін.) З болгарської мови запозичені назви днів православних святих: «Sveti Dimitri», «Sveti Andrey», «Sveti Varvara». До болгарської мови сходять і такі церковні терміни як «Blaguşteni», «Spas», «Trojta», «Pobrajna», «Stratenie» [17, с. 128]. Натомість маємо припущення, що деякі назви мають спільність із слов'янськими, зокрема українськими (Коляда, Русалії та інш.)

Основний пласт гагаузької календарної термінології становлять болгарські кальки. Так, в болгарській мові, дні присвячені православним святым, позначені складною лексемою, складеною з антропоніма і слова ден. Гагаузькою мовою ці складні лексеми скальковані словосполученнями ізафетного типу: «Andrey günü», «Varvara günü», «Nikola günü» і т.п. Як і в болгарській мові, терміни живаються в скороченому вигляді: Andrey, Varvara, Nikola.

Щодо ж найменування напередодні святкових днів гагаузькою мовою то вони є болгарськими кальками і частково східно-романськими запозиченнями: «*Andreya karşı*» – «Срещу Андреевден», «*İgnajdene karşı*» – «Срещу Ігнажден» та ін; «*Koladaya karşı*», «*Kolada ajunu*» (рум. «*Ajun*» (напередодні); «*Eni Yıla karşı*», «*eni yıl ajunu*» – «сереш Нова година»; «*Ay Yordan ajunu*», «*Ajun ayazması*» – «сереш Йордановден». В інших термінологічних словосполученнях лексема «*ajun*» в гагаузькій терміносистемі не вживається, крім як самостійно «*Ajun*» у значенні напередодні Різдва.

З болгарської мови калькують термінологічні словосполучення з опорною лексемою свято: «*Tauk yortuları*» – «Пілешкі празник» («свято курей»); «*Rusali yortuları*» – «Русалімські празніці» («русальські свята»); «*Yabanı yortuları, canavar yortuları*» – «Вьлчі / Вьлцкіте празніці» («вовчі свята»).[17, с.134] Так за моделлю Колажні пости – «*Kolada ogucu*» («Різдва́ний піст») утворюються найменування інших постів: «*Paskellä ogucu*» («Великодній піст»), «*Panaya ogucu*» («Богородичен пост»), «*Pitrou ogucu*» («Петровський піст») і ін. Лексема «*oguc*» (перського походження) запозичена як гагаузами, так і турками.

Цікаві номінативні форми існують для позначення дня бабки-повитухи. Запозичений термін «*Babinden*» рівноправно вживається з калькований формою даного терміну «*Babu günü*». Найпоширенішим є поєднання, що складається з болгарського визначення «*babin*» і гагаузької лексеми «день»: «*Babin günü*».

З болгарської мови калькують і назви основних обрядових дій: «*kolaç okumaa*» – «опчітам» («удрічам»); «*trimur tutmaa*» – «държът трімур» («дотримувати строгий триденний пост»); «*gezmää Kolada*». – «ходячи на Колада» – «колядувати» ; «*Sugva gezmää*». – «ходячи на сорвакі» – «ритуальний обхід будинків на Новий рік»; «*Lazari gezmää*» – «ходячи на Лазар» – «лазарувати» [11, с. 87-88].

Компактне проживання гагаузів в Буджаку поруч з східнороманським населенням, зокрема, з молдованами знайшло відображення у контактах, зокрема у звичаєво-обрядовій культурі. Так, в основному, це стосується зимових свят, слід зауважити, що разом з обрядами запозичена і обрядова лексика. Вона не



численна, але досить міцно засвоєна, активна, незважаючи на те, що багатьом з запозичених відповідають також і гагаузькі варіанти. Разом з обрядом «зберігання часнику» запозичений і його термін «Usturoy» (рум. «usturoi» «часник») – основний атрибут обряду. Два східнороманських терміна пов'язані з поминальними обрядами: «romana» і «Moși» (Moșa). Сорочяну Е. вважає, що старослов'янське слово «пам'ять» прийшло до гагаузів через румунський у значенні «поминки», «калач, який дають за помин душі». «Троїцька задушніца», що відзначається на честь предків взагалі, названа адаптованою формою «Moși» (Moșa) – у молдаван. – «Mosilor», «Mosii de Rusalii», «Троїцькі діди» [17, с. 222-223].

Отже, на прикладі різдвяно-новорічної обрядовості, спробуємо виявити концентрацію багатьох спільних обрядів на терміни.

Так, для позначення свята Різдва у гагаузів використовувалися різні терміни: «Kolada» («Колада»), «Koladi» («Коладі»), «Kreçun» («Кречун»), «Kraçun» («Крачун»). Перші два терміни і різні його варіації використовуються в Болгарії. Термін «Kraçun» («Крачун») з незначними змінами використовується у румунів, молдован, угорців, у деяких слов'янських народів (болгар, словенців, українців) в значенні - Святки, Різдво. Якщо для позначення свята Різдва гагаузи використовували одночасно два терміни, поширені у слов'янських і східно-романських народів, то для позначення Нового року використовували тюркський термін «Eni Yıl» («Єні іл»).

Разом з тим, вітальний репертуар (різдвяний і новорічний), а також назви колядування напередодні Різдва і Нового року були суворо визначені і ніколи не підмінялися. Колядування напередодні Різдва має назву «kolada gezmââ» («колада гезьмя»), а колядування напередодні Нового року – «hey-hey gezmââ» («хей-хей гезьмя»), «keçiylân gezmââ» («кечіялян гезьмя»), «puluklan gezmââ» («пу-луклан гезьмя»).

Різдвяні колядки виконувалися в основному болгарською мовою, рідко гагаузькою, а новорічні привітання – гагаузькою мовою, але частіше молдовською. Зміст обрядових текстів колядники не розуміли, тому вони виконувалися в спотвореному вигляді [2]. Натомість маємо також цікаві спогади від респондентів про те, що в мовах полікультурних населених пунктів, де мешкали молдовани,

гагаузи, українці, під час різдвяних колядувань діти (незалежно від свого етнічного походження) навмисно виконували колядки мовою господарів (бо так давали більше гостинців та грошей) [1; 8].

На відміну від різдвяних колядок, новорічних привітань гагаузькою мовою набагато більше. Гагаузькі новорічні вітання зазвичай були частиною театралізованих вистав, головним з яких було колядування з «бухаєм», «buşulan gezmââ» («буілян гезьмя») (спеціальним інструментом, що імітує рев бика), з козою «kapıulan gezmââ» («капріялан гезьмя»), рідше «keçiulan gezmââ» («кечіялян гезьмя») та ін. [9, с. 39-44]. Даний спосіб обходу будинків схожий з новорічним колядуванням, поширеним у румун, молдован, а також він відомий і в деяких районах Добруджі, які межують з Румунією.

Слід зазначити, що на відміну від молдован, болгар та українців, у гагаузів Буджака колядування з «бухаєм», з козою «keçiulan gezmââ» («кечіялян гезьмя») не збереглося. Сюжети новорічних привітань гагаузькою мовою різні, але всі вони завершувалися зверненням «Хей - хей!». Поряд з цим у гагаузів збереглася своєрідна форма новорічного привітання (с. Копчак, с Дмитрівка, Болградський район), зміст якого тісно пов'язаний із землеробством і зі скотарством. [16, р. 171]. Вперше воно було записано ще в шістдесятих роках минулого століття М. І. Бабоглу. [3, с. 98]

Traka, traka, duydunuzmu? - Дзень, дзень, почули чи (чи відчули)  
Selâmverdik, aldınızmi? – Передали вітання, відповіли ви нам?  
Kırdapulukişlâr, – На полі працює плуг,  
Küydâ koyunkışlar. – У селі вівці зимують.  
Sıra-sırasürülâr, – Ряд за рядом вівці (стада овець),  
Şindi geldi koçitlâr. – А зараз прийшли барани;  
Koçitlerin karnı aaç. – їх шлунки порожні.  
Day, baba, pâtaç. – Дай, баба, п'ятак.

Деякі елементи цього новорічного привітання у гагаузів і прикріплення його до Нового року показує певну схожість з аналогічним молдавським обрядом «pluguşor» (плугушор) [14, с. 123].

Одним з різновидів новорічного привітання у гагаузів є обряд «survaki» («сурвакі»), «suvraki» («сувраки»), «survaki gezmââ» («сурвакі гезьмя»). В основі даного обряду лежить контактна магія і віра в магічну силу свіжо зірваної гілки. Як вважає Квилинкова Є.,

обряд «соркова» поширений у болгар, частини сербів, македонців, греків, албанців, румун, молдован [9, с. 39-44]. Можна припустити, що дана форма колядування, ймовірно, була запозичена гагаузами у болгар, оскільки невеликий за обсягом текст привітання вимовляли болгарською: «Surva, surva, pak dogudina, zivi zdravi drug gudina» («Сурва, сурва, пак до гудіна, живі здорові друг гудіна») [2].

Однією з форм різдвяно-новорічного колядування у гагаузів було ходіння з «зіркою» (з Різдва до Богоявлення), яке мало назву «stâuylan gezmââ» («стевалан гезьмя») («stâua» («стева») – зірка (молд.)), рідше гагаузькою «yildızlan gezmââ» («ілдізлан гезьмя»). Обряд колядування із зіркою, що виник під впливом християнства, відомий у румун, молдован, у західних і східних слов'ян. Даний обряд, мабуть, був запозичений гагаузами у молдован, оскільки текст привітання часто вимовляли молдовською [13].

Отже, проведена спроба аналізу термінології гагаузької різдвяно-новорічної обрядовості демонструє тісне переплетення різних за походженням термінів, які, ймовірно, в результаті тривалого спільного проживання, були запозичені гагаузами переважно у сусідніх болгар та молдован. Поряд з термінами були запозичені форми колядування, а також обрядовий фольклор. На підставі аналізу змісту обрядового фольклору маємо ілюстрацію того, що в різдвяній обрядовості чітко проявляється болгарський етнокультурний вплив, а в новорічній обрядовості – східнороманський і в меншій мірі болгарський вплив. Характерною рисою гагаузької новорічної обрядовості є поділ різдвяних колядок від новорічних привітань не тільки за змістом, але і за мовою їх виконання. Різдвяні колядки виконувалися в основному болгарською мовою (при колядуванні з «зіркою» – молдавською), а новорічні вітання – молдовською, гагаузькою і болгарською (в обряді сурвакі). Широке використання гагаузами термінології та фольклорних текстів болгарського та молдовського походження є одним із свідчень дружніх взаємовідносин в умовах полікультурного середовища.

Можна зробити припущення, що спільність полягає не тільки в термінології, а в багатьох випадках і в структурі самих обрядів.

Найбільшого впливу зазнали різдвяні свята, дівочі обряди («Лазарі», «Піпіруда» та ін.) та всі православні свята, оскільки у гагаузів православний календар. Гагаузька лазарська обрядовість

багато в чому схожа з аналогічною болгарською обрядовістю, але є і деякі особливості. Характерною рисою весняної болгарської лазарської обрядовості є магія родючості, при цьому на перший план висувається любовно-шлюбний мотив. Обрядова поезія у болгар відрізняється великою різноманітністю обрядових пісень, що мали диференційований спосіб виконання, і чітко простежуються обряди присвячення, тобто перехід дівчаток, які досягли статевої зрілості, в іншу вікову групу (у групу дівчат), але ця тема потребує окремого дослідження.

Дане дослідження не вичерпує всіх аспектів порушеної проблеми. Вона потребує подальшого дослідження. Насамперед потрібно активно проводити записи фольклорних текстів, які ще побутують у вигляді успадкованої інформації, оскільки в умовах глобалізації, яка негативно впливає на розвиток традиційного середовища, багато елементів звичаєво-обрядової культури зазнають кардинальних змін, інколи навіть зникають.

*Борлак Іванна,  
Петрова Наталья*

## **ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ ПОГРАНИЧЬЯ: ГАГАУЗО-БОЛГАРСКО-МОЛДАВСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ ГАГАУЗОВ БУДЖАКА**

*Статья посвящена анализу некоторых локальных специфических черт гагаузской календарной обрядности, которые являются следствием взаимодействия гагаузской, болгарской и молдавской культур в регионе компактного проживания. Приводятся примеры и языковая специфика текстов песен, которые сопровождают обряды у гагаузов.*

*Ключевые слова: гагаузы, болгары, молдаване, календарная обрядность, этнокультурные контакты, заимствования, Буджак.*

**THE ETHNO-CULTURAL PROCESSES AT THE BORDER:  
GAGAUZ-BULGARIAN-MOLDOVAN COOPERATION IN  
CALENDAR RITUALS OF THE GAGAUZ BUDJAKREGION**

*The article is devoted to the analysis of some local specific features of the Gagauz calendar rites, whis all interpreted as a consequence of the interaction of the Gagauz, Bulgarian and молдївської crops in the region of compact residence. Examples and linguistic specifics of lyrics that accompany the rites of the Gagauz people are discussed here.*

*Keywords: Gagauz, Bulgarians, Moldovans, calendar rituals, ethnic and cultural contacts, borrowing, Budjak.*

**Список використаної літератури та джерел**

1. Андронаки Елена Евгеньевна, 1943 р.н., с.Березино, Тарутинський р-н, Одеська обл.
2. Борлак Ганна Саввічна, 1946р.н., с. Дмитрівка, Болградський р-н, Одеська обл.
3. Гагауз фольклору / Собир. и сост. Н. И. Бабоглу. – Кишинев, 1969. – С. 98.
4. Гагаузы – Режим доступу: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1>. Дата звернення 15.06.2015
5. Губогло М. Н. К изучению гагаузов в тюркоязычном мире Юго-Восточной Европы в свете современных задач балканистики // Балканские исследования. Исторические и историко-культурные процессы на Балканах. Вып. 7. – М., – 1982. – С. 217-218.
6. Диханов В. Я. Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південної України [текст] : автореф. дис...к-та іст. наук : 07.00.05 / Вячеслав Якович Диханов ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка.– К., 2001. – 23с.
7. Дыханов В. Я. Основные праздники календарного обрядового комплекса болгар и гагаузов Украины. 2.Гергьовден (Хедерлез) и Димитровден (Касым):

- Обрядность [Текст] / Вячеслав Яковлевич Дыханов. // Записки історичного факультету. – 1998. – № 7. – С.34-44.
8. Желясков Федор Федорович, 1971 р.н., с. Березино, Тарутинський р-н, Одеська обл.
  9. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. – Кишинев, 2002.
  10. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». – Кишинев, 2011.
  11. Квилинкова Е. Н. Межэтнические и языковые взаимовлияния гагаузской календарной обрядности.//Мысль. – Кишинев - 2004. – № 3 – С.84-88.
  12. Культура і побут населення України. /В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко, Т. В. Косміна та інш. – К., 1993. – 252 с.
  13. Марангоз Феодора Семенівна 1945 р.н., с. Дмитрівка, Болградський район, Одеська область, вул. Гоголя №113.
  14. Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. – Кишинев, 1974.
  15. Сорочану Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (На материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Москва, 1995.
  16. Moldova Gagauzların halk türküleri. – С. 171.
  17. Soroçanu Evdokia Gagauzların Kalendar adetleri. – Kişinöv, 2006.

*Вахніна Лариса*

УДК 316.733.001.361.(477.7)(1) - 192.2)

## **КУЛЬТУРНІ МАРКЕРИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПОГРАНИЧЧІ ПІВДНЯ УКРАЇНИ**

*Дослідження порубіжжя стало однією з найбільш актуальних проблем останніх років для істориків, літературознавців, соціологів. Вивчення пограниччя є також важливим для фольклористів та*

*етнологів. Інтерес для дослідників представляють етнокультурні процеси, що відбуваються на пограниччі Півдня України – в Одеській, Херсонській, Миколаївській, Запорізькій областях де змішано і компактно проживають народи, які зберегли свою ідентичність. Вивчення ідентичності болгар України і українців у Болгарії стало проблемою спільних проектів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Ф. Рильського НАН України та Інституту етнології, фольклористики з етнографічного музею Болгарської академії наук.*

*Один з перших дослідників пограниччя Півдня України був український фольклорист М. П. Гайдай, який зафіксував у 30-ті роки ХХ століття унікальні записи болгарського і кримсько-татарського фольклору. Дослідження сучасних етнічних процесів та їх впливу на фольклор в контексті глобалізації важливі для дослідників регіону Чорного моря. Актуальним залишається визначення маркерів національної ідентичності народів Півдня України.*

*Ключові слова: пограниччя, глобалізація, ідентичність, національні меншини, фольклор.*

Дослідження пограниччя стало сьогодні однією з найактуальніших проблем для дослідників різних наук – істориків, літературознавців, соціологів. Вивчення пограниччя культур залишається пріоритетним також для фольклористів і етнологів.

Своєрідними регіонами Півдня України стали Одеська, Херсонська, Миколаївська області та Автономна Республіка Крим, де переплелися різні народні культури, деякі з яких зберегли свою аутентичність.

Регіон Чорного моря та Подунав'я став пограничним для українських фольклорних традицій часів Запорізької Січі, це засвідчує тематика та символіка українських народних дум та історичних пісень. Тому нові дослідження українсько-румунського порубіжжя, здійснені зокрема етнологами з Одеси – В. Г. Кушніром та Н. Петровою відкривають нові ракурси та перспективи.

Унікальною «острівною культурою» Півдня України, за висловом Е. П. Стоянової, стали болгарські поселення, які можна віднести до найбільш досліджених як українськими, так

і болгарськими вченими (Н. Шумада, І. Горбань, О. Червенко, Н. Кауфман, С. Петкова, Р. Братанова, М. Іванова). Відомого українського фольклориста М. П. Гайдая можна назвати одного з перших дослідників пограниччя Півдня України, якому ще в 30-і роки ХХ ст. вдалося зафіксувати унікальні записи болгарського фольклору Приазов'я, разом з К. Квіткою, а також дослідити народну творчість кримсько-татарського народу. Ці записи зберігаються в архіві ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Частина з них була опублікована в збірнику наукових праць «Під одним небом. Фольклор етносів України» (Київ, 1996), упорядники Л. К. Вахніна, Л. Г. Мушкетик, В. А. Юзвенко. Зокрема вперше було представлено записи кримсько-татарських народних пісень в оригіналі.

Південь України став «малою батьківщиною» також для греків, гагаузів, албанців, російських старовірів, чехів, поляків, шведів та румун. Аналіз сучасних етнічних процесів та взаємовпливів у фольклорі в контексті трансформаційних та глобалізаційних змін залишається актуальним для дослідників країн регіону Чорного моря. Наскільки збереглася традиційна народна культура різних народів Півдня України, наскільки вона є аутентичною. Яким є вплив на пограниччі культур сусідніх держав – Туреччини, Румунії, Молдови, Росії, з якими Україна завжди була історично пов'язана.

Суспільні трансформації 90-х років ХХ ст. не тільки призвели до нових підходів у фольклористиці, та до розширення кола проблематики досліджень, до публікації низки нових матеріалів..

В роки незалежності в українській науці все більше починає домінувати теза про етновизначальну функцію фольклору. Саме фольклор, на думку багатьох дослідників, має використовуватися в процесі творення державності та сприяти цілісності етнічної самосвідомості.

В зв'язку з цим у фольклористичних дослідженнях в Україні з'являється нова тематика, що відображає національну самосвідомість та питання етнічної ідентифікації в контексті дослідження національних меншин.

Дослідження фольклору етносів України, експедиції з вивчення якого були проведені під керівництвом В. А. Юзвенко співробітниками тогочасного відділу слов'янської фольклористики



ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України ще напочатку 70-х років ХХ ст.), отримало нове зацікавлення та розвиток. Співробітники відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Л. К. Вахніна, М. М. Гайдай, Л. Ю. Мушкетик, О. О. Микитенко, В. Є. Шабліовський, Н. С. Шумада, В. А. Юзвенко, які вже багато років досліджують цю проблематику, шукають нових підходів та просторів у вивченні фольклору національних меншин України [6]. Національна ідентичність завжди чітко регламентувалась і не виходила за рамки тогочасної цензури. У ньому було представлено відразу декілька стеттей Н. Задорожнюк, Н. Шумади та Я. Конєвої, присвячені фольклору болга Півдня України. .Однією з робіт про пісенну культуру польської діаспори України став збірник польових матеріалів, укладений Л. К. Вахніною [4]. У новому видавництві “Етнос” (раніше Головна спеціалізована редакція літератури мовами народів України) в Києві було опубліковано ряд нових робіт українських фольклористів та етнологів, присвячених фольклору національних меншин та мієтнічним процесам Півдня України. Серед них книжка В. І. Наулка, Л. К. Вахніної, Л. Г. Мушкетик та ін. На жаль, 2012 р. унікальне та єдине в Україні видавництво було ліквідоване тогочасною владою.

Пізнання та визначення своєї “ідентичності” для більшості слов’янських народів не є новою.

Деякі слов’янські народи отримали свою державність лише наприкінці ХХ ст., як, зокрема Словаччина, Македонія, Україна та Білорусь. Цілий ряд країн, де проживають слов’янські народи (Словенія, Польща, Чехія, Словаччина), впевнено ввійшли сьогодні до Європейського Союзу чи набули в ньому відповідного статусу (Болгарія, Румунія). Та як позначається відповідні політичні та державні зміни на їхніх культурах, зокрема фольклорних традиціях? Чи не залишаються деякі слов’янські народи в “культурній ізоляції”, по інший бік нової вже “залізної завіси”? 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. 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.

На це питання вже сьогодні намагаються дати відповідь не тільки політологи чи історики, а також етнологи й фольклористи, для яких проблема посткомунізму стає все більш важливою та окресленою [8, 11].

Сучасна фольклористика слов'янських країн сьогодні по-новому висвітлює різнобічні питання функціонування фольклорної культури національних спільнот в контексті питань культурної автономії та інтеграції у європейський простір (З. Профантова, Е. Крековічова). Тому нових аспектів набуває і вивчення фольклору національних мешин та міжетнічних зв'язків майже в усіх країнах Центрально-Східної Європи.

Нові тенденції спостерігаються і у вивченні міжкультурних взаємин України з сусідніми державами, на рівні етно-фольклорного порубіжжя. Актуальною в зв'язку з цим є проблема самоідентифікації національних меншин в слов'янських країнах, так і слов'ян в іноетнічному середовищі.

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.

Для сучасних дослідників в слов'янських країнах, безперечно, істотне значення набуває європейський досвід вивчення проблем ідентичності, яке почалося в Західній Європі ще на початку 80-х років, як в етнологічних, так і філософських та соціологічних розвідках. Починаючи, від самого визначення терміну "ідентичність" та "національна самобутність" [1, С. 54-61] до публікації цілого ряду праць про етнічні процеси, як на рівні регіональної та національної специфіки етнокультурних традицій окремих регіонів (Бретань, Басконія, Ельзас – Франція), до узагальнених робіт відомого французького етнолога Жана Кюїзен'є, Жан Кюїзен'є, який одним з перших західноєвропейських дослідників, звернув увагу на етнічні процеси, що відбувалися в ХХ ст. у європейських народів, в тому

числі слов'янських, на їх національну специфіку та міжкультурні взаємини. Тому його теоретичні висновки та практичний досвід польових досліджень, зокрема, в Болгарії, де він отримав статус іноземного члена Болгарської Академії Наук повинен бути врахований також дослідниками слов'янського фольклору, до образів якого (Король Марко) дослідник виявляв значний науковий інтерес. Не випадково ряд його наукових досліджень вже перекладено, як в Болгарії, Румунії, Польщі, так і в Україні, деякі з яких вперше побачили світ 2007 року українською мовою («Етнологія Європи» та «Етнологія Франції», остання у співавторстві з Мартін Сегален).

Спільно з Інститутом етнології та фольклористики з Етнографічним музеєм БАН ІМФЕ ім. М. Т. Рильського працює над виконанням двох наукових проектів з проблем ідентичності та збереження культурної спадщини обох країн. Нематеріальна культурна спадщина розглядається дослідниками обох країн як певна цілісність. В сучасному урбанізованому та глобалізованому світі етнічна ідентичність займає особливе місце, складаючи інтелектуальний творчий потенціал окремих народів, вона виявляється як унікальна складова сучасних культурних процесів та культурних явищ, зокрема функціонування фольклору, як в повсякденному житті народу, зокрема через його колективну пам'ять як чинник збереження культурної традиції.

З іншого боку ідентичність виявляється в сучасних фольклорних фестивалях, відтворенні обрядової культури та інших сучасних формах функціонування народної творчості.

При розгляді проблеми ідентичності можна виділити різноманіття її проявів та ознак. Можна окреслити етнічну, національну, групову, особистісну тощо ідентичність, дослідження якої не втратило актуальності в європейських контекстах серед науковців суспільних наук.

В галузі народної культури акцент на проблемах ідентичності полягає в аналізі її самобутності та традиційності в історико-культурному плані в контексті сучасних явищ. Сферою ідентичності є усна традиція народу та форми її вираження, музично-пісенні форми, обрядовість, художньо-виконавські форми. Об'єктом уваги дослідника має стати носій народної культури, його особистість як індивіда, що сприяє збереженню традицій.

Важливе місце має бути надане вивченню культурного середовища, як кожної країни, так і окремих локальних місцевостей, зокрема малих міст та сіл.

Науковий діалог між вченими різних країн необхідно продовжити в галузі нематеріальної культурної спадщини та ролі ідентичності в її збереженні. Конкретні результати можна буде отримати завдяки спостереженню над функціонуванням традиційного та сучасного фольклору, здійснивши широку документацію матеріалу в кожній країні.

Спільні міждержавні наукові проекти стануть важливим внеском в розвиток етнології, фольклористики та культурної антропології. Водночас, вони відкриють широким колам суспільства перспективу збереження та популяризації нематеріальної культурної спадщини, взаємному міжкультурному пізнанню та розвитку зв'язків між Україною та іншими європейськими спільнотами.

Завдяки таким дослідженням, що виходять за рамки окремих регіонів, можна побачити типологічні зміни в сучасній фольклорній культурі Європи. На особливу увагу заслуговує також питання використання слов'янського фольклору в програмах різних міжнародних фестивалів, яке раніше дослідники відносили часом до другорядних. Свого часу дискусії про необхідність дослідження “фольклору на сцені” відбувалися в різних фольклористичних виданнях, зокрема в Польщі та Росії [16].

На жаль, фольклорні аматорські колективи слов'янських країн залишаються поодинокими на відомих щорічних фестивалях аутентичних фольклорних ансамблів Європеади, що почерзі відбуваються в різних країнах Європи. Так, на фестивалі, де нам пощастило побувати в Латвії (липень 2005 р.) східні слов'яни були представлені лише єдиним російським фольклорним ансамблем з Сибіру [5]. Досі місцем цих фестивалів, як правило, дирекція фестивалю Європеада (Бельгія) обирали переважно країни Західної Європи.

Треба відзначити, що проблема ідентичності слов'янських фольклорних традицій повинна знайти відповідну підтримку не тільки в міжнародних організаціях, зокрема таких, як ЮНЕСКО, але також в самих країнах слов'янського світу.

Прикладом відповідної культурної політики для інших слов'янських держав по збереженню своєї ідентичності може стати Болгарія, де цілодобово функціонує фольклорний канал на телебачення, а окремі колективи, як жіночий гурт “Бабичьки” внесені у відповідний список об'єктів, що охороняються ЮНЕСКО, згідно якого мають відповідний статус. Аналогічні приклади можна навести ще з практики Латвії, де один з телеканалів повністю присвячений показу фольклорних колективів. Згаданий же фестиваль Європеади транслювався протягом усього часу.

В зв'язку з необхідністю збереження народних традицій в сучасній практиці, фольклористам, безперечно необхідно звертати увагу не тільки на регіональні дослідження, а й на узагальнення та використання кращого європейського досвіду збереження ідентичності в своїх національних культурах.

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 само ідентифікації, 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 моніторингне тільки їх ставлення до власної 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 [14, 15].

Аналіз визначення маркерів національної ідентичності також передбачає здійснення всебічного аналізу впливу глобалізаційних процесів на фольклорні традиції народів Півдня України.

Українські етнологи та фольклористи, відповідно до загальної тенденції посилення ролі гуманітарних наук в установах

Національної Академії наук України, звертаються до важливих питаннях, пов'язаних із формуванням слов'янських культур, їх розвитком та становленням, перспективами їх взаємин у сучасних складних політичних та економічних умовах, усвідомлюючи значення культурного контексту при аналізі соціально-політичних явищ в їх історичному дискурсі.

Суспільні трансформації викликали нові підходи в етнології та фольклористиці, змінивши концептуальні засади, відкривши цілий ряд нових матеріалів.

В роки незалежності в українській науці все більше стверджується теза про етновизначальну та етнозберігаючу функції фольклору, який став одним з чинників творення нової державності, сприяючи цілісності етнічної свідомості.

Звернення до вивчення власної фольклорної спадщини допоможе краще зрозуміти місце української культури в широкому європейському контексті.

Дослідження пограниччя на сучасному етапі потребує комплексного аналізу в історичному, культурологічному, лінгвістичному та етнопсихологічному плані запозичень і взаємодій. Результати таких досліджень матимуть важливе значення для формування національно-етнічного, політичного, культурного розвитку сучасного світу. Важливим чинником у дослідження згаданої проблеми українськими науковцями є не тільки їхня участь у конференціях, організованих в різних країнах, а й перенесення європейського наукового досвіду на український ґрунт.

В сучасному урбанізованому та глобалізованому світі етнічна ідентичність займає особливе місце, складаючи інтелектуальний творчий потенціал окремих народів, вона виявляється як унікальна складова сучасних культурних процесів та культурних явищ, зокрема функціонування фольклору, як в повсякденному житті народу, зокрема через його колективну пам'ять як чинник збереження культурної традиції.

З іншого боку ідентичність виявляється в сучасних фольклорних фестивалях, відтворенні обрядової культури та інших сучасних формах функціонування народної творчості.

При розгляді проблеми ідентичності можна виділити різноманіття її проявів та ознак. Можна окреслити етнічну, національну, групову,

особистісну тощо ідентичність, дослідження якої не втратило актуальності в європейських контекстах серед науковців суспільних наук.

В галузі народної культури акцент на проблемах ідентичності полягає в аналізі її самобутності та традиційності в історико-культурному плані в контексті сучасних явищ. Сферою ідентичності є усна традиція народу та форми її вираження, музично-пісенні форми, обрядовість, художньо-виконавські форми. Об'єктом уваги дослідника має стати носій народної культури, його особистість як індивіда, що сприяє збереженню традицій.

Важливе місце має бути надане вивченню культурного середовища, як кожної країни, так і окремих локальних місцевостей, зокрема малих міст та сіл.

Науковий діалог між вченими різних країн необхідно продовжити в галузі нематеріальної культурної спадщини та ролі ідентичності в її збереженні. Конкретні результати можна буде отримати завдяки спостереженню над функціонуванням традиційного та сучасного фольклору, здійснивши широку документацію матеріалу в кожній країні.

*Вахніна Лариса*

## **КУЛЬТУРНЫЕ МАРКЕРЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА ПОГРАНИЧЬЕ ЮГА УКРАИНЫ**

*Исследование пограничья стало одной из наиболее актуальных проблем последних лет для историков, литературоведов, социологов, фольклористов и этнологов. Изучение пограничья также важно для фольклористов и этнологов. Интерес для исследователей представляют этнокультурные процессы, происходящие на пограничье Юга Украины – в Одесской, Херсонской, Николаевской, Запорожской областях где смешанно и компактно проживают народы, которые сохранили свою идентичность. Изучение идентичности болгар Украины и украинцев в Болгарии стало проблемой совместных проектов Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Ф. Рильского НАН Украины и Института этнологии, фольклористики с Этнографическим Музеем Болгарской академии наук.*

*Один из первых исследователей пограничья Юга Украины был украинский фольклорист М. П. Гайдай, который зафиксировал*

*в 30-е годы XX века уникальные записи болгарского и крымско-татарского фольклора. Исследование современных этнических процессов и их влияния на фольклор в контексте глобализации важны для исследователей региона Черного моря.*

*Актуальным остается определение маркеров национальной идентичности народов Юга Украины.*

*Ключевые слова: пограничье, глобализация идентичность, национальные меньшинства, фольклор.*

*Vakhnina Larisa*

## **CULTURAL MARKERS OF NATIONAL IDENTITY ON THE SOUTH OF UKRAINE**

*The study of borderlands became one of the most topical problems for scholars of different research fields – history, literature, sociology. The research of the border culture is also important for folklorists and anthropologists. Specific regions of the Southern Ukraine are Odessa, Kherson, Mykholaiv, Berdiansk where various national cultures had mixed, some of them preserving their identity. The identity of the Bulgarian folklore culture of Ukraine is a subject of joint projects of the M. Rylsky Institute of Art, Folklore and Ethnology, NAS, Ukraine, and the Institute of Ethnography and Folklore Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences.*

*One of the first researchers of borderlands of Southern Ukraine was the Ukrainian folklorist M. Hayday, recorded in the 1930s the unique Bulgarian folklore of Pryazovia, and investigated the folklore art of the Crimean Tatars. The analyses of contemporary ethnic processes and their impact on folklore in the context of transformation and globalization are important for researchers in the region of the Black Sea. It is preserved traditional folk culture of different nations of the Southern Ukraine as it is authentic.*

*Keywords: borderland, globalization, identity, national minorities, folklore,.*

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

1. Агюлон М., Кюїзенъ Ж., Вільний діалог про нашу ідентичність та громадянство//Народна творчість та етнографія,



- 2006, Спецвипуск – Французька етнологія N 6. с. 54-61.
2. Болгарська етнологія // Сучасна зарубіжна етнологія. Антологія. Головний редактор Ганна Скрипник. Том 1. Київ 2010, с.159-317.
  3. Вахніна Л. і ін. (упоряд.). 1996. Під одним небом: Фольклор етносів України. Київ: Голов. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України.
  4. Вахніна Л. Пісенна культура польської діаспори України. - К., 2002.
  5. Вахніна Л. Свято народної культури в Латвії // Народна творчість та етнографія, 2005, N 2. с.123-125.
  6. Гайдай М. Перспективи дослідження фольклору слов'янських нацменшин в Україні // Слов'янський світ, вип.3, Київ, 2002. – с. 120-125.
  7. Грица С. Фольклор у просторі і часі. Тернопіль, 2000.
  8. Дрозд-П'ясецька М., Посткомунізм. Ідейні та суспільні площини діалогу // Народна творчість та етнографія, 2007. Спецвипуск -Польська етнологія №1. с.27-39.
  9. Сучасна фольклористика європейських країн / НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського; Український комітет міжнародної асоціації вивчення слов'янських культур. – К., 2012 – 328 с.
  10. Фольклор та мистецтво слов'ян у європейському контексті: до XV міжнародного з'їзду славістів (Мінськ, 2013) / гол. редактор Г. А. Скрипник, відп. редактор Л. К. Вахніна. Колективна монографія. – К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2012. – 276 с.
  11. ЯсевичЗ., Польська етнологія. Між етнографією та культурною антропологією // Народна творчість та етнографія,2007,Спецвипуск –Польська етнологія N 1. с.13-21.
  12. Folklor i pogranicza. Pod redakcją Andrzeja Staniszewskiego i Beaty Tarnowskiej. Olsztyn, 1996.
  13. Regiony kulturowe a nowa regionalizacja kraju. Praca zbiorowa pod redakcją Jerzego Damrosza i Marka Konopki. Ciechanów, 1994.

14. Simonides D. Górnoślązacy. Grupa regionalna czy etniczna? //“Lud” t. 78. 1995.
15. Śląsk – pogranicze kultur. Materiały z sesji popularnonaukowej zorganizowanej w dniu 15 listopada 1993 roku. Opole, 1994.
16. Sulima R. Antropologia codzienności, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2000.
17. Szyfer A. Ludzie pogranicza. Poznań. –2006.

*Волос Ольга*

УДК 94+622.35:693.12(477.73)”18/19”

### **КАМЕНОТЕСНИЙ ПРОМИСЕЛ ГРАНИТНО-СТЕПОВОГО ПОБУЖЖЯ (остання третина XIX – початок XX ст.)**

*На основі архівних й історичних джерел проаналізовано стан розвитку каменотесного промислу в межах унікального району – Гранітно-степового Побужжя – в період останньої третини XIX – початку XX століття та зауважено на історичний центр видобутку та обробки різних порід каменю.*

*Ключові слова: каменотесний промисел, ремесло, граніт, вапняк, кам'яні вироби, Гранітно-степове Побужжя.*

Народна культура – специфічні знання, властиві кожному народові. Технологічні знання, як один з аспектів цієї культури, застосовуються людьми з практичними цілями і забезпечують культурну адаптацію людини до зовнішнього середовища. Удосконалення технологій та узгодження їх із природним середовищем допомагало народу в минулому зменшувати антропогенний тиск на природу, зберігати довкілля екологічно чистим і відчувати, що найкраще сонце гріє на землі своїх предків.

З давніх-давен кожний етнос, що проживав на автохтонній території, прагнув зберегти багатства природи, унормовував свою діяльність таким чином, щоб якомога менше завдавати шкоди довкіллю. Сьогодні ж ми давно не живемо в «природі», а мешкаємо в середовищі, трансформованому під впливом діяльності людини, не дбаючи про майбутнє, не дотримуючись місцевих правил при-

родокористування. Тому вивчення історичного досвіду взаємодії наших предків із елементами природи в рамках самої природи з метою задоволення своїх матеріальних та духовних потреб становить неабиякий інтерес. Важливою складовою такого досвіду є розвиток народних ремесел та промислів, які визначають не лише народне мистецтво, а й ступінь побутово-господарської та культурно-естетичної діяльності людей.

Багатотомові надбання народної культури, зокрема промисли, є цінним джерелом для осмислення закономірностей культурно-історичного розвитку нації. Звернення до району Гранітно-степового Побужжя в межах Півдня України пропонується в контексті класичної етнографічної тематики – промисли й ремесла краю. Вибір цього району визначився тим, що він представляє особливий інтерес із точки зору раціонального використання мешканцями природного потенціалу в минулому.

Гранітно-степове Побужжя знаходиться на північному заході Миколаївської області й охоплює річкову долину Південного Бугу і каньйоноподібні долини його приток – Великої Корабельної, Бакшали, Мертвоводу. Простягається на 70 км від південної частини м. Первомайська до с. Олександрівка Вознесенського району, розташований на території Первомайського, Арбузинського, Доманівського, Братського та Вознесенського районів, загальна площа майже 7 тис. гектар. Гранітно-степове Побужжя – це справжня гірська країна серед українського степу [1].

В XIX столітті територія Гранітно-степового Побужжя входила до Єлисаветградського та частково Ананьївського повітів Херсонської губернії. Аналіз статистико-економічних матеріалів, які збирались експедиційним методом за спеціально розробленими програмами [5, с. 69-75], що потім видавались губернським та земським статистичними комітетами протягом XIX століття, дозволяє простежити еволюцію промислів і ремесел, як у губернії, так і в окремих її повітах і волостях. Чимало матеріалів було опубліковано в «Сборнике Херсонского земства», який почали видавати з 1868 року. Земські матеріали були надзвичайно різноманітними: монографічні дослідження повітів – «Материалы для оценки земель Херсонской губернии»; описи окремих волостей – «Щербановская волость Елисавет-

градского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание» Т. І. Осадчого; розвідки певних явищ народногосподарського життя – «Главные моменты в хозяйственном развитии херсонского края» Л. В. Падалки, «Ремесла и промыслы Херсонской губернии» Ф. О. Василевського.

Проглядаючи ці та інші дослідження, архівні документи, доходимо висновку, що обраному нами району в минулому дослідники уваги не приділяли та не виокремлювали його для детального вивчення. Наше завдання полягає в тому, щоб на прикладі локального району показати важливість наукових досліджень невеликих територій, що дозволяє зафіксувати значну кількість деталей і особливостей народної культури, які зазвичай втрачаються під час масштабних експедицій.

За статистичними даними відомо, що на межі ХІХ – ХХ ст. у Херсонській губернії загальна кількість сіл становила 2498, поселень де існували промисли та ремесла було 1402, що становило 56 % від загальної кількості (хутори та малі села до уваги не бралися). Найбільш поширеними були: ковальство в 1048 селах; столярно-теслярський промисел у 899; ткацтво – 732, бондарство – 447 [7, с. 155].

З архівних матеріалів можемо довідатися, що мешканці Гранітно-степового Побужжя в ХІХ столітті займалися шевським і кравецьким ремеслом, практикували чумацтво, гончарство, ковальство, ткацтво, бондарство, розвивали каменотесний промисел [2, арк. 1, 27-31, 57]. Наша увага буде приділена лише деяким допоміжним заняттям населення цього району.

Каменотесний промисел був менш поширеним, і відомий лише в місцях виходів на поверхню різних сортів каменю – граніту, піщаника, вапняку, кварциту та інших. В Україні традиційними осередками цього промислу були Подільська та Херсонська губернії. Промисел був здебільшого додатковим заняттям населення в нашому краї. Добування та обробку каменю здійснювали в залежності від породи та призначення. Граніт добувався для заощення вулиць у містах, виготовлення сходів, гранітних плит для облицювання споруд, бордюрів, могильних плит і пам'ятників. Також, каменотеси виготовляли млинові камені, молотильні котки, круги для

криниць, жолоби для водопою, точильні бруски. Відходи та неостесаний граніт використовували для фундаменту будинку та кладки печі. Добування граніту у великих розмірах здійснювали при умові можливості транспортування його водою, або залізницею, що значно було дорожче. В місцях, де граніт був далеко від шляхів сполучення його розробляли для власних потреб. Добування та обробку граніту здійснювали підприємці, які наймали іноземних майстрів – переважно італійців, що мали знання та володіли навиками гірничодобувних робіт. Місцеве населення в основному залучали для виконання важких робіт. Із часом тамтешні майстри оволоділи певними технічними прийомами обробки граніту та почали виробляти різні гранітні вироби. На межі XIX-XX ст. місцеві майстри наймалися на роботу до підприємця отримували платню поденно, або за вироблену продукцію. Розмір оплати залежав від попиту на продукцію, та в різні роки становив від 1руб. до 1руб. 20 коп.

Роботи із добування вапняку не вимагали попередньої підготовки, тому населення не користувалося технічними вказівками іноземних майстрів, і працювало самостійно. Розмір видобутку каменю залежав від попиту на нього, що в свою чергу впливало на ціну вапняка. За звичай сажень вапняка взимку коштував від 3 до 4-х руб., влітку 5-9 руб., а коли зростав попит на камінь, ціна зростала до 22 рублів. Іноді заробіток каменяра був таким малим, що він не міг відшкодувати витрати на робочий інструмент і харчі. Вапняк у вигляді тесаного й пиляного каменю та необробленого (дикарь) головним чином використовували на зведення споруд. Із окремих видів вапняка майстри виготовляли хрести, гармані котки, димоходи, корита та інші вироби. Їх виготовлення було доволі простою справою та не вимагало від виробників особливих вмінь і навиків. Маючи сокиру, пилку та долото, каменотеси виготовляли вироби із вапняку як для себе, так і для продажу. Ціни на вироблену продукцію та витрата часу на її виготовлення були такими: гранітна тротуарна тумба коштувала – 70-90 коп., її виготовляли 1день, плита – від 80 коп. до 1 руб., і затрачували 2 дні; 4 дні йшло на виготовлення гарманного котка, що коштував 6-7 руб.; за 5 днів витесували хрест вартістю 7-8 руб. На вироби із вапняку часу ви-

трачали значно менше та й ціни були нижчими. Коток коштував 2-2,5 руб., і витрачали на виготовлення 2 дні; для димової труби необхідно було 3 дні, і вартість її становила 3 руб.; у залежності від різновиду хреста, його виготовляли до 3-х днів і ціна становила від 1 до 8 рублів [6, с. 97-98].

Заробіток каменярів, що добували камінь-дикарь, теж залежав від багатьох складових: як глибоко залягав камінь, чи була потреба в зведенні кар'єра, наскільки ризиковим для життя був видобуток каменю. Для того, щоб заготовити один сажень такого каменю, витрачали від 2-3-х до 10-ти днів. Ціна добутого каменю на місці була від 1 до 9-ти руб. за сажень. Камінь добували за допомогою ломів, бурів, клинів і молотів.

Заготівля каменю велася тільки в ті періоди, коли в ньому була потреба. В 70-80-ті роки XIX ст. із каменоломень Ананьївського та Єлисаветградського повітів граніт вивозили досить далеко – до Одеси, Полтави, Харкова, Миколаєва, Єлисаветграда. Базавлуцький граніт Херсонського повіту сплавлявся до Херсона й далі. Тесаний камінь із м. Нова Одеса та с. Димівка по річці Південний Буг доставляли до Миколаєва. Земські повітові управи щорічно замовляли каменярам вапняк для будівництва громадських споруд у містах та для спорудження в селах приміщень для земських шкіл, лікарень, храмів, і зведення мостів.

У межах Гранітно-степового Побужжя в минулому добре відомими серед місцевого населення були каменоломні с. Олександрівка поблизу ріки Південний Буг. Саме там добували дрібнозернистий граніт, що був зручний для обробки та шліфування, який потім сплавляли по річці до інших міст і селищ губернії. Громада с. Олександрівка здавала каменоломні орендарю, який, в свою чергу, передавав їх майстрам. На початку XX ст. всіма роботами в каменоломнях с. Олександрівка керував швед І. П. Фасберг, який наймав для добування каменю 30-60 робітників у залежності від розміру замовлення. Крім Фасберга, в селі було багато селян, що займалися цим промислом самостійно. Майстри купували камінь у Фасберга та виготовляли катки для гарманів, могильні плити та піраміди для пам'ятників [4, с. 38]. Відомим майстром, що займався шліфуванням граніту для пам'ятників, був німець І. І. Швейгер. Свої вироби він продавав у Миколаєві та інших містах

[3, арк. 7]. Серед селян гарно шліфував камінь А. Берекул, але, не маючи можливостей транспортувати свої вироби, продавав їх посередникам. На початку ХХ ст. Олександрівські каменоломні за рік давали прибуток у розмірі 100 тис. рублів.

В результаті дослідження та аналізу зібраних статистичних даних відносно розвитку ремесел і промислів Херсонської губернії виявлено, що найбільше каменоломень мав Олександрійський повіт – 35, де працювали 500 робітників. У Єлисаветградському й Ананьївському повітах, до яких входила територія Гранітно-степового Побужжя, пунктів, де добували камінь, відповідно було 28 та 22. Загальне число каменярів – 670. Особливо виділявся Єлисаветградський повіт. Обробкою каменю в цьому повіті займалися 337 осіб. Спеціальності добувати камінь (як граніт, так і вапняк) ніхто не вчив, навички майстри здобували в процесі роботи. Серед виробів каменотесів, які збереглися до сьогодні, найбільше козацьких кам'яних хрестів, а це і є свідченням того, що промиселу цього району існував здавна. Археологічні розвідувальні роботи, що були проведені в 1996 році на території Доманівського та частково Первомайського районів Миколаївської області, виявили значну кількість кам'яних козацьких хрестів, які переважно відносяться до I-ої половини ХІХ століття, що потребують більш детального вивчення в перспективі.

Таким чином можемо зробити наступний висновок про те, що незважаючи на важкі умови праці, каменотесний промисел був поширений серед населення Гранітно-степового Побужжя, існував із давнини, і в різні часи давав приробіток жителям краю, які зберігали та передавали досвід каменотесної справи із покоління в покоління.

*Волос Ольга*

## **КАМЕНОТЕСНИЙ ПРОМИСЕЛ ГРАНИТНО-СТЕПНОГО ПОБУЖЖЬЯ (ПОСЛЕДНЯ ТРЕТЬ ХІХ – НАЧАЛО ХХ ВВ.)**

*На основі архивних і історических джерел проаналізовано стан розвитку каменотесного промисла в межах унікального району – Гранітно-степного Побужжя – в період по-*

следней трети XIX – начала XX века, а также обращено внимание на исторический центр добычи и обработки различных пород камня.

*Ключевые слова:* каменотесный промысел, ремесло, гранит, известняк, каменные изделия, Гранитно-степное Побужье.

*Volos Olga*

## **STONE CHIPPING CRAFTS IN GRANITE AND STEPPE BUG REGION (END OF XIX-BEGINNING OF XX CENTURY)**

*We analyzed the progress in development of stone chipping crafts within the unique region of granite and steppe Bug region during the period from end of XIX century – beginning of XX century and specified the historical centers of extraction and treatment of different types of stones, on the ground of archives and historical sources.*

*Keywords:* stone chipping crafts, handicraft, granite, limestone, stone goods, granite and steppe Bug region.

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

1. Гранітно-степове Побужжя // Заповідні місця Миколаївщини: фотоальбом / за ред. О. М. Гаркуші; текст В. Ю. Пучкова; фото В. М. Андрієвського, О. О. Кремка. – Київ: Комп'ютерні системи, 2002. – 106 с.: ілюстр.
2. Державний архів Миколаївської області. – Ф. 14. – Оп. 1. – Спр. 111.
3. Державний архів Миколаївської області. – Ф. 216. – Оп. 1. – Спр. 2970
4. Общий отчет Елисаветградской уездной земской управы за 1902 год. – Елисаветград: Лито-типография Бр. Шполянских, 1903. – 274 с.
5. Опыт программы для этнографического изучения Херсонской губернии // Сборник Херсонского земства. – Херсон, 1889. – № 3. – 206 с.
6. Ремесла та промысли Херсонской губернии/ Сост. Ф. А. Василевский. – Херсон: Издание Херсонской губернской земской управы, 1905. – 145 с.



7. Труды комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. Вып. VIII. – СПб.: Типография В. Киришбаума, 1882. – 423 с.

Головко Олександр

УДК 394:634.8(477.44)

## **ВИНОРОБСТВО НА ПОДІЛЬСЬКОМУ ПОБЕРЕЖЖІ ДНІСТРА: РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА БЕССАРАБСЬКИЙ ВПЛИВ**

*Дана стаття присвячена вивченню виноробства як традиційного заняття мешканців подільського побережжя Дністра. Дослідження ґрунтується на польових матеріалах, архівних, речових джерелах, та даних, отриманих іншими дослідниками. Основна увага приділяється відстеженню регіональної специфіки заняття крізь призму українсько-молдовських господарських контактів, опису технології виготовлення вина, ринків його збуту та використання у обрядовій культурі.*

*Ключові слова: українсько-молдовське пограниччя, виноробство, господарські контакти, подільське побережжя Дністра.*

Середнє Придністров'я є зоною тісних українсько-молдовських етнокультурних взаємозв'язків, що, однак, мало вивчена у сучасній етнологічній науці. У фаховій літературі недостатньо, зокрема, проаналізовані специфіка побуту населення подільського побережжя Дністра та роль обоюсторонніх господарських контактів у її формуванні. Зазначені проблеми є досить актуальними, оскільки їхнє наукове вирішення сприятиме формуванню цілісного погляду на життєдіяльність мешканців пограниччя.

Метою статті є вивчення виноробства як традиційного заняття мешканців подільського побережжя Дністра, визначення його ролі у системі життєзабезпечення регіону, а також відстеження впливу на розвиток галузі господарських контактів із Бессарабією.

Основними завданнями дослідження є: охарактеризувати історіографію проблеми та використані типи джерел, розглянути

деякі статистичні відомості про розвиток виноградарства і виноробства впродовж кінця ХІХ – початку ХХІ ст., розкрити технологію виробництва вина, умови його зберігання, шляхи реалізації, використання у звичаєво-обрядовій культурі, узагальнити отримані дані та визначити перспективні напрямки подальших досліджень.

Вивчення специфіки виноградарства та виноробства південно-східного Поділля розпочалося наприкінці ХІХ ст. із історико-статистичних розвідок В. Гульдмана [2]. У них автор навів стислі відомості про розвиток галузі у селах Могилівського, Ямпільського, Ольгопільського та Балтського повітів: про кількість посаджених кущів винограду, об'єми виробництва вина, його ціну та якість тощо. Ґрунтовніші дані про площу насаджень за повітами, сортовий матеріал, особливості закладення та обробітку виноградників, способи зберігання та шляхи реалізації продукції були вміщені у виданій М. Балласом шеститомній узагальнюючій праці «Виноробство у Росії» (1895-1903 рр.), де Подільська губернія представлена окремим розділом п'ятого тому [1].

На початку ХХ ст. локальні особливості виноробства були охарактеризовані співробітниками Подільського єпархіального історико-статистичного комітету під час збору інформації щодо приходів та церков губернії. Зокрема, місцеві дописувачі зафіксували специфіку вирощування винограду та його переробки у населених пунктах Ольгопільського повіту [14].

У радянський час подільське виноробство у науковій літературі практично не розглядалося. Деякі відомості про розвиток галузі містять архівні матеріали, зокрема дані обстеження виноградників, яке було здійснене Могилів-Подільським окружним земельним відділом у 1927-1928 рр. Вони відображають інформацію про вирощування винограду та особливості його переробки у північно-східних населених пунктах [13].

Подальшого вивчення у радянській історіографії виноробство Подільського Придністров'я набуло лише наприкінці 1970-х рр. У монографії молдовського етнографа М. Демченка «Виноградарство та виноробство Молдови у ХІХ – початку ХХ ст.» поряд із основними даними про господарську специфіку Бессарабії, у

якості порівняльного матеріалу наводяться факти про особливості галузі на суміжних територіях, у т. ч. на подільському побережжі Дністра. Автор фіксує побутування серед українців та молдован краю подібних агротехнічних процедур, інструментів, хімічних засобів захисту лози від шкідників, способів виробництва вина та умов його зберігання тощо [3].

У сучасній історіографії вказане питання стисло розглядає В. Тучинський. Вивчаючи господарські заняття, матеріальну та духовну культуру молдован півдня України, дослідник характеризує особливості виноробства у населених пунктах Ямпільського та Ольгопільського повітів Подільської губернії, де проживав великий відсоток східнороманського населення [16]. Важливі дані про виноробство у колишньому Балтському повіті наводить В. Кожухар. При розгляді специфіки матеріальної культури та господарства населення с. Воронково (нині – Рибницького району невизнаної Придністровської Молдовської республіки), автор фіксує способи переробки винограду, а також описує необхідне для виготовлення та зберігання вина господарське начиння [12].

В основу даної публікації покладені власні польові записи автора, зібрані під час етнографічних експедицій 2013-2014 рр. у Могилів-Подільському, Ямпільському та Піщанському районах Вінницької області. Важливими джерелами дослідження, окрім усних свідчень, стали речові зразки дробилок, виноградних пресів, бочок і кадок, виявлені нами у господарствах інформантів. Серед використаних архівних джерел важливу інформацію знаходимо у даних сільськогосподарської статистики кін. ХІХ - поч. ХХ ст., анкетах обстеження виноградників 1920-х рр., що зберігаються у фондах Державного архіву Вінницької області [13].

Появу перших виноградників у придністровських повітах Поділля пов'язують із ініціативою князя П. Вітгенштейна вирощувати виноград на власних землях у мм. Могилів-Подільський, Кам'янка та довколишніх селах. Для догляду поміщицьких насаджень у 1830-х рр. було залучено іноземних (німецьких та французьких) спеціалістів, досвід яких перейняли місцеві селяни.

Перші фіксації аграрних показників галузі здійснено В. Гульдманом наприкінці ХІХ ст. Зокрема, на подільському

побережжі Дністра нараховувалося близько 320 десятин (350 га) виноградників, що розмішувалися переважно на селянських присадибних ділянках та непридатних для хліборобства землях (ярах, кам'янистих пагорбах). У 1887 р. із виноградних насаджень Могилівського, Ямпільського та Ольгопільського повітів було отримано 18550 відер вина [2, с. 153]. Впродовж кінця ХІХ – початку ХХ ст. врожай винограду суттєво постраждав від філоксери (шкідника винограду), що проникла у регіон разом із сортовим матеріалом із Бессарабії. Станом на 1902 р. виноградники Ямпільського повіту дали лише 2800 відер вина, що майже у 4 рази менше, ніж у 1887 р. [15].

Із 1920-х рр. починається активне відновлення насаджень, спричинене усвідомленням місцевим селянством прибутковості їхнього утримання. Крім того, старі сорти винограду були замінені на філоксеростійкі. Тільки у с. Велика Кісниця впродовж 1920-1927 рр. було висаджено 132,75 десятин (145 га) виноградників, а врожайність з однієї десятини у містечку Яруга станом на 1926 р. складала 420 пуд (6720 кг) винограду [13, арк. 62зв, 65зв]. Втім, протягом 1930-1940-х рр. подільське виноградарство пережило черговий спад. Однією із головних причин цього стало розкуркулення, що торкнулося здібних господарів-виноградарів, які впроваджували ефективніші методи закладання та догляду виноградників (терасування ділянок, підведення до них води, шпалерну підв'язку лози тощо).

У повоєнний період місцеве виноградарство та виноробство стали прерогативою місцевих колгоспів. Насамперед, такі колективні господарства створювались у колишніх виноградарських центрах (сс. Цекинівка, Суботівка, Біла, Михайлівка та ін.). За свідченнями респондентів, майже у кожному колгоспі були винні льохи, де вироблялося та зберігалось по декілька тонн вина. Готовий продукт вивозився до найближчих спиртозаводів або ж транспортувався залізницею углиб СРСР. Кінець колективного виноградарства поклала антиалкогольна кампанія 1980-х рр., коли колгоспи були вимушені вирубувати власні насадження. У наш час спостерігається тенденція до відновлення присадибного виноградарства та виноробства у регіоні, а задля збереження специфіки галузі

був створений спеціалізований музей у с. Суботівка Могилів-Подільського району.

Оскільки Подільсько-Бессарабське пограниччя є зоною етнокультурної взаємодії, то вагому роль у специфіці місцевого виноградарства відігравали господарські контакти українців із молдованами. Якщо у середині XIX ст. поміщики краю завозили на свої виноградники культурні сорти із Європи, то ринком посадкового матеріалу для селян аж до 1920-х рр. залишалось правобережжя Дністра із його «бессарабськими» аналогами. Від жителів сусіднього регіону, що давно займався виноградарством, подоляни переймали досвід закладення виноградників методом плантажу, способи посадки лози (ямками та рівчаками), терасування та облаштування водопостачання ділянок, там же купували інгредієнти для бордоської речовини, реманент для переробки ягід на вино (дробилки та преси), збували продукцію виноробства. Впровадженню виноградарства і виноробства у повсякденне життя населення регіону та перетворенню їх у традиційні заняття сприяли також компактне проживання молдован у деяких селах Подільського Придністров'я, а також міжетнічні шлюби.

Після короткого історичного екскурсу про розвиток галузі перейдемо до особливостей виноробства у господарствах Подільського Придністров'я. Як і в інших виноградарських регіонах, місцеве виробництво вина проходило декілька етапів. Першим із них був збір винограду, що зазвичай відбувався на початку осені. За фіксаціями Демченка [3, с. 71], у Бессарабії та на Поділлі грона винограду зривали руками або зрізали садовими ножицями у спеціальні плетені кошики (у молдован – «кош», «корзинке») чи дерев'яні ящики. Якщо у кінці XIX ст. поширеним залишалось ручне обривання урожаю зі значними втратами ягід, то більш економічне зрізання садовими ножицями увійшло у побут населення із 1920-х рр.

Виноградарі придністровських сіл Поділля, як і молдовани Бессарабії, наприкінці XIX ст. виготовляли вина із «бессарабських» сортів винограду, а впродовж XX ст. – із поширених з Європи столових та винних сортів, зокрема «Аліготе», «Шасла», «Ізабелла», «Бако» тощо [8]. Згідно зі спостереженнями М. Балласа у 1890-х рр.,

під час збору винограду досить часто змішувалися різні сорти, що спричиняло низьку якість отриманого вина [1, с. 310]. Як згадують респонденти, розподіл ягід відповідно до сортового матеріалу став господарською практикою на рубежі 1920-1930-х рр. Наприклад, у містечку Яруга під час збору урожаю «білий [виноград] окремо ставили, а окремо червоний» [9]. Тип вин залежав від відповідного посадкового матеріалу: «аліготе – то було біле вино. Червоне, це щоб отримати саме червоне, як кров, вино, енларшад був, він схожий до французького бордо. Рожеве вино було, це теж французький сорт був» [5].

Наступним етапом після збору ягід було роздроблення або роздавлення винограду. У кінці XIX ст. – на початку XX ст. як молдовани, так і українці Середнього Придністров'я роздушували ягоди ногами у спеціальних кам'яних давильнях [3, с. 79]. Про це свідчать зафіксовані співробітниками Подільського єпархіального історико-статистичного комітету камені-«точила» із жолобами у с. Садківці Могилівського повіту, на яких ногами вижималось виноградне сусло [14, с. 697], а також польові матеріали В. Кожухаря про цей спосіб у колишньому Балтському повіті [12, с. 47].

У поміщицьких господарствах Бессарабії та подільського побережжя Дністра у вказаний період з'явилися перші ручні дробилки, що значно покращили процес роздавлення. Невдовзі подібна техніка увійшла в ужиток місцевих селян, зокрема широкого використання набула саморобна дробилка із горизонтально розміщеним давильним пристроєм. Вона являла собою дерев'яну раму, посередині якої розміщувалися два дерев'яних валика, сполучених металевими шестернями, що за допомогою спеціальної ручки збоку приводилися у рух. Впродовж радянського періоду дерев'яні валики були замінені чавунними із жолобками, що покращило роздавлення ягід. У такому вигляді фіксуємо дробилки у господарствах інформантів-виноробів і зараз.

Відділений від твердих решток винограду сік переливали у спеціальні резервуари для бродіння – кадки (рідше – у бочки). Кадка (у молдован – «каде») – дерев'яна посудина великого об'єму, що мала усічено-конічну форму, тобто розширювалася від основи доверху. Як зазначають респонденти, у селах Подільського Придністров'я

«робили бочки, в яких грає вино, тобто бродить, називалися кадки. Найбільше десь порядку тисячі літрів, десь сто двацять відер, но то була кадка. Значіт, кадка відлічаєця від звичайної діжки тим, що в діжки два дна, а то нагадувало велике відро» [5]. Якщо подільські селяни-виноградарі використовували кадки місткістю до тонни, то місцеві колгоспи садівничо-виноградарського профілю – удвічі-втричі більші посудини: «одна [кадка] була, ми на неї казали «мама» – три тоні, шо в нії заробляли вино» [8].

За свідченнями інформантів, зливаючи виноградний сік у кадки, місцеві винороби розводили його водою із цукром: «ми добавляли води, бо без води воно не годиця, воно дуже кисле. Ми ставили два з половиною кіла сахара на відро води теплої, заливали туди там трохи води, і воно там грало» [9]. У селах подільської придністровської смуги, наприклад у с. Воронково нині Рибницького району незвіданої ПМР, такій рідині давали можливість перебродити 10-15 діб [12, с. 47].

Тверді рештки винограду піддавалися додатковому пресуванню. Для цього використовували спеціальні гвинтові преси. Прес (у молдован – «тяск») складався із чавунного гвинта та гайки, переважно заводського виробництва, дерев'яної корзини із двох частин (що з'єднувалися металевими застібками), дерев'яної давильної пластини та ручки на верхньому кінці гвинта. Цей механізм розміщувався на круглому піддоні, що мав вигляд полумиска, всередині якого залишався спресований матеріал. Принцип дії пристрою був наступним: за допомогою обертального руху ручки дерев'яна пресуюча частина тиснула на виноградну мезгу, а отриманий у результаті сік стікав завдяки спеціальному рівчаку у підкладений посуд.

У регіоні Середнього Придністров'я поширення набули преси двох видів – із зафіксованою пресуючою частиною та з рухомою. Як зазначає М. Демченко, у Бессарабії побутував перший варіант [3, с. 98], у якому гвинт розміщувався над корзиною за допомогою додаткової дерев'яної конструкції, а давильна пластина була прикріплена на нижньому його кінці. Натомість, наші польові матеріали свідчать про широке використання подільськими виноробами другого різновиду пресу, давильний елемент якого був прикріплений до гайки, що при обертанні ручки зміщувалася по різьбі гвинта вниз. Такі преси досі використовуються у деяких

населених пунктах регіону, наприклад у с. Грабарівка Піщанського району [10].

Отриманий у процесі пресування виноградний сік зливали у кадку до загальної маси рідини, що бродила, або ж вміщували в окремі посудини, де утворювалося вино гіршої якості. Цими процедурами закінчувалося власне виробництво вина.

Далі розглянемо умови зберігання вина та способи відбору необхідної його кількості у місцевих присадибних господарствах. Готове вино переливали у дубові бочки різного літражу (найчастіше – 500-600 л), герметично закривали їх та зберігали у погребях. Зі спогадів інформантки про господарство своїх батьків: «у нас був свій такий погріб, можна сказати, склеп, то там у ньому такі вікна були всередині, і він [батько] там саме краще вино закупорював там, засмольовав і тримав на велике свято» [4]. Напередодні певних сімейних чи календарних урочистостей необхідний літраж вина зціджувався у скляні бутлі або карафки за допомогою спеціально прилаштованих у бочках краників або спеціального шлангу: «шланг собі заделав широкий, маленьку другу дирку, та й запустив туди шланг, щоб [бочку] не відкривати» [8], «а потім брали, вже коли напор падав, то й ковшиком, відром брали» [5].

Винні погреби існували у 1950-1980-х рр. і в колективних господарствах садівничо-виноградарського профілю, зокрема у сс. Козлів, Кременне, Суботівка, Яруга Могилів-Подільського; Оксанівка, Пороги Ямпільського та Студена, Кукули Піщанського районів. Наприклад, у колгоспі с. Суботівка, згідно з описом респондентів, «був погріб з вином, одно відділення таке велике, як оце тако квадрат, повне, в три яруси бочки були там, друге відділення було наверху, де робили [вино], тоже повне було» [8]. Як у присадибних господарствах, так і в колективних вино зберігалося у дубових бочках. «Йомкості були і п'ятісотки, і до тисчі, в общім, до тонни, такі були, да, до тонни. Ну, в основному, п'ятісотки були, більшість» [6]. У виноградарських господарствах Молдовської РСР крім погребів, вино зберігалося і в спеціальних цементних ямах. Зокрема, наші польові матеріали засвідчили використання таких резервуарів у деяких колгоспах Подільського Придністров'я [7].

Для ремонту та обслуговування матеріальної бази виноробства майже при кожному колгоспі існували бондарні, де лагодили



пошкоджені бочки, кадки, діжки тощо. Так, у с. Яруга «боднарня була при колгоспі для чого, щоб потом, еслі в тій бочці клепка лопнула там, чи ше від удару, вдарив десь чи кинув, вона лопнула – її замінити» [6]. Оскільки у регіоні було мало деревини з твердих порід, то сировину для бочок, як і готову тару, завозили переважно з інших місцевостей.

Кількість та ціна реалізованої продукції виноробства впродовж досліджуваного періоду була різною. Ці показники залежали від географії збуту вина, а також від типів господарств (присадибних чи колективних), що його постачали. Наприклад, станом на 1892 р. низькоякісне «бессарабське» вино із подільських присадибних виноградників продавалося досить дешево – від 0,7 до 1,5 крб за відро [16, с. 120], і вивозилося тільки у найближчі повітові центри. Подібна тенденція спостерігалася і у 1927-1928 рр., коли вино господарів-односібників збувалося на ринках мм. Могилів-Подільський, Ямпіль, Томашпіль, Тульчин, Кам'янка, тобто у зоні 30-50 верст (35-55 км) від місця виготовлення [13, арк. 92зв].

У 1950-1980-х рр., у часи колгоспного виноградарства, продукція реалізувалася у значно більших об'ємах і на більш віддалені ринки. Вино, виготовлене у колгоспах, продавалося в інші регіони Радянського Союзу кількома шляхами, насамперед у формі безпосереднього вивозу готового продукту залізницею (зокрема, через станцію Могилів-Подільський): «бочками возили на Могильов, тудя, а в Могильові грузили на поїзд, на платформи, там всьо то діло, і возили аж кудя – в Росію возили, аж тудя на Север, ну а там реалізували» [6]. Інший спосіб полягав у постачанні виноматеріалів на розташовані неподалік винзаводи: «везли в Сороки, у Молдавію, там здавали його на завод, це вино, ну там шо вони робили, коньяк з нього чи шо» [11]. Головними експортерами продукції із Подільського Придністров'я в інші місцевості СРСР були два колгоспи із с. Яруга (єврейський та український), що виготовляли і збували по двісті-триста тонн вина, за шо отримали у 1960-1970-х роках мільйонні прибутки [6].

Крім продажу продукції та її постачання до винзаводів, місцевими селянами велася дрібна торгівля вином. Вона відбувалася і вдома («хто хтів – продавали, а то – для себе щоб було») [9], і на місцевому

ринку. Як згадують респонденти, «на базарі стояли лавки, в тому числі лавка, де продавали вино». За радянського часу 1 л вина із тамтешніх виноградників коштував від 0,5 до 1 крб. [5]. У наш час реалізація вина із приватних присадибних виноградників відбувається аналогічно – шляхом домашнього продажу.

Вино для мешканців регіону було не лише способом отримання прибутку, а й важливою продукцією суто домашньому вжитку. Воно досить міцно закріпилося у повсякденних практиках населення, оскільки користується усталеним попитом при організації сімейних обрядів та календарних урочистостей. Насамперед, як в українців, так і в молдован вино є неодмінним атрибутом частування гостей на весіллі, ритуальним напоєм для вшановування померлих у поминальній обрядовості, пригощанням для гурту колядників під час різдвяних свят, засобом втамування спраги під час збору урожаю у літню спеку тощо.

Проаналізований матеріал дозволяє зробити наступні висновки.

1. Виноробство на подільському побережжі Дністра є господарським заняттям, яким місцеві жителі займаються уже майже 200 років і вважають його традиційним для регіону. Свідченням цьому є факт, що попри занепад колгоспного господарювання, у наш час виробництво вина активно відроджується, зокрема в сс. Яруга, Суботівка, Біла, Михайлівка, Цекинівка та ін.

2. Специфіка виноробства у регіоні визначається українсько-молдовськими господарськими контактами, міжетнічною шлюбністю, через яку закріплювався досвід заняття, близькістю Бессарабії як ринку купівлі необхідного сортового матеріалу та реманенту, а також її підприємств як покупців винопродукції з господарств Подільського Придністров'я.

Отже, специфіка виноробства у селах подільського побережжя Дністра вимагає подальших спеціальних досліджень, оскільки наразі не проаналізована історія розвитку цього заняття, не зафіксовані локальні його особливості в окремих населених пунктах тощо. Розгляд цих перспективних напрямків сприятиме збагаченню знань про регіон, дозволить віднайти супутні речові зразки і поповнити ними місцеві музейні колекції, а також створити наукову базу для місцевих краєзнавців, організаторів туризму, що розвиватимуть виноробство як атракційний ресурс.

## **ВИНОДЕЛИЕ НА ПОДОЛЬСКОМ ПОБЕРЕЖЬЕ ДНЕСТРА: РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И БЕССАРАБСКОЕ ВЛИЯНИЕ**

*Данная статья посвящена изучению виноделия как традиционного занятия жителей подольского побережья Днестра. Исследование основывается на полевых материалах, архивных, вещественных источниках и данных, полученных другими исследователями. Основное внимание уделяется отслеживанию региональной специфики занятия сквозь призму украинско-молдавских хозяйственных контактов, описания технологии изготовления вина, рынков его сбыта и использования в обрядовой культуре.*

*Ключевые слова: украинско-молдавское пограничье, виноделие, хозяйственные контакты, подольское побережье Днестра.*

*Holovko Oleksandr*

## **WINEMAKING ON THE PODOLIAN COAST OF DNIESTER: REGIONAL FEATURES AND THE IMPACT OF BESSARABIA**

*This paper deals with the investigation of the winemaking as traditional trade of residents of the Podolian Coast of Dniester. The study is based on field materials, archival, material sources and data obtained by other researchers. Main attention is paid to monitoring regional features of trade through the prism of the Ukrainian-Moldovan household contacts, determining techniques manufacturing of wine, its markets and using in the ritual culture.*

*Key words: Ukrainian-Moldovan borderlands, winemaking, household contacts, the Podolian Coast of Dniester.*

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

1. Баллас М. К. Виноделие в России / Михаил Константинович Баллас. – СПб: Издание департамента земледелия, 1899. –

- 465 с. – (Часть 5: Южная Россия (Бессарабия, Херсонская, Подольская и Екатеринославская губернии).
2. Гульдман В. К. Подольская губерния. Опыт географическо-статистического описания / Виктор Карлович Гульдман. – Каменец-Подольск, 1889. – 414 с.
  3. Демченко Н.А. Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX - начале XX в. ( Историко-этнографическое исследование) / Отв. ред. М.А. Пелях. – Кишинев: Штиинца, 1978. – 144 с.
  4. Записав О. Головка 11 липня 2013 р. у с. Серебряя Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Тягульської Лідії Олексіївни, 1922 р. н.
  5. Записав О. Головка 21 серпня 2013 р. у с. Яруга Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Короленка Володимира Миколайовича, 1950 р. н.
  6. Записав О. Головка 21 серпня 2013 р. у с. Яруга Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Калініченка Михайла Дмитровича, 1934 р. н.
  7. Записав О. Головка 21 травня 2014 р. у с. Садківці Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Малай Катерини Сергіївни, 1936 р. н.
  8. Записав О. Головка 22 травня 2014 р. у с. Суботівка Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Гервазієва Федора Івановича, 1931 р. н.
  9. Записав О. Головка 23 травня 2014 р. у с. Немія Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Хібовської Ліді Федорівни, 1935 р. н.
  10. Записав О. Головка 8 липня 2014 р. у с. Грабарівка Піщанського р-ну Вінницької обл. від Грабарівського Федора Дмитровича, 1930 р. н.
  11. Записав О. Головка 8 липня 2014 р. у с. Трибусівка Піщанського р-ну Вінницької обл. від Муляра Феодосія Захаровича, 1933 р. н.
  12. Кожухар В. Г. Матеріальна культура і господарство українців та їх відображення у говірці села Воронкове / В. Г. Кожухар, К. С. Кожухар // Українці Придністров'я

- (Матеріали етнографічних досліджень). – Одеса: Гермес, 2005. – С. 43-82.
13. Могилев-Подольский окрземотдел. Сведения о количестве дворов и состоянии виноградарства. 1927-28 pp. // Державний архів Вінницької області. – Ф. Р-435. – Оп. 1. – Спр. 38. – 150 арк.
  14. Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета: Приходы и церкви Подольской епархии под ред. Е. И. Сецинского. – Каменец-Подольский, 1901. – Вып. 9. – 1267 с.
  15. Тутковский П. А. Ямполь, город [Электронный ресурс] / Павел Аполлонович Тутковский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона – Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Ямполь,\\_город](https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Ямполь,_город).
  16. Тучинський В. А. Молдавани Півдня України з найдавніших часів до початку ХХ ст. / Віталій Анатолійович Тучинський. – Вінниця: О. Власюк, 2007. – 220 с.

*Каранькова Тацяна*

УДК 393.9(=161.3):398.91

## **ТРАДЫЦЫІ ПАХАВАЛЬНАЙ АБРАДНАСЦІ Ў ПРЫКАЗКАХ І ПРЫМАЎКАХ БЕЛАРУСАЎ**

*У статті проаналізовані прислів'я і приказки, пов'язані з похоронною обрядовістю білорусів, розглянуті народні вірування.*

*Ключові слова: родинна обрядовість, похоронна обрядовість, похорони, прислів'я, приказка, голосіння.*

Прыказкі і прымаўкі займаюць у беларускай вусна-паэтычнай творчасці адметнае месца, таму што вылучаюцца багаццем жыццёвага зместу і заключаюць у сабе вялікі пазнавальны, ідэйна-выхаваўчы і эстэтычны патэнцыял. У тэкстах прыказак і прымавак знайшлі адлюстраванне народныя ўяўленні не толькі пра сусвет, прыроду і чалавека, расліны і жывёл, шчасце і няшчасце, лёс і

долю, дабро і зло, але і вераванні, звязаныя з сямейнай абраднасцю. Прааналізуем прыказкі і прымаўкі, у якіх асэнсаваны перажыванні ў сувязі са стратай блізкага чалавека, занатаваны адносіны людзей да пахавальнай цырымоніі. Адзначым, што даследаваннем пахавальнай абраднасці ў розныя часы займалася шмат даследчыкаў.

У прадмове да акадэмічнага тома “Пахаванні. Памінкі. Галашэнні” (Мн., 1986 г.) У. А. Васілевіч прадставіў гістарыяграфію збірання і вывучэння пахавальных абрадаў і звычаяў. Аўтар называе асноўныя працы даследчыкаў XIX ст., у прыватнасці пахаванне і памінкі дэталёва былі запісаны і праналізаваны этнографам і фалькларыстам П. М. Шпілеўскім. Немалаважнае значэнне ў характарыстыцы з’яў пахавальнай абраднасці належыць П. В. Шэйну, які выдаў зборнік “Беларускія народныя песні”, дзе непасрэдна на беларускім матэрыяле прадстаўлены этнаграфічныя апісанні пахавальных абрадаў і змешчаны тэксты галашэнняў. Запісы звестак па пахавальнай абраднасці можна знайсці і ў працах М. Я. Нікіфароўскага “*Простанародныя прыкметы і павер’і, прымхлівыя абрады і звычаі, легендарныя паданні пра асобы і мясіны*”, “*Нарысы простанароднага жыцця-быцця ў Віцебскай Беларусі і апісанне прадметаў ужытку (Этнаграфічныя звесткі)*”. Праблемамі вывучэння пахавальнай абраднасці займаліся наступныя беларускія фалькларысты: А. С. Фядосік (“Беларуская сямейна-абрадавая паэзія”), У. М. Сысоў (“Беларуская пахавальная абраднасць: Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння”) і інш. [1]. Заўважым, што асобных даследаванняў, у якіх бы вялася гаворка пра традыцыі пахавальнай абраднасці ў малых фальклорных жанрах не дастаткова.

Пахавальныя абрады і звычаі, складваючыся на працягу шматлікіх стагоддзяў, увабралі ў сябе прымхі і забабоны, міфалагічныя і рэлігійныя ўяўленні людзей, якія абумоўлены развіццём грамадства, навукі і культуры. Варта адзначыць, што бытуе невялікая колькасць прыказак і прымавак, прысвечаных асэнсаванню ў народных вераваннях асобных з’яў, звязаных з пахавальнай абраднасцю. Засяродзім увагу на тэкстах прыказак і прымавак, у якіх знайшлі адлюстраванне адносіны да памерлых, увасобленыя ў розных структурных кампанентах пахавальнага абраду.

У прыказках і прымаўках трапна характарызуецца кожны з відаў сямейнай абраднасці: “Свадзьба слаўна песнямі, хаўтуры – вытніцамі” [2, с. 144], “Жанюся – весялюся, памінаю – сваю кішку набіваю” [2, с. 145]. Дадзеныя прыказкі падкрэсліваюць спецыфічнасць кожнага з адзначаных відаў сямейнай абраднасці (вяселле і пахаванне).

Пахавальна-памінальная абраднасць беларусаў займае выключнае месца ў традыцыйнай народнай культуры. Паводле ўяўленняў беларусаў, пахаванне – гэта “провады чалавека “на той свет”, дзе ён працягвае сваё вечнае існаванне ў выглядзе духа і з’яўляецца апекуном свайго роду і сям’і” [3, с. 56]. Адзначым, што ў структуры беларускай пахавальнай абраднасці можна вылучыць дзве часткі: рытуалы пахавання памерлага і памінальныя дні. У прыказцы: “І родзіцца – клопат, і памрэ – клопат” [2, с. 144] – адлюстраваны клопаты блізкіх людзей з нагоды нараджэння чалавека і яго смерці. Тэкст прыказкі: “Лепей гадаваць, як памінаць” [2, с. 145] – сведчыць аб тым, што, калі нараджаецца чалавек – гэта заўсёды радасць, шчаслівы момант, а калі памірае – гора і слёзы, непапраўны боль. Страту блізкага чалавека цяжка прыняць, таму што пастаянна жывуць у памяці вобразы і моманты з жыцця, якія нагадваюць пра сумесна праведзены з ім час: “Як хто хоча, так па свайму бацьку плача” (“Кожны плача па свайму бацьку, як умее”, “Кожны па-свойму па матцы плача: хто ў кулак, а хто ніяк”) [2, с. 144].

Пахаванне чалавека – даволі сумны і балючы працэс, які пакідае трывожны напамін аб тым, што жыццё вельмі хуткаплыннае, ніхто не ведае, калі, каго і дзе можа напаткаць смерць: “Сколькі не лікаваць, а па смерці гроба не мінаваць” [2, с. 144], “Якое ўміранё, такое і пахаванё” [2, с. 144], “Як прыдзе смерць, кашуля знойдзецца” [2, с. 145], “Што зямлёю пакрыта, няхай будзе забыта” [2, с. 145].

Асаблівая ўвага у час пахавальнага абраду надаецца провадам памерлага на могілкі. Тут вельмі строгія прадпісанні датычаць арганізацыі пахавальнай працэсіі, наперадзе якой павінны ісці чужыя людзі, а родныя – абавязкова за труной. Адзначым, што прыказкі і прымаўкі пра гэты абрадавы этап амаль не зафіксаваны. У тэкстах прыказак і прымавак адлюстраваны некаторыя этапы пахавальнай абраднасці: “Палажылі Саўку на голую лаўку” [2, с. 144], “Прыйшлі: адзін з лапатай, двое з насілкамі” [2, с. 145].

Завяршальная частка пахавальнага абраду суправаджаецца галашэннямі. На думку беларускага даследчыка У. М. Сысова, “беларускія пахавальныя галашэнні ўяўляюць старажытнейшы жанравы пласт у сістэме беларускага фальклору” [4, с. 2]. Галашэнні выконваліся каля труны нябожчыка, калі яго выносілі з хаты, везлі на могілкі, пры развітанні з ім і апусканні труны, а таксама ў час памінак праз 9, 40 дзён, праз 1 год. Гэты імправізаваны жанр прадстаўлены ў прыказках і прымаўках наступным чынам: *“Дзе хаваюць, там і прычытаюць”* [2, с. 144], *“Тагды будзеш плакаць, як стануць пакаць”* [2, с. 144], *“Як няюць, так і адпяваюць”* [2, с. 145], *“Хаўтуры адпелі і клёцкі паелі”* [2, с. 146], *“У вас адпелі, а ў нас ад’елі”* [2, с. 146], *“Адплакалі і адпакалі”* [2, с. 144]. Звычай нашых продкаў патрабавалі ўмення аплакваць нябожчыкаў. Але не ўсе людзі ўмеюць плакаць і галасіць, хоць перажываюць з прычыны гора, а выказаць не могуць. Паводле меркавання У. М. Сысова, “асабліва паважаюць і шануюць тую жанчыну, якая ўмее добра галасіць над памёршым” [4, с. 8], таму ў народзе заўсёды былі прафесійныя “плакальшчыцы”, якіх раней запрашалі на пахаванне, але ў наш час іх роля страцілася.

Пасля пахавання адбываўся памінальны стол, дзе ўсе прысутныя паміналі нябожчыка і гаварылі аб ім толькі добрыя словы: *“Памёр – і памінкі паелі”* [2, с. 146], *“Зямлі – скварка, а людзям – чарка”* [2, с. 146], *“Нават папы на хаўтурах суп ядзяць”* [2, с. 146]. Шэраг традыцыйных рысаў захавалася і ў памінальнай трапезе, якая адбылася ў дзень пахавання. На памінках, як адзначыў М. І. Краўцоў, “прысутнічае душа памерлага” [3, с. 57], а таму для яго на стала ставілі талерку і чарку. Звычайна колькасць страў і іх асартымент на памінальным стане залежыць ад дастатку сям’і. На думку Н. А. Валатоўскай, “у пахавальным абрадзе памінальны стол з’яўляецца настолькі важным, што без яго пахаванне не лічыцца закончаным” [5, с. 33]. Памінальны стол з’яўляецца неабходным кампанентам пахавальнага абраду, таму што абавязкова трэба ўспомніць пра памерлага, ушанаваць памяць аб ім. Памінальная трапеза пачыналася з кануна або куцці: “памінкі заўсёды і па сённяшні дзень пачынаюцца з куцці або кануна. Частаваліся адной ці трыма лыжкамі кануна з агульнай міскі, па чарзе перадаючы



яе адзін аднаму. Стол рабіўся ў адпаведнасці з дастаткам сям’і” [1, с. 28].

Некаторыя варыянты прыказак і прымавак паказваюць на ўзаемаадносінны ў сям’і, якія сведчаць, што паважаць, любіць і берагчы трэба жывых, а пасля смерці чалавеку ўсё роўна, як да яго будуць ставіцца. Дадзеная прыказка: *“Тагды стала тужыць, як на лаўцы ляжыць”* [2, с. 145] – яскрава сведчыць, што клапаціцца аб чалавеку трэба, калі ён жывы, як мага часцей нагадваць пра тое, што ён патрэбны, а калі яго ўжо не стане, то позна казаць гэтыя словы. Тэкст прымаўкі: *“Мёртвым сакалом не ловяць і варон”* [2, с. 145] сведчыць, што калі не стала чалавека, то ніякай карысці не трэба чакаць ад яго. Адносіны паміж мужам і жонкай пасля смерці аднаго з іх апісаны ў наступнай прыказцы: *“І жыў – не любіла, і памёр – не тужыла”* [2, с. 145]. Калі адносіны ў сям’і паміж мужам і жонкай не вельмі добрыя, то і гараваць жанчына будзе не доўга.

Смерць чалавека – заўсёды балючая страга і напамін пра тое, што жыццё больш не будзе працякаць у звычайным кірунку. Смерць не пытае, калі прыходзіць, яна можа забраць чалавека ў любы момант. У прыказках і прымаўках паказаны адносіны чалавека да наступлення смерці: *“Абы паміраў, а дамавіна будзе”* [2, с. 145], *“Не хацеў жыць – хай ляжыць”* [2, с. 145], *“Лепей хаваць у пялёначках, як у вяночках”* [2, с. 145], *“Усе прайшлі праз той ложкак, дзе на гурачцы гаёк”* [2, с. 145].

Некаторыя прыказкі адлюстроўваюць і прыкметы, звязаныя з вераваннямі нашых продкаў пра смерць чалавека: *“Сцяна трэшчыць – мрэнца будзе”* [2, с. 146]. Адзначым, што дадзеная прыказка ўтрымлівае прыкмету, якая можа сведчыць аб надыходзе хуткай смерці. У адным з варыянтаў прыказкі: *“Нябожчык углядаецца, кагось выгледзіць”* [2, с. 146] – ахарактарызаваны момант, калі трэба пільна назіраць за ім, прытрымлівацца ўсіх асноўных правіл. Напрыклад, калі нябожчык паглядзіць каму-небудзь у вочы, то, лічылася, што хутка прыйдзе смерць за гэтым чалавекам. Таму трэба дакладна выконваць асноўныя прадпісанні, звязаныя з пахавальнай абраднасцю.

Прымаўка: *“Паміну душа просіць”* [2, с. 145], сведчыць пра тое, што, калі нябожчык пачынае прыходзіць да жывых у снах, трэба абавязкова схадзіць да яго на могількі.

У малых фальклорных жанрах знайшлі адлюстраванне народныя ўяўленні аб тым, што пра нябожчыкаў трэба гаварыць толькі добра. Калі гаварыць пра нябожчыка дрэнна, то на тым свеце яму будзе неспакойна: “Пра нябожчыка лепш маўчаць” [2, с. 146], “Нябожчыкі ўсе харашы” [2, с. 146], “Пра нябожчыка блага не кажучь” [2, с. 146], “Добраму і памін добры” (“Добраму добрая памяць”, “Добрага добра спамінаць”) [2, с. 146].

Такім чынам, у прыказках і прымаўках беларусаў знайшлі адлюстраванне традыцыі пахавальнай абраднасці, паказана сувязь асобных яе структурных кампанентаў з народнымі вераваннямі.

*Коренькова Татьяна*

## **ТРАДИЦИИ ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ БЕЛОРУСОВ**

*В статье проанализированы пословицы и поговорки, связанные с похоронной обрядностью белорусов, рассмотрены народные верования.*

Ключевые слова: семейная обрядность, похоронная обрядность, похороны, пословица, поговорка, причитания.

*Korenkova Tatyana*

## **THE TRADITION OF FUNERAL RITES IN PROVERBS BELARUSIANS**

*The article analyzes the proverbs and sayings related to the funeral rituals of Belarusians, popular beliefs are studied.*

*Keywords: family rituals, funeral rites, funeral, proverb, saying, laments.*

### **Список використаної літаратуры та джерел**

1. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / Рэд. кал.: А. С. Фядросік і інш.; Укладанне тэкстаў, артыкул і камент. У. А. Васілевіча. – Мн. : Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
2. Прыказкі і прымаўкі: у 2 кн. Кн. 2/ склад. М. Я. Грынблат: рэд. А.С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 616 с.

3. Кравцов Н. И. Русское устное творчество: Учебник для фил. спец. ун-тов / Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин. – М. : Высш. школ, 1983. – 448 с.
4. Сысоў У.М. Беларуская пахавальная абраднасць: Структура абраду, галашэнні, функцыі слова і дзеяння. / У. М. Сысоў. – Мн. : Навука і тэхніка, 1995. – 182 с.
5. Валатоўская Н. А. Беларускія і ўкраінскія найменні абрадавых страў: экстралінгвістычны аспект / Н. А. Валатоўская // Веснік БДУ., Сер. 4., 2008. – № 2. – С. 33.

*Кожолянко Олександр*

УДК 398.3(477.85)

## **ВОРОЖІННЯ ПІД ЧАС СВЯТА АНДРІЯ–КАЛИТИ НА БУКОВИНІ**

*Зимовим передріздвяним святом є день Андрія-Калити. В давнину цей день був молодіжним святом ворожінь, замовлянь та готувань до Різдва Сонця. Молодь влаштовувала вечорниці. Свято Андрія вважалось рубіжним святом, відповідно йому відводилась особлива роль у народній метеорології населення Буковини. Ввечері на Андрія хлопці й дівчата зустрічаються разом для кусання коржа-калити, з чого й починається Андріївський вечір.*

*Під час андріївської ночі відбуваються ворожіння дівчат з використанням печених булочок-пончиків, домашньої птиці, принесеного у хату мулу, взуттям, криком на вулиці і ін.*

*З прийняттям християнства це свято набрало іншого характеру, слово «Калита» майже відійшло, а залишилося лише «Андрія». Передріздвяний період на Буковині характеризувався вечорницями, ворожіннями, підготовкою до Різдва пісень та різдвяної атрибутики.*

*Ключові слова: свято, народна метеорологія, період, ворожіння, пісні, християнство.*

Свято Андрія з X ст. на українських теренах святкувалося як день смерті апостола Христа Андрія. Останній був юдеєм з міста Віфсаїди. З легенди, яка ввійшла до християнських вчень, відомо

що апостол Андрій проповідував християнство в самому Царгороді, на побережжі Чорного моря, та в околицях Києва, де на одному з пагорбів поставив хрест і виголосив прророчі слова, які потім стали дійсністю: «Чи бачите ці горби? Повірте мені, на них засяє благодать Божа» [2, с. 11]. Відомо, що історики ХХ ст. (зокрема ієромонах Андрій Йосафат (Григорій Трух) та ін. писали, що Андрій був убитий невірними біля міста Тмутаракані [1, с. 185].

Інший дослідник християнських свят Іван Стус з цього приводу писав, що проповідь він здійснював на березі Чорного моря, який проповідував християнську віру на землях України: «Св. Апостол Андрей – це перший архієпископ Константинопольський, патріарх Вселенський і апостол український... Воістину Україна нічим не менша від інших сусідніх народів, бо в ній проповідував Апостол» [9, с. 92].

Свято Андрія вважалось рубіжним святом, відповідно йому відводилась особлива роль у народній метеорології українців Буковини. Можна відзначити прикладний характер народної метеорології відносно майбутнього врожаю у місцевості, де було розвинене землеробство (рівнинна та передгірна зони краю), або скотарство (гірська зона).

З прогнозуваннями на наступний рік пов'язаний обряд полазника. Полазником вважався перший гість, який прийде в оселю в день свята. У всіх зонах Буковини звичай очікування полазника був відомий у ХІХ ст. і зберігся донині [7, 1995, Т. 2, с. 10; 1998. Т. 5, с. 18; 1999, Т. 1, с. 3]. Якщо звичай спостереження за полазником більше відомий на українських теренах на Різдво, Новий рік, то на Буковині майже під час кожного свята, в тому числі і на Андрія, очікували полазника.

На Буковинській Гуцульщині за полазника використовували домашню худобу, як правило, молоде теля. Його заводили в хату ввечері перед святом, годували, погладжували. На Галичині, Закарпатті, Поліссі за полазника використовували вола, коня, вівцю, теля і навіть собаку. У східних регіонах України звичай спостереження за полазником під час свята Андрія та під час інших свят (Введення, Різдво, Новий рік) зустрічався значно меншій мірі, ніж на Західній Україні.

Дослідження сучасних етнологів показують, що звичай полазника був поширений на обмеженій українській території (Західній Україні) і широко побутував у південних слов'ян [5, с. 446-447]. У цей день, як і на свято Катерини, дівчата ворожать, тому нерідко його називали святом дівчат. Для ворожіння дівчата збиралися в одній хаті і в різний спосіб ворожили. Напередодні свята Андрія не можна підмігати хату, бо вовки зайдуть худобу влітку на пасовиськах. Вважалось, що на Андрія взагалі краще не працювати, щоб вберегти худобу від злого.

Дівчата вірили, що Андріївська ніч допоможе їм дізнатись про свою долю. В українців Буковини існувала поговорка: «На Андрія робиться дівицям надія» [7, 1989, Т. 5, с. 34]. Для ворожіння дівчата збиралися в одній хаті. Насамперед вони пекли балабушки (пиріжки), на які воду носили ротом. Коли вже балабушки спечуться і вистигнуть, кожна з дівчат мітить своє тістечко кольоровою ниткою, потім вони розкладають їх на простеленому рушнику. Тоді впускають до хати голодного kota, який «вирішує долю»: чию балабушку з'їсть першою – та дівчина першою заміж вийде, а чию не зачепить, та сидітиме в дівках. Коли кіт занесе балабушку в темний кут – так і доля занесе дівчину в чужі краї [7, 1989, Т. 5, с. 37].

Був і інший спосіб ворожіння – на чисто вимиту підлогу розсівали насіння конопель чи льону, гасили світло, припадали на коліна, приказуючи: «Андрію, Андрію, коноплі сію, спідницею волочу, віддатися хочу». Далі по черзі дівчата язиком злизували насіння. Коли на кінчик язика приліпиться дві насінинки, значить дівчина протягом року знайде собі пару. Та дівчина, на язиці в котрої залишиться одна або більше двох насінин, буде ще дівувати [7, 1989, Т. 5, с. 38].

Дівчата у цей Андріївський вечір ворожінням хотіли вивідати, яким буде майбутній чоловік, якої він вдачі. Для цього вони насипали на підлогу трохи пшениці, наливали в мисочку води і ставили дзеркало. Тоді по черзі впускали півня: якщо півень нап'ється води – чоловік буде п'яницею, клюне пшениці – господарем, а гляне у дзеркало – ледарем [7, 1989, Т. 5, с. 26].

У припрутських буковинських селах (Мамаївці, Ленківці, Стрілецький Кут) дівчата набирали намулу з дна ріки і заносили до хати. Якщо в ньому дівчина знаходила якусь залізну річ – чоловік

буде ковалем, якщо тріску – теслею, скло – склярем, шкіру – шевцем, пісок – муляром, а якщо, крім землі, нема нічого, – то хліборобом [7, 1989, Т. 5, с. 27].

У цей вечір в українських селах Буковинського Придністров'я дівчата намагались вивідати ім'я свого майбутнього чоловіка. Для цього дівчина виходила на вулицю і в першого зустрічного чоловіка питала його ім'я – вважалось, що так само буде зватися і її майбутній чоловік. Якщо першою зустрінеться жінка, то дівчина в цьому році заміж не вийде [7, 1992, Т. 1, с. 36].

Дівчата ворожили і на плетеній огорожі. Вночі рахували дванадцятий кілок, а вранці дивилися, який він: якщо рівний, то чоловік буде гарний, стрункий; якщо кривий, то такий буде й чоловік; якщо має пагінці, то чоловік – вдівець [7, 1992, Т. 5, с. 2].

Існувало ще багато способів ворожіння і способів магічного впливу – для визначення старшинства в майбутній сім'ї, в яку сторону дівчина піде заміж, тощо. Так, у буковинських селах Прутсько-Дністровського межиріччя та Передгір'я дівчата в Андріївську ніч виходили з хати і, повернувшись спиною до хати, через себе і через хату кидали чобота. Кидаючи, дівчина промовляла: «Не чобіт кидаю, судженого зазиваю, най мому серцю вкаже, аби знала, в який бік ступи моя нога» [7, 1990, Т. 2, с. 5-6]. Потім йшли дивитися: куди повернутий чобіт халявою, то звідти прийде суджений [7, 1992, Т. 7, с. 15]. Навіть сні на Андрія вважалися віщими; у сні дівчина сподівалася побачити свого милого.

Молдавани і румуни Буковини також досить широко відзначали свято Андрія. Серед святкових обрядодій Андріївського вечора у них також виділяються ворожіння.

Звичай випікати на свято Андрія хлібці існував і у молдован сусідньої Молдови [3, с. 33]. Спочатку насипали в миску кукурудзяну муку. Потім кожна дівчина по черзі витягувала з криниці відро води, набирала трохи води в рот і виливала в посудину з мукою. В Молдові кожна дівчина додавала до своєї миски з водою дев'ять наперстків муки та стільки ж солі [3, с. 33]. Вода у всіх дівчат повинна була бути непочатою.

Відомо на Буковині андріївське ворожіння на вварениках (пироггах). У вареники задіплювали папірці з імнами хлопців, а один залишався без напису. Потім кидали вареники у киплячу воду. При

спливанні вареника, його обережно витягували і відкривали. Так могли дізнатись ім'я нареченого. Якщо сплив вареник без напису на папірці, то цього року дівчина заміж не вийде

У молдавському селі Магала Новоселицького району зафіксував ворожіння на варениках з використанням дівочого волосся. Волоссям начиняли вареники, варили їх, а потім пригощали хлопців. При цьому спостерігали, якому хлопцеві вареник діставався з волоссям певної дівчини. Це було прикметою їх одруження у недалекому часі [8, с. 199].

Ворожіння з перев'язуванням кілків огорожі зустрічалось на андріївських ворожіннях і в Молдові [3, с. 34].

Ввечері за виглядом кілка ворожили на майбутнього нареченого. У селах Тарасівці, Балківці, Несвоя Новоселицького району прямий кілок вказував на гарного, стрункого нареченого; зігнутий – на горбаня; із сучками – на кривуватого; короткий – на низькорослого; довгий – на високого зросту; тонкий – на дуже худого хлопця [7, 1999, Т. 5, с. 21].

Дуже часто зустрічались ворожіння у цих же селах з використанням взуття. Ворожіння з постолом передбачало, що його потрібно перекинути через хату. В який напрям показував носок постоло, у той бік дівчині випадало вийти заміж. Подібні ворожіння спостерігалися і серед українського населення Буковини, де використовували постולי або чоботи.

Під час ворожіння дівчата взуття використовували і всередині хати. Зокрема, у с. Драниця Новоселицького району дівчата своїм взуттям могли довідатись, чи вийде дічина цього року хаміж (по черзі вкладали своє взуття від середини житлової кімнати до дверей).

Ворожіння відбувались і з речами хатнього та домашнього вжитку. Напередодні св. Андрія дівчата вгадували за посередництвом кухонного начиння характер і заможність майбутнього нареченого.

Горшки, миски або решето в обрядах колективних дівочих ворожінь на Андрія відводилась роль своєрідних схованок долі. Дівчата ховали різні речі під горшком, мискою або решетом, а потім по черзу виймали навімання, розгадували значення кожної з них (села Тарасівці, Балківці, Несвоя).

Наприклад, у селах північної Молдови цей обряд проводили в новій оселі (с. Братушани Єдинецького району). У різних

молдавських селах Буковини обряд ворожіння дівчатами проводився з метою дізнатися чи нарений в майбутньому буде бідний або багатий, працьвитий чи лінюх і таке інше [7, 1999, Т. 5, с. 22-23].

У буковинських селах з румунськими мешканцями були певні відмінності у подібних обрядодіях. Зокрема, відрізнялась символіка речей. Так, обручка та намисто вказували на гарного нареченого, точило – на злого, гребінець – на зубастого, віск – на блідого, хворобливого, вуглик – на чорнявого, шапка – на нареченого з густим волоссям. Подібно до цього відгадували майбутню долю і румуни у Трансільванії.

В українських селах Буковини вуглик використовується проти темних сил (диявола) [7, 2001, Т. 3, с. 5].

Для ворожінь використовували кухонне начиння. Зокрема, у молдавському селі Магала Новоселицького району опівночі на свято Андрія дівчина виходила з хати надвір ударяла лижками або мисками одну об другу і спостерігала, звідки чути якийсь звук, який можна було б трактувати за сторону, звідки може прийти наречений [7, 1999, Т. 5, с. 26-28].

У молдаван Буковини під час свята Андрія було поширене ворожіння на нитках.

При ворожінні використовувалися також домашні тварини. Зокрема на Буковинській Гуцульщині дівчата ворожили на вівцях, коли вночі у темній кошарі навмання відловлювали вівцю. За кольором і вгодованістю останньої судили про майбутнього чоловіка [7, 1989, Т. 1, с. 2].

При ворожінні дівчата вгадували свою долю при допомозі сну. Прокинувшись вранці після Андріївської ночі, дівчина повинна згадати який хлопець її наснився, такий буде і наречений [7, 1989, Т. 2, с. 3].

У селах Припруття і і передгір'я відбувалось ворожіння з використанням дзеркала. Опівночі дівчина клала перед собою дзеркало і свічку. Оскільки світла свічки було недостатньо для освітлення кімнати, то дівчині могла привидітись у дзеркалі тінь майбутнього нареченого.

У молдавських селах Нижнього Буковинського Попруття існував звичай, за яким дівчина в день свята Андрія після церковної служби, повернувшись додому, йшла за хату й лягала спиною на



сніг. Потім спостерігала: якщо до вечора не затруситься снігом слід від спини, то чоловік її буде добрий і доживе з нею до кінця її віку. Якщо засипався слід, то вік чоловіка буде короткий, а якщо хтось поруйнував цей слід, то дівчина заміж цього року не вийде [7, 1998, Т. 2, с. 6-7].

У молдаван Буковини існував також звичай напередодні свята Андрія хрестити вікна часником, змащувати ним роги худоби, а також їсти часник, – проти злих сил-стрігоїв. Вважалось, що стрігої ходять ввечері перед цим святом і чинять всяке зло. Як захист від них і використовували часник.

Напередодні свята Андрія не можна підмітати хату, бо вовки зайдуть худобу влітку на пасовиськах. Вважалось, що на Андрія взагалі краще не працювати, щоб вберегти худобу від злого.

У молдован існувало повір'я, що в ніч на Андрія всі домашні тварини говорять. Людина, яка їх почує, може померти.

Отже, в українців і молдаван Буковини під час свята Андрія відбувались ворожіння на варениках, пиріжках-балабушках, на кілках огорожі-плоту, ворожіння з використанням взуття, гребінця, з речами хатнього та домашнього вжитку, через перев'язування ниткою вулиці, шляхом спостереження за поведінкою тварин, ворожіння на сірниках, угадування «віщого» сну тощо.

Як в українців так і молдаван Буцковини існувало андріївське ворожіння на огорожі. Дівчина відраховала у темноті дев'ять кілків, за якими останній вказував на майбутнього чоловіка. Певне число кілків (дев'ять) в Андріївську ніч зафіксовано дослідниками також у русинів Словаччини [10, с. 240].

Ввечері на Андрія хлопці й дівчата зустрічаються разом для кусання калити, з чого й починається Андріївський вечір. Калита – це великий корж з білого борошна. Печуть калиту всі дівчата – кожна повинна взяти участь у її готуванні. Місять тісто всі по черзі, починаючи з найстаршої дівчини. Печуть у печі й запікають так, щоб вкусити її було важко. В середині коржа-калито – дірка.

Коржа підвішують посередині хати, біля нього стає вартовий – «пан Калитинський», яким повинен бути веселий, жартівливий хлопець. Хлопця, якого запрошують кусати калиту, називають «пан Коцюбинський». Між обома хлопцями проходить жартівлива

суперечка. Існує правило, що «пан Коцюбинський» має право кусати калиту тільки тоді, коли витримає всі жарти і не всміхнеться [4, с. 30]. Ця весела гра є основною подією Андріївського вечора. Закінчується він тим, що калиту знімають і ділять між усіма учасниками гри. Ламаючи калиту на частини і роздаючи присутнім, дівчата примовляють: «Калита, калита, солодка була, тепер ми її з'їли, за женихом полетіли» [6, с. 38].

Якщо хлопець сердитий на батька своєї дівчини, то він підмовляє інших хлопців, щоб ішли з ним і зробили «збитки» (шкоду) у ніч на Андрія біля хати батьків дівчини (зняти і занести далеко від хати хвіртку або ворота, висадити на дах воза і таке інше). Вранці господарі знаходили то віз на хаті чи стодолі, то ворота або хвіртку, які плавають на льоду ставка чи річки, а то всю огорожу-пліт парубки розбирали, або яку іншу шкоду робили.

Відповідно батьки дівчат у Андріївську ніч стерегли все на господарському дворі або наперед хлопцям давали відкупного «за хвіртку» (горілкою, повісмом для маланкових батогів та ін.). Цей жартівливий звичай зберігся і донині. В селах Буковинського Передгір'я і Попруття напередодні Андріївського вечора господарі, в сім'ях яких є дівчата, зав'язують хвіртки та ворота різними прив'язками, «щоб хлопці не вкрали і не занесли до яру», або стережуть цілу ніч, відганяючи можливих жартівників [7, 2000, Т. 3, с. 11]. Хоча від цих жартів окремі господарі й мали проблеми з розшуком і доставкою до садиби викрадених речей, все ж таки жартування сприймалися без особливих нарікань, бо «Андрія ж ніч нині».

На Буковинському Поділлі (правий берег Дністра) парубочий звичай жартувати в Андріївську ніч спостерігався і в кінці ХХ ст. Етнографічною експедицією Чернівецького національного університету записано від жителя села Ржавинці Дупешка Івана приклад такого жартування, який відбувся в 1992 році: «Хлопці добряче збиткувалися над дівчатами. Одній двері задротували, щоб не вибралася вранці з хати, а іншій хвіртку віднесли до яру, браму понесли і сховали під мостом. Минулого року на Андрія парубки цілий віз висадили на хату Ілащука Івана, в якого була донька Марія на віддання, розібравши його по частинах – передня тічка, задня тічка з колесами, розвора, кошики, орчики. Довелось

скликати родичів, щоб допомогли зняти того воза з даху. Всякі чудасії творилися цієї ночі, бо вона вважалася парубоцькою. У нашому селі на автостанції вранці на Андрія можна вибрати будь-яку хвіртку і браму до вподоби. А зносили їх з усього села хлопці вночі» [7, 2000, Т. 3, с. 15].

З прийняттям християнства це свято набрало іншого характеру, слово «Калита» майже відійшло, а залишилося лише «Андрія».

*Кожолянко Александр*

## **ГАДАНИЕ ВО ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА АНДРЕЯ-КАЛИТЫ НА БУКОВИНЕ**

*Зимним предрождественским праздником является день Андрея-Калиты. В древности этот день был молодежным праздником гаданий, заговоров и приготовлений к Рождеству Солнца. Молодежь устраивала вечеринки.*

*Праздник Андрея считался рубежным праздником, соответственно ему отводилась особая роль в народной метеорологии населения Буковины. Вечером во время праздника Андрея ребята встречаются вместе для откусывания лепешки-калиты, с чего и начинается Андреевский вечер.*

*Во время Андреевской ночи происходят гадания девушек с использованием печеных булочек-пончиков, домашней птицы, принесенного в дом ила, обувью, криком на улице и др.*

*С принятием христианства этот праздник изменился, слово «Калита» почти отошло, а осталось только «Андрея». Предрождественский период на Буковине характеризовался вечерницами, гаданиями, подготовкой к Рождеству песен и рождественской атрибутики.*

*Ключевые слова: праздник, народная метеорология, период, гадания, песни, христианство.*

## **GUESSING AT ST. ANDREW KALITA-IN BUKOVINA**

*Winter Advent holiday is a day-by Andrey Kalita. In ancient times, this day was a holiday youth divination, incantations and preparations for Christmas sun. Youth suit evenings. St. Andrew was considered a landmark occasion, according to him assigned a special role in folk meteorology population Bukovina.*

*In the evening, Andrew boys and girls are together for biting cake-Kalita, where Andrew begins the evening. During the night of St. Andrew's happening telling girls using baked muffins, donuts, poultry brought into the house of mud, shoes, shouting in the street and others.*

*With the adoption of Christianity it became a holiday otherwise, the word «Kalita» almost passed, and there are only «Andrew.» Pre-Christmas period in Bukovina characterized evenings, predictions, preparing Christmas songs and the Christmas paraphernalia.*

*Key words: holiday, folk meteorology, period, fortune telling, songs Christianity.*

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

1. Андрій Йосафат (Григорій Трух). Життя святих / Андрій Йосафат (Григорій Трух). – Т. 4. – Торонто, 1960.
2. Бондаренко Г. Щоб зацвіла на вікні вишня / Г. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – №11.
3. Бєешу Н. Боб де грыу ши де луминэ / Н. Бєешу // Молдова. – 1981. – №8.
4. Воропай О. Звичаї нашого народу / О. Воропай. – Т. 1. – Мюнхен, 1964.
5. Глушко М. «Полазник» як архаїзм календарної обрядовості українців: походження, семантика / Михайло Глушко // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців. Історія. Збірник наукових статей. – Ч. 2. – Чернівці, 2004.
6. Курочкін О. Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність / Олександр Курочкін. – К., 1978.
7. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. (зберігаються у етнографічному музеї).

8. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Мойсей. – Чернівці : Друк Арт, 2008.
9. Стус І. Свята православної церкви / І. Стус. – Едмонтон, 1983.
10. Vedeckyzbornikmuzeaukrainsko-rusinskejkulturnyvoSvidniku. Red. M. Sopoliga. – Presov, 2001.

*Кожолянко Георгій*

УДК 392.5 (477.8)

### **ГУЦУЛЬСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ НА БУКОВИНСЬКІЙ ГУЦУЛЬЩИНІ (ОБЗОРНИ, ШИТТЯ ВІНКА, ПРИГОТУВАННЯ ВЕСІЛЬНОГО ДЕРЕВЦЯ)**

*Гуцульське весілля досліджено у с. Довгопілля (Буковинська Гуцульщина).*

*Весілля починається з етапу визнавок і оглядин (обзорини). У гуцульських присілках та хуторах у визнавки йшли батько і мати парубка. У визнавках вирішувалось питання про згоду дівчини вийти заміж за хлопця, про житло, садибу, про кількість овець і корів у молодій тощо. І якщо у визнавках батьки хлопця і дівчини домовились про одруження своїх дітей, то через деякий час відбувались оглядини.*

*Наступний весільний етап це сватання. Після визнавок і оглядин до хати молодій приходили старости. Як правило, це були двоє-троє старостів або староста, батько та мати молодого і сам парубок.*

*Якщо згода, то подають руки на знак згоди і «перетинають» руки хлібом.*

*Заручини тоді відбуваються, коли вже угоди досягнуто.*

*Наступного дня рано йдуть до священика до “протоколу” та з проханням виголосити в церкві оповідь про шлюб такої-то пари.*

*На весілля легінь запрошує собі якусь газдиню на весільну матку, а дівчина – газду на весільного батька., якого спеціально наймають для того, щоб він співав весільних пісень. Він виконує свою роль зі скрипкою, починаючи співати, а решта за ним підтягує.*

*За день перед шлюбом весільний батько приходить до хати молодої, а матка до молодого і тут із запрошеними друзьбами й друзьками шують весільний вінок з барвінку.*

*Ключові слова: весілля, сватання, священник, старости, пісні, вінок.*

Під час етнографічних обстежень 2002 р. експедицією Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича гуцулів с. Довгопілля Путильського району Чернівецької області увага зверталась на сімейну-весільну обрядовість місцевих жителів [1, 2002, Т.1, с. 1-18].

Дослідження показали, що хлопець з дівчиною певний час зустрічаються. Коли вони, на якомусь етапі своїх стосунків, відчувають, що можуть створити міцну сім'ю, хлопець питає у дівчини дозволу заслати старостів і просить поговорити про це з батьками.

Напередодні сватання до батьків молодої приходить близький родич молодого і веде розмову на різні теми, поступово підходячи до головної мети свого візиту.

У розмові з родичами ця людина пересвідчується, що можна заслати старостів. При зустрічі з хлопцем дівчина назначає дату, коли може прийняти старостів.

Напередодні сватання в сім'ї дівчини йде велика підготовка: готують різні страви. Печуть калачі, рушники, які дівчина вишила власноруч. Вона вишиває хустинку, яку має зав'язати молодому на руку, коли буде перев'язувати старостів рушниками.

На сватання батьки молодої запрошують рідних, сусідів. Молодий також готується до цієї події: купляє перстень, подарунки батькам молодої, хліб, квіти. З молодим ідуть його батьки і чоловіки, які мають безпосереднє відношення до цього хлопця: хрещені батьки, або старші одружені брати. На Буковинській Гуцульщині жінки на сватання не йдуть, крім матері.

За старшого старосту вибирають чоловіка – гарного газду, доброго сім'янина, що має авторитет у селі і вміє гарно говорити.

Прийшов день сватання. Свати підходять до будинку молодої (це відбувається переважно увечері), стукають три рази у двері. Назустріч їм виходять батьки молодої.

Старший староста говорить:

– Добрий вечір вам, любі газди! Вибачайте, шо вас трохи потривожили, але ми були на охоті, увиділи файлу куницю, почили бігти за нею, але уна дес. утєкла. Ми пишли по її сліду і цей слід привів нас до вашої хати. Та ци не скажете, любі газди, ци вна суда не забігла?

Батько відповідає: – Та ні, ни виділи, можете йти шукати (дівчина в цей час захована).

Старости входять і ходять по хаті, «міряють» присутнім дівчатам ноги, шукають куницю, Коли знайшли дівчину, ведуть її до молодого і кажуть:

– Та це ж не куниця, а файна дівчиця! Ци все би не виддали нам цю красну дівчицю?

Батько молоді:

– Не так це скоро си робит, як си говорит. Сідаймо за стіл ібудемо бесіду мати.

Всі сідають за стіл і починається ділова розмова. Староста каже:

– Видко, що ці діти люблять одне одного і не проти поженитиси. Батько молоді:

– Та зараз запитаємо у дівчини, Ану кажи при всіх, дитино, ци любишти цего парубка, ци хочеш за него виддатиси?

Дівчина червоніє і опускає очі додолу.

Староста

– Це вже видко, що вни обоє не проти поженитиси та й ми би не проти навесілю потуляти.

Батько молоді:!

– Та вже видко. Сідай, дитино, коло свого молодого та й будемо договорюватися, шо будем робити далі

Дівчина сідає біля хлопця. Старший староста:

– Та поцулуйтеси файненько, аби в нас бесіда була гладенька.

Далі домовляються про дату весілля, музику, кухарку, чи разом чиокремо справляти, де будуть жити молоді, який посаг дадуть батьки молодим. Після того, як батьки молоді і старости дійшли спільної згоди, молода вручає хустину молодому, а молодий одягає їй на палець обручку.

Старший староста виймає горілку, і розпивається могорич із побажаннями щастя й здоров'я молодим. По могоричу дівчина перев'язує старшого старосту рушником через груди навхрест і вішає йому на груди сирний калач. Мати подає рушники старостам, а ті перев'язують так само молодих.

Мати дівчини обсипає молодих пшеницею і білою вовною та подає їм пугар з медом, який вони беруть обоє разом лівою рукою і вмокають свої мізинці в мед, а потім дають одне одному облизати мед з пальця і так само по черзі усім присутнім у хаті. Коли старший староста оближе палець, приповідає до молодих:

– Я вас благословляю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепит бджолу від меду! Дивіт си, вас ніхто не сплутає; як з того буде кошт, то поповнит – покриє то з вас, котре не схоче побратиси.

По тих словах староста бере від молодих пугар з медом, а ті на знак згоди подають собі праві руки, які староста символічно перетинає хлібом.

Від цього часу батьки молодих кличуть себе взаємно сватами і свахами. Всі сідають за стіл, п'ють за молодих, “набуваються”, “бають”, співають, тут же вирішують різні питання, які стосуються майбутнього весілля та життя молодих. А коли вже чутка про заручини дійде до родичів (кревні) та сусідів, ті теж приходять і вітають молодих та їх батьків, частуються й веселяться. Вкінці старости і гості встають з-за столу, хрестяться, говорять вголос молитви, потім сідають на хвилину і, вклонившись тим, хто сидів ліворуч і праворуч, знову встають всі разом і, звертаючись до газдів, промовляють слова подяки.

Після старостів, наступного дня, йдуть до священника до “протоколу” та з проханням виголосити в церкві оповідь про шлюб такої-то пари.

На весілля легінь запрошує собі якусь газдиню на весільну матку, а дівчина – газду на весільного батька, але саме таких, які добре знають весільний обряд та різні пісні, які виконуються на весіллі. А ще обов'язково на гуцульському весіллі має бути береза – як правило, чоловік старшого віку і поважний газда, якого спеціально наймають для того, щоб він співав весільних пісень. Він виконує свою роль зі скрипкою, починаючи співати, а решта за ним підтягує.



За день перед шлюбом весільний батько приходить до хати молодої, а матка до молодого і тут із запрошеними друзями й дружками шиють весільний вінок з барвінку. А збираючись до шиття, співають:

Благослови ж, Боже, (2)  
І отець, і мати,  
Своєму дитяти  
Віночок починати.

Ай просили дружбочки та в Бога,  
Щоби си вітрик, вітрик не звів.  
Йа щоби наш дружбочка веселий був  
Та нашу (ім'я) не забув.  
Подай, сьвітечко, роговий гребенець,  
Чеши, мамко, головочку під вінець.  
Йа білими рученьками тай з дрібними слізочками,  
Йа з дрібними слізочками, а з добрими гадочками.  
Йа з-за гори високої  
Йа три зорі ясненькії.  
Йа з-за гори, ще з-за другої  
Три сестри рідненькі.  
Ой єдна ішла – бервінок несла,  
Бервінок у віночок.  
Йа друга йшла йа й чесник несла,  
Чесничок у віночок.  
А третя й ішла – шовчечок несла,  
Шовчечок у віночок.

У цей час мати розчісує доньку, а як розчесала, то тоді співають:

Ой дай, мамко, йа голку  
І ниточку шовку.  
Тай ниточку шовчечку  
І штири зубці чесничку.

Ой дай же, мамко, голку  
І ниточку шовку.  
Дай штири сороківці  
На вінок твоїй дівці.

А в хаті у парубка співають таку пісню:  
Дай, мамко, голку  
Тай ниточку шовку.  
Тай ниточку шовчечку,  
Тай штири зубці чесничку.  
Дай ще й червоного  
Під вінок молодого.

Коли це переспівають, тоді починають шити вінок з барвінку, що, як правило, виконує челядь: жінки й дівчата, а батько чи мати, або береза приспівують. У вінок кладуть чотири зубки часнику, а крім того, підвішують до вінка (над чолом) три срібні монети. Крім вінка, челядь шиє ще чотири затічки-квіточки – по одній для молодих і для двох друзів або дружок. Вінок і затічки змащують медом і покривають позліткою. Під час шиття вінка співають:

Лежели берви (листе) бервінковії. (2)  
Дай, мамо, голку  
Тай ниточку шовку  
Пришивати квіточку  
З рути, з бервіночку.

Лежели берви бервінковії. (2)  
Ой шила (ім'я) до городечка,  
До свого бай зілечка  
І ріже бай бервінчик  
Собі на головку, на вінчик.  
Питає дедя, питає ньеньку:  
З ким мені, мамко, рутку зелену,  
Дрібний бервінчик тепер збирати?  
Я тобі, дочко, даю що маю,  
Долі ти, дочко, я не вгадаю.

Лежели берви бервінковії. (2)  
Із-за гори виході три зірниці,  
А з-за другої, з-за золотої, три сестриці.

Одна іде, чесник несе, чесничок у віночок.  
Друга іде, бервінок несе, бервінок на віночок.  
А трета іде, шовчечок несе, шовчечок на віночок...

Коли закінчили шити вінок (у молодій і молодого), то молодому пришивають вінок до крисані (капелюха) з правого боку. Крисаню кладуть на стіл на калачі, де вже горить свічка. А дружбі до крисані пришивають затічки. Потім молодий накидає на себе гуглю, зав'язує її байорами, сідає за стіл під образи навпроти калачів та кладе гроші на коліні (гроші для тих, що шили вінок). Матка у молодого, а батько у молодій здійсмає з дружбою топірцями крисаню, а у молодій вінок з калачів, молоді схиляють голови, а ті укривають молодих крисанею і вінком, промовляючи слова благословіння.

У хаті молодого по черзі до нього звертаються його батько й мати з напутнім словом, п'ють по келиху горілки. Всі присутні віншують його, п'ють, гуляють, танцюють. Але все це відбувається в хаті, за поріг нікому не можна вийти, навіть переступити за поріг.

В четвер старший дружба до заходу сонця повинен врубати деревце. Гонорове — з ялиці, більш просте - з сосни. Приходить з деревцем до молодій, яка зустрічає його, перев'язує рушником, дружки пригощають і молода чіпляє 2-3 квітки на деревце і дружба заносить його в їдальню і ставить на центральний стіл. їдальня прикрашена килимами, на передній стіні образи Ісуса Христа та Матері Божої, під низом прикріплені символічні два кільця.

При проготуванні весільного деревця дружба слідкує, щоб у кожній верстві були суччя до пари. Передаючи вершок хатнім, дружба каже: "Споредіт его файно, щоб було з чим між люди піти". А коли той вершок ставлять серед хати, співають:

Ой устань-ко, мій дедичку,  
Ти ми не вітчим,

Тай увий жи ми деревечко,  
Ти маєш чим.

Після цієї пісні родичі прив'язують перший кетяг калини або віху на самому верхечку деревця, а челядь співає:

Калиночка си ломит,  
(Ім'я) си клонит  
Дедикові й ненці,

Найменчій дитинці,  
Шо єго (її) згодували,  
Посагу призбирали.

Після родичів зав'язує китицю сестра (у княгині-молодої – брат), а якщо їх немає, то будь-хто з молодших у родині, і при цьому приказує: “Йєк ти си дїждав, шо дєдьо робить тобі весїле, шо тобі віно дає, щїстєм і здоровєм тобі віншує і вінком і деревцєм, йєк тобі си замало вінок тай деревце за дєдя, так я, сестра (брат), прошу Бога, аби дєдьо прожив і я аби си не забирала (-в), шоби дєдьо і міні подружив. Йєк я тобі пильно зав'єзала (-в), йєк ти си пильно жиєш, так дєдик і мамка міні так пильно аби весїле склали, йєк я тобі деревце зав'єзала (-в)!”. При тих словах прив'язує червону волїчку на деревце. А чєлядь співає:

Лежели берви бервінковїї. (2)  
Ой крутоє деревечко витєє! (2)  
Та летїла зозулєчка чєрєз сад,  
Погубила пірєчка повєн сад.  
Підїт, дружби, зберїтє,  
Сосновєє деревечко вберїтє.  
Від споду до верха волочков,  
А на вершєчку калиночков.

Весїльнє деревце прикрашали васильком, калиною, часником, барвінком, материнкою, гвоздиками, мир-зіллям, червоною й голубою волїчкою, пір'ям, кольоровим папером, позолоченими горїхами тощо. А вбираючи його, дївчата співали:

Лежели берви бервінковїї, рубано,	А в густєнькім бай лузі
Ой крутоє деревечко витєє! тєсано,	А на білім бай каменї
Перєд раєм стояло, В рай си похиляло, (2)	У новий двір унесєно, На тєсовім столику урє- жєно,

Сильно зацвітало.  
убирано.

На ільчєтих скатерцях

Лежели берви бервінковії. (2)  
Ой крутоє деревечко витое! (2)  
линка,

Від споду до верха ялинка,  
На самім вершечку ка-

Соснове деревечко, де росло оно?  
На жовтім бай пісочку росло оно,  
лечко.

Від споду до верха пірєчко,  
На самім вершечку зі-

При приготуванні весільного деревця у давні часи співали таку пісню:

Сосновеньке деревечко, де росло?  
Але у тім лузі лузі й росло вно!

Але у тім лузі, лузі рубане,  
Тай на білому камені тесане.

Тай на бистрім Черемоші спускане,  
Тай на столі в Марієчки убране.

Ой, від споду до вершечка – еличка,  
А на самім ба й вершечку – кєтичка.

Ой летіла зазуличка , сіла на яличку  
Ходіт дєдю зав'єзати хоть одну косичку!  
Вісілле сьї зачінаї, мед-горівка п'єси.  
Чєсно діука дівочьїла, тьїпер віддаєси.

Коли закінчиться убирання деревця, тоді починають прибирати у хаті, застеляють стіл скатертиною і кладуть на нього деревце, увіткнувши його в хліб, під який стелять білу вовну.

Таким чином, у гуцулів Буковини існувало ряд передвесільних обрядів, які стосувались старостів молодих та весільної атрибутики: вінки молодої та молодого, весільне деревце і ін.

## **ГУЦУЛЬСКАЯ СВАДЬБА НА БУКОВИНСКОЙ ГУЦУЛЬЩИНЕ (СМОТРИНЫ, ШИТЬЕ ВЕНКА, ПРИГОТОВЛЕНИЯ СВЕДЕБНОГО ДЕРЕВЦА)**

*Гуцульская свадьба исследована в с. Долгополье (Буковинская Гуцульщина).*

*Свадьба начинается с этапа «визнавок» и смотрин (обзорины). В гуцульских селах и хуторах в «визнавки» шли отец и мать парня. В «визнавках» решался вопрос о согласии девушки выйти замуж за парня, о жилье, усадьбе, о количестве овец и коров, имеющих в невесты и тому подобное. И если в «визнавках» родители парня и девушки договорились о браке своих детей, то через некоторое время происходили смотрины.*

*Следующий свадебный этап это сватовство. После «визнавок» и смотрин в дом молодой приходили старости. Как правило, это были два-три старости или один староста, отец и мать молодого и сам парень. Если согласие достигнуто, то подают руки в знак согласия и «пересекают» руки хлебом. Помолвка тогда происходит, когда соглашение достигнуто.*

*На следующий день приходят к священнику с “протоколом” и с просьбой огласить в церкви во время службы о браке такой-то пары.*

*За день до брака «свадебный отец» приходит в дом невесты, а «матка» к молодому и здесь с приглашенными друзьями шьют свадебный венок из барвинка.*

*Ключевые слова: свадьба, сватовство, священник, старости, песни, венок.*

*Kojolianko George*

## **HUTSUL WEDDING IN BUKOVINSKA HUTSULSHCHYNA (FROM OBZORYN, SEWING PREPARATION WEDDING FLOWERS TO TREES)**

*Hutsul wedding studied in the village. Dovhopillya (Bukovina Huzulschyna).*

*Wedding begins with the bride and vyznavok stage (obzoryny). In Hutsul villages in vyznavky were father and mother boy. In vyznavkah*

*a question of consent to marry the girl's boyfriend, the housing estate, the number of sheep and cows in the young and others. And if vyznavkah guy and the girl's parents agreed to the marriage of their children, took place some time bride.*

*The next stage is a wedding suit. After vyznavok bride and bride came to the house of elders. Typically, these were two or three seniors or one elder, father and mother of a young boy and he. If it be, then served hand in agreement and «cross» hands bread.*

*Engagement then occur when agreements are reached. The next day early to go to the cleric «protocol» and asking the church to deliver the tale of marriage during the service. The day before the wedding wedlock father came to the house of the young and the young queen and there with buddies sew bridal wreath of periwinkle.*

*Keywords: wedding, matchmaking, cleric, elder, song, wreath.*

*Кожолянко Георгий*

### **Список використаної літератури**

1. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. – 2002. – Т.1, с. 1-18.

*Козар Лідія*

УДК 398.21:801.81 (477)

### **ФОЛЬКЛОРНІ ЗАПИСИ В ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНІЙ ПРАЦІ Ф.ВОВКА «ЗАДУНАЙСКАЯ СЕЧЬ»**

*У статті проаналізовано працю Ф. Вовка «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» (1883), яка була опублікована на сторінках журналу «Киевская старина» під псевдонімами «Кондратович». На основі історичних пісень, в основному невідомих варіантів, та на переказах 120-літнього запорожця Ананія Коломійця й інших оповідачів із Тульчі вчений створив перше дослідження історії, культури та побуту задунайських січовиків. Через всю працю проходить головна думка про нерозривний*

*зв'язок українського етносу і задунайського козацтва, який добре відобразився в усній народній творчості.*

*Ключові слова: Федір Вовк, Задунайська Січ, Тульча, Добруджа, історичні пісні й перекази, Ананій Коломієць.*

Федір Кіндратович Вовк (Волков) [псевд. і крипт. – Ф. Новостроенский, Яструбець, Ф. Кондратович, Сірко, Лупулеску, Новостроєнко, Th. Volkov, Т. Вовк, Theodore Volkov, Ф. Сірко, Н., С-О, S-O, С-ого, Х. В., Хв. В-к, Ф. В-ч, Хв. В.; 5(17).03.1847, с. Крячківка, тепер Пирятинського р-ну Полтавської обл. – 29.06.1918, м. Жлобин, поблизу Гомеля (Білорусь) (за іншими даними у Гомелі)] ввійшов в історію національної та європейської науки як етнограф, фольклорист, антрополог, археолог, музеєзнавець, публіцист, громадський діяч, видавець, один з основоположників української археології, етнології та антропології. Європейську наукову методику він застосував на українському ґрунті, репрезентуючи Україну та її наукові досягнення в Європі і світі. Перебуваючи за межами України понад 40 років, Ф. Вовк усе своє життя присвятив саме Україні. Наукова праця Ф. Вовка тісно переплітається з його громадською діяльністю і займає вагомe місце в історії українського національного відродження, спадщина вченого нараховує понад 600 праць [3]. Він відомий як доктор природничих наук (1905), дійсний член Наукового товариства ім. Т. Шевченка, професор Сорбонни, Санкт-Петербурзького і Каннського університетів, президент Асоціації антропологів Росії, лауреат Великої Золотої медалі Російського географічного товариства та французького ордену Почесного легіону тощо.

Постаті Ф. Вовка присвячено сотні публікацій – нарисів, некрологів, спогадів, статей, дисертаційних досліджень тощо. Їх історіографія представлена у працях О. Франко [13] та Р. Конти [7]. В. Наулко разом із В. Старковим, О. Франко, Н. Руденко та ін. видали понад 30 публікацій листування Ф. Вовка з В. Антоновичем, М. Біляшівським, Л. Бергом, М. Грушевським, Д. Яворницьким, В. Шухевичем, Б. Грінченком, М. Кордубою, З. Кузелею, В. Кравченком, О. Барвінським, В. Гнатюком, С. Петлюрою, М. Дикаревим, І. Шишмановим, Є. Чикаленком, В. Ястребовим, Любора



Нідерле і Ченека Зібрта, Р. Кайндля, П. Рябковим, російськими та французькими вченими.

Під час еміграції Ф. Вовк здійснював тривалі подорожі з метою історичного та етнографічного дослідження українського населення Добруджі, ремісників Болгарії, займався музейними, етнографічними та археологічними колекціями Відня, Риму, Неаполя, Флоренції, Берна, Женеви, Цюріха та Парижа [14]. На основі фольклорно-етнографічних матеріалів, зібраних під час подорожей по Європі, зокрема в Тульчі (Добруджа), Ф. Вовк створив та опублікував в «Киевской старине» під псевдонімами «Кондратович» та «Лупулеску» історично-етнографічні нариси «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» (КС, 1883, №1, с.27-67; №2, с. 269-301; №4, с. 728-829) та «Русския колонии в Добрудже (Историко-этнографический очерк)» (КС,1889, № 1, с. 117 – 154; №2, с.314 – 336; №3, с.685 - 704).

Розвідки Ф. Вовка про Задунайську Січ розглядали у своїх працях О. Франко [14], Ю. Фігурний [11], В. Кушнір [8] та ін. В. Наулко [9] досліджував козацьку тематику в епістолярній спадщині Ф. Вовка. Пісенні записи Ф. Вовка, зроблені в Тульчі, використовували у своїх працях М. Драгоманов [5], Б. Грінченко [4], М. Сумцов [10], Л. Козар [6] та ін.

О. Франко писала про те, що Ф. Вовк збирав фольклорні та історичні матеріали про боротьбу з турками, татарами, переселення і життя запорожців за Дунай, і що ці матеріали залишилися в архіві вченого і окремо ніде не публікувалися, лише використовувалися у його дослідженнях про Задунайську Січ [14, с.201]. Щодо нарисів Ф. Вовка про Задунайську Січ дослідниця відзначає те, що в них поєднано критичну науковість, широку документалістику і різноманітність методичних підходів. Відзначалося, що нариси написані на високому художньому рівні, що вони мають неабияку історичну вартість, бо вперше в українській історіографії висвітлюють життя задунайських козаків більше як за сторіччя з часу зруйнування Запорізької Січі (1775) аж до початку 80-х років XIX ст. [14, с.201].

Ю. Фігурний також називає Ф. Вовка першим дослідником Задунайської Січі [12, с.54]. Він вважає, що наукова розвідка

Ф. Вовка (Кондратовича) «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» стала першим унікальним дослідженням історії, культури та побуту задунайських січовиків [12, с.57]. Вчений робить спробу, як він пише, надати науково виважену оцінку діяльності Задунайської Січі та її видатного дослідника Хведора Вовка [12, с. 54]. Він досить детально з позицій історизму переповідає особливості заснування та існування Задунайської Січі. Зокрема, відзначено, що Задунайська Січ – це військова організація українських козаків, що існувала в 1775-1828 рр. на землях Туреччини в гирлі р. Дунаю. Після зруйнування російським царом восьмої Запорізької Січі – т. зв. Нової Січі (1734-1775 рр.), багато запорожців почало тікати за Дунай у межі Османської імперії, де незабаром створили дев'яту й останню Січ українського козацтва. Турецька влада надала колишнім запорожцям землі між річками Південний Буг і Дунай. Козаки 1776 р. у гирлі Дунаю заснували Задунайську Січ, яка стала пізніше відома як Усть-Дунайська (можливо, на місці, сучасного міста Вилково Одеської обл.) [12, с. 55].

В. Кушнір у статті «Українська ідентичність і українці Північної Добруджі у працях Ф. Вовка» головну увагу зосереджує на розгляді другої праці Ф. Вовка (Лупулеску) «Русския колонии в Добрудже (Историко-этнографический очерк)» (КС,1889), аналізує результати дослідження Ф. Вовком деяких аспектів традиційної культури, зокрема особливості процесу облаштування українців у новому природно-географічному середовищі та полікультурному оточенні, простежує новації у побуті, господарській діяльності, характеризує специфіку системи самоврядування, роль духовенства, освітньої діяльності у справі збереження української ідентичності, визначає проблеми її формування в регіоні, вказує на шляхи консолідації українців, перспективи розвитку української громади [8].

Метою даної розвідки є розгляд фольклорних записів, вміщених у історико-етнографічній праці Ф. Вовка «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» [1], оскільки вони ще детально не досліджувалися вченими. Праця Ф. Вовка (Кондра-

товича) базується на його фольклорно-етнографічних записах від переселених за Дунай запорожців, зроблених у Добруджі. Розпочинається нарис також з пісні «Позволь, батьку-отамане» [1, с. 27], яка передає трагічний момент руйнування Запорізької Січі драгунами Текелія, коли вільнолюбиві січовики просили свого «батька-кошового» дозволити воювати з «москалями», але він не дозволив проливати християнську кров: «Не позволю, миле браття, Вам на башті стати: Однакове християнство – Грішно вигубляти!»

Ф. Вовк сам вказує на основні джерела написання своєї праці: через повну відсутність літературних даних щодо Задунайської Січі, йому прийшлося звернутися до місцевої народної літератури, до оповідань і спогадів старих людей [1, с. 30-31]. Щодо українських народних пісень, то вони в Добруджі збереглися краще, ніж в Україні. Тут Ф. Вовк зібрав біля 70 одних тільки історичних пісень, які являють собою в основному невідомі варіанти. Ф. Вовк пише, що до початку XIX ст. пісенна народна творчість майже зовсім згасла серед добрудзького українського населення і не зачепила подій з історії Задунайської Січі. Деякі пісні більш ліричного змісту виражають тугу за батьківщиною, небажання умирати «на чужині», бажання і надію перевести за Дунай свою сім'ю тощо. Відносно усних переказів і оповідань, то в цьому відношенні пошуки виявилися більш щасливими, як пише Ф. Вовк, – майже від кожного старого оповідача вдалось почути оповіді, які по-своєму характеризували життя задунайського Запорожжя. І найбільшою знахідкою виявився стодвадцятилітній запорожець Ананій Іванович Коломієць [1, с. 31], який проживав у Катирлезі. Оповіді цього останнього задунайського «січовика», детально записані з його слів, стали основним матеріалом дослідження Ф. Вовка, оскільки вони охоплюють майже весь час існування Задунайської Січі і дають можливість створити певне розуміння про соціальне життя цієї козацької общини [1, с. 30-31].

Ф. Вовк вважає за необхідне познайомити читача з головним джерелом своєї статті – постаттю Коломійця, оскільки вона служить «живою ілюстрацією епохи». Ось як описує його Ф. Вовк: «Степенно войдя, медленно снявши шапку и не обращая внимания на приветствия, он несколько раз перекрестился по направлению

к иконам и затем только ответил на наши приветствия. Сильно сгорбленный, с небольшим уже количеством волос на седой голове и на пожелтевшей уже клинообразной бороде, он всё таки носил на себе ясные следы прежней мужественной красоты и богатырського сложення. Необыкновенно спокойный тон, неизменная старчески-добродушная улыбка и словоохотливость, с небольшой подчас примесью обычного малороссийского юмора, столь свойственного нашим «дідам», сразу-же облегчили начало наших разговоров» [1, с. 32]. Далі Ф. Вовк подає оповідь Коломійця про історію Київської Русі, про князя Юрика (Рюрика), про «двох пресвіторів» Кирила і Мефодія, про козаків, про Чорний Ліс, Великий Луг, Байрак, Чуту, про першу назву Києва – «Берести», першу назву козаків – «козари», про руйнування Запорозької Січі. Оповідь супроводжувалася записом історичних пісень «У славній Січі, у Чуті» [1, с. 35], «Ой, тысяча сімсот да дев'яносто як первого года» [1, с.35]. Аналізуючи розповідь старого запорожця, Ф. Вовк доходить висновку про те, що «ототожнення всього політичного життя України з судьбою Запорожжя дуже подібне до народних історичних пісень, які не пропускають жодної події, близької до народних інтересів, і зовсім ігнорують такі вагомні факти, як ліквідація гетьманщини» [1, с. 37].

Вчений детально описує життєвий шлях старого запорожця, який із 1811 р. був очевидцем і учасником запорозького життя за Дунаєм і тому спогади його мають великий інтерес. Коломієць, як пише Ф. Вовк, не ідеалізував запорозьке життя, особливо за Дунаєм, навпаки його відношення до нього скоріше можна назвати песимістичним. Це все робить оповіді Коломійця особливо цінним матеріалом. Подальші розповіді Коломійця про переселення запорожців за Дунай також супроводжуються піснею: «Ой чого, чого запорожці тай смутни, невеселии стали? Ой що обступили превражі драгуни Та й усіма сторонами... Ой як утікали, то усе забирали І із церков ікони, Тільки покидали золотую збрую Та ворони коні... Ой ісходились да у кінець Дунаю Та до купи лимани, Бо там наших запорожців Сорок тисяч проживали...» [1, с. 43]. Пісня ця, як вважає Ф. Вовк, відноситься до виходу запорожців після розорення Січі драгунами Текелія, на яку оглядались, «умиваючись сльозами».

Ф. Вовк пише, що в розповіді Коломійця також йдеться про те, що запорожці залишали все добро, а з собою взяли із січової церкви одну ікону Покрови та ще запорозькі грамоти. Та й ікону запорожці на лодки не взяли, а положили в «бисаги», і її понесли з собою ті 40 чоловік, які відправились в Аккерман пішки. Про це потім запорожці дуже жалкували. Далі Ф. Вовк наводить другу пісню, записану в Тульчі від Сидора Теліги, в якій причиною переходу козаків за Дунай стало відбирання у них земель: «Ой Боже ж наш милостивий, Ой Боже милостивий, Що породились ми В світі нещасливи, Ой хотіли ж ми А землі заслужити, Аби у вольности Хоч віку дожити. ... Дарували ж нам землю Од Дністра до Богу, А гряницею По бендерську дорогу. Дарували, дарували Та й назад одібрали, А нашую землю На вражих панів роздали. Дарували, дарували Та й назад одібрали, А нас козаченьків На Кубань-річку заслали. А ми ж козаченьки Там не схотіли жити. Посідали на лодочки Та за Дунай махнули» [1, с. 45]. Крім цієї пісні Ф. Вовк пише ще про інші варіанти, в яких говориться, що козаків «в улани забрали», що землі між Дністром і Бугом дає «турецький цар», але через «проклятих панів» запорожці тікають за Дунай.

Ф. Вовк намагається зрозуміти особливості переселення козаків, спираючись на пісню, яку співали запорожці, як втікали до «турчина»: «...Ей зажурився сивий соколочок: Ей бідна наша, наша головочко. А що не укупі наши брати сіли. Наши брати сіли та й пісні запіли – Один у москаля, другий у турчина, Третій у Малтиза служить за одēju. И той гірко плаче за польськую межу: «Ой ти москаль, ой еретенний сину, Запропастив Польшу – ще й нашу Україну!» [1, с. 46]. Ця пісня, на думку Ф. Вовка, показує, що розповіді Коломійця про переселення частини запорожців на острів Мальту повинні мати якусь реальну основу. Далі Ф. Вовк наводить ще одну пісню, яка передає бажання запорожців переселитися на береги Дунаю «під високу руку турецького царя», записану від А. Коломійця: «Ой москалю, ой москалю, Ой що так худо робиш? А що наше славне Запорожжя Усе у кінець переводиш: Ой не жалуйте запорожці Ви на московські генерали, А жалуйте

запорожці Да на свої вражі пани. Бо вони пани-пребісові-сини, А уже вони поробили, Що усі степи, усі плавні Москалеві уручили! А тепер наші запорожці У великому жалю – Що не знали кому поклониться Да которому царю! Поклонилися б ми восточному, Тай той нас не приймає – Ходім служити ми до турчина: Турчин нас добре знає! «Ти турецький царю, ти турецький царю, Змилуйся над нами, Прийми нас у свою землю курінями!» - «Ой рад же ж я, запорожці, Вашу волю вчинити, Коли ж все будете, славні запорожці, Мені зміну робити!» «Ми не будем – ти турецький царю, Тобі зміни робити, Бо нас присягає усіх сорок тисяч Тобі вірно служити!» [1, с. 47-48]. Дослідник вважає, що «соціальне положення України і війська запорожського, вказане в пісні, більше підходить до часу останніх днів Запорожжя» [1, с. 48].

Ф. Вовк, спираючись на спогади А. Коломійця, описує історію переселення запорожців спочатку в Банаті, в Сеймені, а потім в Добруджі. Він подає перекази і легенди, зібрані в Добруджі, в яких оповідається про особливості боротьби запорожців за утвердження Задунайської Січі на цих землях. Війна проти росіян, потім проти сербів, греків в свідомості задунайського козацтва не могла не викликати роз'єднаних почуттів, які були фатальними для існування Задунайської Січі і які знайшли своє вираження в словах народних історичних пісень: «Ой крикнула лебедочка із степу летючи, Заплакав наш Кошовий од цариці йдучи: «Великий світ, миле браття, - нема де прожити; Заприсягнім турчинові на сто тридцять год жити. За все добре, миле браття, під турком жити, Тільки одно неприємно, що на віру бити!...» [1, с. 273]; «Ой нароби та славні запорожці Та великого жалю: Що не знали, кому поклониться, Та которому царю... Ой поклонилися турецькому; Під ним добре жити. А за все добре, за одно не добре, Що брат на брата бити!» [1, с. 273]. Суворі історія, як вважав Ф. Вовк, зніме в майбутньому цей важкий докір із пам'яті останніх січовиків, вказавши прямо на ту силу і ті обставини, завдяки яким запорожцям приходилось жалітися на те, що «великий світ, миле браття, а нігде прожити», але тим паче глибоко правий «січовий панотець» Лук'ян Куліш, який казав задунайським січовикам, що «їх церква уся у золоті, а по вікна у крові християнські», і запорожці не могли цього не відчувати [1, с. 274].

Поки на Січі були ще старі наддніпровські запорожці, поки її склад поповнювався вихідцями із Чорномор'я, пише Ф. Вовк, до того часу на Січі міцно трималися старі традиції вільного козацтва і задунайські запорожці часто відмовлялися від пропозицій російського уряду щодо їхнього повернення на батьківщину, про що йдеться в записаній Метлинським пісні в Гадяцькому пов. Полтавської губ.: «Ой пише москаль та й до Кошового: «А йдіте до мене жити, Ой я дам землю та по прежнему А по Дністер-границю». – «Ой брешеш, брешеш ти, вражий москалю, А ти хочеш обманити: Ой як підем ми у твою землю – Ти будеш лоби голити!» [1, с. 277]. Такі міркування заставляли запорожців залишатися далеко від своєї батьківщини, як не тяжко це було і як не наводили їх на роздуми російські пропозиції, про що говориться в пісні, записаній Ф. Вовком від Коломійця: «Закричала ластівонька, Зо дна моря виринаючи, Говорили запорожці, Та й по Січі походяючи: «А що будем, брати, робити А що будем ми починати? А чи будемо на Русь іти, Чи будемо у турчина проживати?» - «А чим же нам на Русь іти? Вже ж нам, браття, з родиною Та й до віку не видатися!» [1, с. 277]. Ф. Вовк пише, що від Коломійця йому вдалось записати найбільше старовинних пісень, якими він ілюстрував свої розповіді. Пісні були не проспівані, а тільки «проказані» [1, с. 277].

Дослідник зазначає, що в народних історичних піснях, які збереглися в Добруджі, не було знайдено ніяких вказівок на місцеві події запорізького життя взагалі, відсутні в них також будь-які спомини про отамана Гладкого, за винятком одного варіанта пісні «про руйнування Січі», в якому останні рядки приурочені Гладкому і містять в собі гірку іронію по відношенню до нього: «Ой летіла бомба – серед Січі впала, Пропало військо запорожське – не пропала слава. А нас Гладкий – отаман поголив ще й поголить, А все ж нам козацькою славу зробить!» [1, с. 288]. Іншу подібну переробку, приурочену пам'яті Гладкого, Ф.Вовк подає в гумористичній «приказці»: «Лежить Запорожець у своїм куріні під возом і не може головою знести, як із річки із Ковбани води принести: відра не було, бакла не случилось... Пішла жінка у сирічуватих постолах води принести та й спіткнулась, під-

ковзнулась та й упала, та й прийшла, та й плаче: «Лучче б було панщину робити, як отак на волі жити». – Не журися, жоно, об том, єсть у мене голова Антон наш Гладкий – він голов поголить, та усе ж нам козацькую славу зробить!» [1, с. 288-289]. Цей запис вміщений у збірнику Б. Грінченка «Из уст народа» (Чернигов, 1900, с. 298-299). Приказка ця, як вважає Ф. Вовк, була складена з приводу «незавидного» життя запорожців, переведених на Кубань, тобто чорноморців, і потім пристосована уже і до життя азовських козаків, яких потім «поголили», тобто перетворили на солдатів, «атоманом» яких був генерал Гладкий [1, с. 289].

Ф. Вовк розглядає соціальні і політичні мотиви, які змушували безземельних, беззахисних козаків тікати за Дунай. Це найкраще розкриває пісня, яку Ф. Вовк записав в Тульчі від Марії Михайлихи: «Ходив, блудив молодий козак по річці по Дону, Пришатався, примотався і к самому Дунаю: Ой, ви, хлопци-перевозци, перевезіть мене на той бік Дунаю, А я вам сімсот рублів заплачу, А що мало-небагато, до тисячи доложу! Огляньтесь добрий молодець, аж немає ніт нічого: «Що мені робити? – чи обнявши свою головоньку Та йти у військо служити?» «Пішов би я до отця-до матки», роздумує козак, - «отець-мати померли, пішов би я до роду, до плоду, а рід-племя не прийма, пішов би я до жінки молодої, жінка молода та заміж пішла!» «Куди ж іти?» Далі пісня відповідає на це питання: «Ой у полі криниченька, там дівчина воду брала, Мені молодому шляхи розказала: «Ото ж тобі, ти добрий молодець, А ни плакати, ни тужити – Ото ж тобі, та добрий молодець, Аж три дороги лежать: Одна на Дін, а другая у Крим, А третя на Запорож'є!» [1, с. 735-736].

Ф. Вовк подає пісню, записану від Остапа Данчука, в якій йдеться про нелегкі і непрості спроби переправи козаків за Дунай: «Ой Дунай річка та широка. Та на перевозі усе глибока. Да луги из лугами, А береги з берегами... Ой там запорожци проїзжали И молодих бурлак провожали... А тепер не проходять И бурлак не проводять – За превражими панами! Ой да наши пани усе поляки. А пишуть письма про бурлаки: «Да коли б нам их піймати. Да кого б нам оддати Да у ті нещастній салдати» [1, с. 737].



У піснях, записаних в Добруджі, прослідковуються відносини запорожців до церкви і священників: «Були у нас хлопци-славни запорожци, Та не бачили з роду церкви, Та побачили в степу скирту сіна... Один каже: «що то, брате, в степу стоїть?» А другий каже: «ото ж церква наша!» Були у нас хлопци – славни запорожци, Та не бачили з роду попа, Та побачили на степу цапа... Один каже: «що то, брате, ходить?» А другий каже: «ото ж піп наш». Були у нас хлопци – славни запорожци, Та не бачили попаді з роду, Та побачили чаплю на болоті – Один каже: «що то, брате, ходить?» А другий каже: «ото ж, мабуть, попада наша!» [1, с. 739]. Інша пісня «Ой у полі шелем-белем (сюда-туда) коливається» вказує на критичне відношення козаків до духовенства: «Ой нехай мене не ховають ни попи, ни дяки, А нехай мене поховають задунайські козаки! Бо ті попи, бо ті дяки за парами бьються, А задунайські козаченьки хоч меду-вина нап'ються!» [1, с. 739]. Ф. Вовк вважає, що ці пісні не можуть характеризувати загального відношення дунайських запорожців до релігії. Навпаки, як видно із спогадів Коломійця, січовики відзначалися великою побожністю. Ф. Вовк наводить діалог між священником о.Лук'яном і кошовим Литвином: «Церква у нас уся у золоті, говорил о.Лук'ян, а по вікна у крові християнській: ти цього не бачиш, а я бачу!» - «То що ж робити?» питав у нього розгублений Литвин. – «А от що: от поки паном, пануй, ти чоловік добрий, а як не будеш більше кошовим, то йди у ченці, та Богови молись!» «Так він и зробив, прибавляє Коломиєць, побув кілька там часу кошовим, а як скинули його, пішов у Мирнополян у ченці, та там ченцем и вмер» [1, с. 740].

У відношенні до духовенства Задунайська Січ зберегла до кінця повну незалежність і завжди сама вибирала для себе священників. Виходячи із слів Коломійця, пише Ф. Вовк, історичні пісні і перекази користувалися на Січі великою повагою, і як ми можемо бачити на прикладі його самого, не забувалися там, не дивлячись на повну відсутність кобзарів чи лірників, які у нас служать єдиними та й то уже зникаючими зберігачами їх в народі. Оповідачі про старовину користувалися великою увагою, «оповідання» їх слухались з великою цікавістю і з цих оповідань і пісень і

створювалися більш менш цільні і правильні історичні уявлення, якими ми захоплюємось в Коломійці [1, с. 764- 765].

Далі Ф. Вовк подає цікаві філософські роздумами, дуже співзвучні до нашої сьогоденної історії. Життя Задунайської Січі, за спостереженнями Ф. Вовка, в свої останні часи існування доходило до того цікавого моменту, коли втративши свій військовий характер і дякуючи традиційній недоторканності турецького уряду до внутрішнього життя підвладних йому народів, даючи можливості збереження суспільному побуту південних слов'ян, Задунайська Січ мала всі можливості перетворитися в оригінальну, зовсім самобутню і вільну українську колонію. Проте в умовах існування Задунайської Січі був один фактор, якого було достатньо для того, щоб порушити весь хід її природнього розвитку, - це її фальшиве положення в політичному відношенні. Ми бачили, пише Ф. Вовк, що, починаючи від моменту, коли Калнишевський не дозволив своїм запорожцям «на башті стати», щоб протистояти руйнуванню Січі, і кінчаючи переходом Гладкого в 1828 р., фальш ця, яка виражалася, за словами народної пісні, в необхідності «на віру» чи «брат на брата бити», червоною ниткою проходить через всю історію Задунайської Січі. І впродовж всього часу існування Січі за Дунаєм не було ні одного моменту, коли б ця фальш забувалася і не давала себе відчувати, не збуджувала б у запорожцях бажання як-небудь її позбутися. Було видно ознаки цього під час російсько-турецької війни 1809 р., під час сербського повстання, під час повстання Греції за незалежність, і на кінець перед війною 1828 р. Кожна із цих подій викликала хоч у невеликій кількості товариства, якщо не спробу, то бажання вийти із цього фальшивого стану і поселитися знову в Росії на тих вільних засадах, заради яких вони пішли звідти і терпіли своє існування в Турції. Ці постійні розходження між фальшивим своїм станом і бажанням свободи не могли не відобразитися на внутрішньому стані общини, не могли не привести до деморалізації, не могли не знизити рівень політичних і соціальних ідеалів, і неминуче вели до того внутрішнього розкладу, ознаки якого показав Ф. Вовк у своєму викладі. Може б це природньо уляглося, пише Ф. Вовк, проте нова війна і удар, нанесений Гладким, зупинили весь цей процес разом з існуванням самої Січі.

Общинна січова організація була зруйнована, були зруйновані зв'язки між багаточисельними уламками Січі, які залишалися ще за Дунаєм, і замість суспільно-організованої української колонії в Добруджі залишилися розрізнені, нічим між собою не зв'язані групи «руснацьких сімей». «Які тепер запорожці!? – говорив старий Остап Данчук; тепер уже такі запорожці, що як не пустять у хату, то й за порогом постоїмо. Оттакі тепер запорожці!» [1, с. 772]. «Видно така уже доля нашого народу, - пише Ф. Вовк. – Кожний народ користується таким суспільним і політичним ладом, який він сам створив собі всім своїм історичним життям, своїм культурним розвитком тощо. Але бувають випадки, коли народ, незалежно від себе підкоряючись різним внутрішнім стимулам, попадає в зовсім чужі для нього соціальні і політичні умови. Історія Задунайської Січі представляє один із таких випадків і може служити в мініатюрі прекрасним прикладом того, яким німецьким і шкідливим буває всяке вільне чи невільне відхилення від свого природнього шляху в те середовище, принципи існування якого по тому чи іншому протилежні з принципами існування цього суспільства. Україні не раз впродовж її історичного життя приходилось переживати такі відхилення: зв'язувала її доля з феодално-аристократичною і клерикальною Польщею... пробувала зв'язати навіть із стихійно подавляючою слов'янство Турцією» [1, с. 773]. Закінчує свій нарис Ф. Вовк оптимістичними словами 120-літнього запорожця Анапія Івановича Коломійця, на розповідях і піснях якого було побудоване все дослідження: «а усе я вам скажу: усе знаєте, що далі, то неначе лучче стає... розбійництва того менше... людоїдства того нема... А перше були!... А за нас... то наше не пропаде... досі не пропало, то вже й не пропаде!... нашого насіння ніхто не скоренить» [1, с. 773].

Дослідник Ю. Фігурний також акцентує увагу на тому, що Ф. Вовк «наголошував на негативній ролі бездержавності України». «Це стосується як долі українського задунайського козацтва, так і життєвого шляху Федора Вовка» [12, с. 62], – наголошує вчений. М. Сумцов у праці «Современная малорусская этнография» (К., 1897, вип. 2) відзначав важливість історичного

значення цього дослідження Ф. Вовка. «Історичні перекази з народних уст та історичні пісні надають подвійне значення статті як цінному посібнику для історії і етнографії», – писав М. Сумцов [10, с. 45-46]. Він наводить назви 16 пісень, які зустрічаються у праці Ф. Вовка, і висловлює припущення, що ці пісні можуть пригодитися для майбутнього видання збірника малоросійських історичних пісень XVIII ст. Частина їх була опублікована М. Драгомановим у женецькому збірнику «Політичні пісні українського народу XVIII – XIX ст.» (1883, ч. 1, р. 1, с. 132-134) - козацька пісня «Стоїть явір над водою» (зап. від Остапа Дончука в Тульчі, 1881, Х.В.), історичні пісні - «Ой нарobili та славні запорожці» (там само, с. 132), «Ой, москалю, ой, москалю» (с. 132-133, від. А. І. Коломійця 1881), «Закричала ластівочка» (с. 133-134); в другому розділі збірника 1885 «Політичні пісні українського народу XVIII-XIX ст.» (1885, ч.1, р.2) – історична пісня «Ой, понад річку, понад Синюхою» (с. 100-101, зап. Денисенко в Тульчі, 1881). У збірнику Б. Грінченка «Этнографические материалы, собр. в Черниговской и соседних с ней губерниях» (Чернигов, 1899) вміщено 28 пісенних записів Ф. Кондратовича (Ф. Вовка), здійснених 1881-1882 рр. у м. Тульча та с. Катирлез в Добруджі (Румунія) від Остапа Данчука, Тараса Корнієнка, Якова (рибалки), А. І. Коломійця, Марії Михайлової, Г. Денисенка.

Через всю працю Ф. Вовка проходить головна думка про нерозривний зв'язок українського етносу і задунайського козацтва, який добре відобразився в усній народній творчості. Ф. Вовк неодноразово в своїх відступах пише, про те, чи потрібні будуть його студії народу, українській науці, чи недаремно пише він ці праці, перебуваючи також у вигнанні, на чужині. Чи зможе історія Задунайської Січі застерегти майбутні покоління від подібних помилок. Сьогодні праці Ф. Вовка є особливо актуальними, вони вчать українців, як потрібно будувати сильне суспільство в незалежній своїй державі, про що тільки мріяли задунайські козаки і їх дослідник вчений-українознавець Ф. Вовк.

Отже, в своїй розвідці про життя українських переселенців в Добруджі Ф. Вовк проводить думку про те, що не можна створити розвинене громадянське суспільство за межами своєї нації,

своєї країни, про важливу роль інтелігенції в національному відродженні кожної країни, і України зокрема. Фольклорні записи, вжиті в дослідженнях, відзначаються новизною, оригінальністю, поетичною образністю, жанровою різноманітністю (історичні, козацькі, чумацькі, про панщину і волю, рекрутські, про кохання та родинне життя). При записуванні пісень та переказів проявилися не тільки громадські почуття фольклориста-аматора, а й фаховий підхід до справи – більшість текстів паспортизовані, подаються також варіанти текстів. Фольклорні записи Ф. Вовка неодноразово були в полі зору дослідників, стали важливим джерелом до створення нових праць, що засвідчує їх важливе значення для науки

*Козар Лидия*

### **ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЗАПИСИ В ИСТОРИКО- ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ТРУДЕ Ф. ВОВКА «ЗАДУНАЙСКАЯ СЕЧЬ»**

*В статье проанализирован труд Ф. Вовка «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» (1883), который был опубликован на страницах журнала «Киевская старина» под псевдонимами «Кондратович». На основании исторических песен, в основном неизвестных вариантов, и на преданиях 120-летнего запорожца Анания Коломийца и других рассказчиков учёный создал первое исследование истории, культуры и быта задунайских сечевиков. Сквозь работу проходит главная мысль о неразрывной связи украинского этноса и задунайского казачества, что хорошо отразилось в устном народном творчестве.*

*Ключевые слова: Фёдор Вовк, Задунайская Сечь, Тульча, Добруджа, исторические песни и предания, Ананий Коломиец.*

## FOLKLORE RECORDS IN HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC WORK F. VOVKA «DANUBIAN SICH»

*The article analyzes the work F. Vovka «Danubian Sich (by local memories and short story)» (1883), which was published in the magazine «Kievan antiquity» under the pseudonym «Kondratovich.» On the basis of historical songs, mostly unknown variants, and 120-year-old traditions Zaporozets Ananias Kolomyts and other storytellers scientist created the first study of the history, culture and life Transdanubian sechevikov. Through the work passes the main idea of the intimate connection of the Ukrainian ethnos and Transdanubian Cossacks that well reflected in the oral folk art.*

*Keywords: Fedor Vovk, Danubian Sich, Tulcea, Dobrogea, historical songs and legends, Ananias Kolomiec.*

### Список використаної літератури та джерел

1. Вовк Ф. (Кондратович). Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // КС. – 1883. – №1. – С.27-67; № 2. – С. 269-301; №4. – С. 728-829.
2. Вовк Ф. (Лупулеску) Русския колонии в Добрудже (Историко-этнографический очерк) // КС. – 1889. – №1. – С.117 – 154; №2. – С.314 – 336; №3. – С.685 – 704.
3. Вовк Г. Бібліографія праць Хведора Вовка (1874 – 1918) / Г. Вовк.– К.: Вид-во ВУАН, 1929. – 78 с.; Франко А., Франко О. Аналіз документів і матеріалів особистого наукового архіву Федора Кіндратовича Вовка // Вісник інституту археології. – 2011. – Вип.6. – С.113.
4. Грінченко Б. Этнографические материалы, собр. в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1899. – Т.3. – С.183, 185, 216, 339, 382-383, 416, 418-419, 570-571, 575, 583-586, 591-593, 596-599, 601-605, 695-696.
5. Драгоманов М. Політичні пісні українського народу

- XVIII – XIX ст. – Женева, 1883. – Ч.1. – Р.1. – С.132-134; Ч.1. – Р.2. – Женева, 1885. – С.100-101.
6. Козар Л. А слава козацька не вмре, не загине // Ринок праці та зайнятість населення. – 2006. – №1. – С.51-56.
  7. Конта Р. Етнологічна діяльність Федора Вовка в Науковому товаристві ім.Шевченка: дорадянська та діаспорна історіографія / Р.Конта // Вісник Книжкової палати. – 2013. – № 2. – С.1-3; Конта Р. Етнологічні здобутки Федора Вовка: сучасна вітчизняна історіографія ХХІ ст. / Р.Конта // Література та культура Полісся [Текст] : Збірник наукових праць. Вип. 71. Регіональні проблеми розвитку літератури, історії та культури у загальноукраїнському контексті / Відп. ред. та упоряд. Г. В. Самойленко; Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя. Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2012. – С.286-294; Конта Р. Етнологічна діяльність Федора Вовка: радянська історіографія / Р.Конта // Етнічна історія народів Європи . - 2011. – Вип. 36. – С. 29-35. – Режим доступу:<http://nbuv.gov.ua/j-pdf/eine-2011-36-7.pdf>.
  8. Кушнір В. Українська ідентичність і українці Північної Добруджі у працях Ф.Вовка / В.Кушнір // [Електронний ресурс] // Українознавство. – 2013. – №1. – С.136-139. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Ukr\\_2013\\_1\\_29.pdf](http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Ukr_2013_1_29.pdf).
  9. Наулко В. Козацька тематика в епістолярній спадщині Ф. К. Вовка // Запорозьке козацтво. – К.; Запоріжжя, 1997. – С. 256–263 ; Наулко В. Історико-культурна спадщина Запорозького козацтва в епістолярії Ф. К. Вовка і його дописувачів // Наук. зап.: Зб. праць / Ін-т укр. археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Запор. відділення – К., 2001.– Т. 6.– С. 305–309.
  10. Сумцов Н. Современная малорусская этнография. – К., 1897. - Вип.2. – С.45-46.
  11. Фігурний Ю. С. Внесок Федора Вовка в дослідження культури українського козацтва (до 80-ліття з дня смер-

- ті) // Українознавство: календар-щорічник.– К., 1998. – Вип. 3. – С. 86–92; Фігурний Ю. С. Задунайська Січ та її видатний дослідник Хведір (Федір) Вовк у контексті українського етнонацієдержавотворчого процесу // Зб. наук. пр. НДІУ. – К., 2005. – Т. VII. – С. 53–62.
12. Фігурний Ю. С. Задунайська Січ та її видатний дослідник Хведір (Федір) Вовк у контексті українського етнонацієдержавотворчого процесу // Зб. наук. пр. НДІУ. – К., 2005. – Т. VII. – С. 53–62.
13. Франко О. Наукова та суспільно-політична діяльність Федора Кіндратовича Вовка. Автореф. дис... д-ра іст. наук: 07.00.05 / О.О. Франко; НАН України. Ін-т українознав. ім. І.Крип'якевича, Ін-т народознав. — Л., 2000. — 33 с.; Франко О. Федір Вовк – вчений і громадський діяч / Оксана Омелянівна Франко / Львівський національний ун-т ім. І.Франка. – К.: Видавництво Європейського університету, 2001. – С.10 – 53.
14. Франко О. Федір Вовк – вчений і громадський діяч. – К, 2001. – С.55-78.

*Королько Андрій*

УДК 94(477.83/.86) : 262.14-056.87 «1890/1902»

**РУСЬКИЙ (УКРАЇНСЬКИЙ) НАРОДНИЙ ДІМ В  
М. КОЛОМІЇ: ІДЕЯ СТВОРЕННЯ, ІНІЦІАТОРИ  
ПРОЕКТУВАННЯ ТА БУДІВНИЦТВА ГОЛОВНОЇ  
УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ  
ІНСТИТУЦІЇ МІСТА кінця ХІХ – початку ХХ ст.**

*У пропонованій статті розкрито перебіг будівництва Руського (Українського) Народного дому в м. Коломиї в кінці ХІХ – початку ХХ ст. Висвітлено передумови благодійництва в середовищі українства краю, проаналізовано ідею створення Руського Народного дому в м. Коломиї, охарактеризовано діяльність ініціаторів проектування та будівництва культурно-просвітницького закладу. Автор стверджує, що завдяки*



*самовідданий праці благодійника о. Й. Кобринського Руський (Український) Народний дім став новим центром продукування українських національних ідей на Покутті.*

*Ключові слова: Руський (Український) Народний дім у м. Коломиї, греко-католицький священик, благодійник, Покуття, навчальний заклад, проектування, будівельний матеріал.*

Побудова Руського (Українського) Народного дому в м. Коломиї (нині приміщення Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського на вул. Театральній, 25), як і в інших західноукраїнських містах, була зумовлена посиленням утисків українського населення зі сторони місцевих австрійських чиновників, переважно польського і єврейського походження, боротьбою народу за збереження своєї мови, національної культури.

Мета статті – охарактеризувати перебіг будівництва Руського (Українського) Народного дому в м. Коломиї – головної української національно-культурної інституції міста кінця XIX – початку XX ст. Досягнення мети передбачає вирішення таких завдань: показати передумови благодійництва в середовищі українства краю; висвітлити ідею створення Руського Народного дому в м. Коломиї; охарактеризувати діяльність ініціаторів проектування та будівництва культурно-просвітницького закладу.

Важливе джерело для вивчення проблеми – неопубліковані матеріали, які зберігаються в рукописному архіві Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського в м. Коломиї: ф. 1 «Інститут «Рускій Народний Дом» в м. Коломиї (1880–1938)» (матеріали протоколів товариства) [2]; ф. 2 «Йосафат Кобринський (1818–1901) – культурно-освітній та громадський діяч. Парох с. Мишин Коломийського повіту» (спогади о. Дмитраша про греко-католицького священика) [3].

Велику кількість інформації з досліджуваної проблеми містять періодичні видання м. Львова і м. Коломиї: «Діло» [1; 18], «Батьківщина» [7; 8; 16; 17], «Свобода» [19], «Русская Рада» [9; 10]. У газетних публікаціях інформувалося про надання пожертв і перебіг будівництва Руського Народного дому в м. Коломиї. Матеріали періодики частково доповнюють дані біографічного

словника І. О. Левицького про о. Й. Кобринського, який зберігається у відділі рукописів Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника у ф. 167 (Левицькі), описі 2 («Левицький Іван Омелянович. Матеріали до біографічного словника...»). У тецізошиті, своєрідному конверті, переважають газетно-журнальні вирізки, бібліографічні та інші нотатки І. Левицького про греко-католицького священника та його доробок в організації спорудження культурно-просвітнього закладу міста [14].

Багато матеріалу про будівництво Руського Народного дому в м. Коломиї почерпнули з некрологів, присвячених головному фундатору спорудження о. Й. Кобринському, який помер у 1901 р., за рік до відкриття головної української національно-культурної інституції міста. З цього корпусу джерел слід виділити брошуру М. Білоуса «Йосафат Кобринській его житье и дѣла» [5] та статтю-некролог автора, прізвище якого ховається під псевдонімом «Знавець» (висловлюємо припущення, що це М. Павлик) і опублікованого в радикальному часописі «Громадський голос» [11]. Цікавою є стаття А. Марущака, яка надрукована до 50-літнього ювілею священницької діяльності благодійника в «*Календарь Общества им. М. Качковского на 1893 г.*» [15].

У радянський час питання вивчення будівництва Руського (Українського) Народного дому в м. Коломиї, як правило, залишалося поза увагою дослідників. Лише у 1988 р. колектив Коломийського музею народного мистецтва Гуцульщини спільно зі школою у с. Мишині Коломийського району Івано-Франківської обл. провели вечір пам'яті з нагоди 175-х роковин від дня народження фундатора Руського (Українського) Народного дому о. Й. Кобринського. У 1990-х рр. в обласній та місцевій з'явилася низка статей О. Кратюк [13], О. Бабій [4], Б. Тимінського [21; 22], Ю. Угорчака [24] та інших краєзнавців про будівництво української національно-культурної інституції. Останньою цікавою науковою розвідкою про культурно-просвітницьку діяльність благодійника Й. Кобринського є спільна стаття директора Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського Ярослави Ткачук та вченого секретаря цього музейного закладу Лесі Пискор [23]. 10 грудня 2013 р. у с. Мишин Коломийського району відбулася

регіональна науково-практична конференція «Отець Йосафат Кобринський у суспільно-політичному і культурно-просвітницькому житті українців Галичини XIX – початку XX ст.», де автор цієї статті виступив з науковою проблемою про вклад о. Й. Кобринського у будівництво Руського (Українського) народному дому в м. Коломия і яка надрукована окремою публікацією у фаховому науковому збірнику «Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність» [12].

Історія людства багата на приклади меценатства, благодійництва. Їх можна знайти в історичному минулому багатьох країн світу, зокрема і України. Щоправда в українському суспільстві немає розуміння того, що таке благодійництво. Трагування меценатства як альтруїстичної діяльності задля розвитку культури тяжко сприймається нашим суспільством – і населенням, і бізнесом, і державою. Нехтування громадянською суттю благодійництва й такою його формою, як меценатство, привело до того, що воно здебільшого розглядається як приватна справа, а це знімає відповідальність держави за розвиток благодійності та меценатства. Водночас завдання держави в розвитку благодійності та її форм меценатства, філантропії, волонтерства – очевидні – це і створення стимулюючих і удосконалення регулюючих законів, моральне стимулювання благодійників, прямі субсидії благодійним інститутам [6, с. 6].

Історія українського доброчинства – складова і невід’ємна частина національної історії. У XIX – на початку XX ст. меценатство стає нормою життя заможної частини тодішнього суспільства, коли люди зі статками неодмінно допомагали тим, хто перебував у скруті, безкорисливо виділяли кошти на різні проекти підтримки культури. Тут варто згадати родини Наддніпрянської України: Бродських, Терещенків, Тарновських, Галаганів, Симиренків, Чикаленків тощо. В українському середовищі Галичини зазначеного періоду, як правило, благодійниками виступають греко-католицькі священики. Духовенство було тією рушійною силою, яка в часи австрійської займанщини Галичини засвідчила себе в ролі культурно-просвітницького корпусу, через відсутність тут світської інтелігенції. Священики були письменниками, літературознавцями,

музикознавцями. Вони були ініціаторами і безпосередніми засновниками театральних товариств, шкіл, читалень тощо. Разом з тим, вони ставили питання побудови національних культурних інституцій, які б мали стати прихистком від посилення утисків з боку австрійської влади та польських чиновників, а також потребою у відстоюванні прав на власну історію, культуру та мову. Саме таку мету переслідували священики, ставлячи завдання побудувати приміщення Руського Народного дому в м. Коломійі.

У місті в 1860-1880-х рр. діяли різні українські культурно-освітні товариства: філія «Просвіти», товариство ім. Михайла Качковського, братство ім. Святого Архистратига Михаїла, літературно-драматичне товариство ім. Квітки-Основ'яненка, які проводили велику громадську роботу, але не мали «своїх хат» [2, арк. 2].

Ідея побудувати Руський Народний дім з театральним залом, у якому б могли працювати всі українські організації, зародилася в кінці 1860-х рр. Найпершим її висунули члени товариства ім. Квітки-Основ'яненка, зокрема коломийські просвітяни о. Лука Данкевич і директор школи Теодор Білоус [2, арк. 2; 10, с. 19]. Першим закликав збирати кошти на закупівлю землі під будівництво Руського Народного дому о. Йосафат Кобринський [11, с. 141]. Вдруге така ідея будівництва культурно-освітнього закладу виринула в 1878 р. на засіданні товариства ім. Михайла Качковського в м. Коломійі, спричинена витісненням українства представниками іншомовних етнічних спільнот з середмістя Коломійі. За задумом її членів в новозбудованому приміщенні мали поміститися: на першому поверсі – читальня, крамниця, два театральні зали; на другому – дві хлоп'ячі (для бідних учнів і ремісників) та одна дівоча бурси [9, с. 11-12].

На засіданні товариства ім. Михайла Качковського 26 лютого 1880 р. було вирішено закупити ґрунт, саме ту ділянку, на котрій з 16 до 30 вересня того ж року влаштовано господарсько-промислово виставку [11, с. 141; 10, с. 20]. Ця ділянка належала спадкоємцям місцевого культурно-просвітнього діяча Добрянського та знаходилася в середмісті Коломійі і становила чотирикутник з чотирма фронтами, з яких дві головні виходили до вулиць Т. Костюшка і Т. Шевченка. З цією метою було створено комітет з представників

філії «Просвіти», товариства ім. Михайла Качковського, літературно-драматичного товариства і братства св. Михайла, який займався збором коштів для закупівлі землі під забудову [9, с. 12]. На думку невідомого дописувача часопису «Діло», прізвище якого ховається під криптонімом «А. Р.», найбільше серед цих товариств приклав зусилля літературно-драматичний гурток, який, завдяки організації і проведенню святкових заходів і вечорів, притягнув велику кількість представників культурно-просвітницької громадськості міста для збору коштів на закупівлю землі під будівництво приміщення Руського Народного дому. Серед фундаторів заснування стояли суддя Решетилевич, о. Коблянський, о. М. Левицький, проф. Грушкевич, отець-катехит М. Лепкий, дир. Г. Кульчицький, А. Блонський. Останні троє у другій половині 1890-х рр. курували будівництвом приміщення культурно-просвітницької інституції. Серед найбільших жертводавців був о. Йосафат Кобринський, «котрый не одну тысячку зложивъ на тую институцію», а також міська каса ощадності, Дембіцький (пожертвував одну тисячу золотих ринських), міська і повітова рада м. Коломиї (виділили по чотири тисячі золотих ринських) [1, с. 1–2]. У проекті це приміщення мало стати «заборолом нашої руськості (українськості. – А. К.)», де мали б знаходитись усі місцеві українські культурно-просвітницькі і освітні товариства, функціонувати бурса для двохсот хлопчиків – майбутніх фахівців різних ремісничих професій [1, с. 2].

Остаточно за землю комітет розрахувався у 1889 р. Саме в цей час розпочалася велика робота, спрямована на збирання коштів для будівництва «Народного дому». Керувало справами будівництва товариство «Руський Народний дім» в м. Коломиї, зокрема його «Совіт», створений 1887 р. [2, арк. 2].

Коли вирішилося питання про спорудження Руського Народного дому, вищезазначені ініціатори активно включилися реалізувати цю справу, виконуючи заповіт відомого громадсько-культурного діяча Т. Білоуса [14, арк. 8; 15, с. 83]. Своєрідним генератором будівництва головної національно-культурної інституції міста став о. Йосафат Кобринський, який мріяв побудувати такий дім, де б могли розміститися українські товариства, бурса для бідної української молоді, бібліотека та музей [5, с. 11]. Фактично, це стало завершальною

справою всього його життя: «Своїми типічними кониками і драгтивим возиком їздив по всіх закутках коломийського повіта межі священики, учителі і селян, а всюди проповідав, як правдивий, новочасний Петро з Амієну, користність сего великого народного діла, а на праздниках і всіх урочистих, церковних нагодах збирав і найдрібніші датки на сей народний жертвенник – розсилав рік річно по всіх зарядах громадських, учителях і священиках, власним коштом по кілька сот з жаром і серцем написаних кореспонденток і листів, а всюди заохочував і всюди інакше відповідно до характеру й переконання особи!» [11, с. 141–142].

У 1889 р., ще коли будівництво не розпочалося, благодійник передав через Михайла Білоуса квитанцію до громадської каси Коломийського повіту на суму 500 золотих ринських для закупівлі вапна, а другу квитанцію на цю ж суму пообіцяв надати, коли почнеться спорудження будови [14, арк. 2; 8, с. 155]. На початку 1892 р. о. Й. Кобринський пожертвував 1 000, а також зібрав з родини 700 золотих ринських [7, с. 24; 14, арк. 6].

На початку 1890-х рр. о. Й. Кобринський з власних заощаджень передав на будівництво майже 7 850 золотих ринських (за іншими даними – 12 тисяч золотих ринських [11, с. 142]). За таку титанічну працю рішенням управи «Руського Народного Дому в Коломиї» у 1891 р. його прийняли почесним членом цього товариства [2, арк. 9].

Зауважимо, що напередодні будівництва центральний комітет Галицького намісництва у м. Львові рішенням від 9 січня 1895 р. дозволив членам Руському Народному дому в м. Коломиї до кінця квітня збирати по всій Галичині кошти на спорудження культурно-освітнього закладу. Задля цього підготовлені спеціальні купонні книжечки для збирання добровільних датків з населення. Члени керівного осередку будівництва настирливо зверталися до краян посприяти цій жертвоній справі: «Про потребу «Народного дому» в Коломиї годі вже пригадувати, бо це достатньо відчуває цілий загал руський (український) Покуття... Лише три місяці дозволено нам збирати прилюдно пожертви. У цей короткий час маємо показати, скільки від нас життєдайності і розуміння своєї справи народної...» [16, с. 39].

Отець Й. Кобринський та його однодумці проводили копітку роботу з пошуку грошей на будівництво. Михайло Білоус зауважив,

що він ходив по домівках українських, польських і єврейських мешканців, часто незнайомих йому людей, вмовляв усіх про потребу побудови національно-культурної інституції. Багато людей не вірили у здійснення цього задуму, а багато сміялися, вважаючи його напівбожевільним «мішігінім». Не раз він сам висловлювався: «Я мішігіний і ти мішігіний тому, що беремося до тієї великої справи. – Але те його не лякало і не знеохочувало. Він невтомно ходив, говорив і писав усюди й до всіх знайомих і незнайомих з такою наполегливістю, що деякі замикали перед ним двері» [5, с. 11–12]. З ініціативи священника виготовлено і розвішано в церквах та громадських місцях «скорбонки», у які люди кидали добровільні датки на побудову закладу [5, с. 18–19]. На святах, церковних урочистостях, за будь-якої нагоди він збирав навіть найдрібніші кошти; при хрещенні дітей у своїй парафії, самовільно наклав на всіх кумів і тих, хто тримав дитину до хресту 2–3-крейцеровий податок на побудову «Народного дому» [23, с. 193].

Частина людей закидали в тому, що будинок Руського Народного дому в м. Коломия може опинитись у руках народоців або радикалів, а отже діяльність цієї культурно-просвітницької інституції носитиме політичне забарвлення. У відповідь таким «доброзичливцям» благодійник саркастично відповідав: «Нехай буде народовець, Барвінщук, радикал і чорт знає хто в заряді, а Ви давайте, лише щиро і без жадного застереження, крейцарі на руске народне діло! В ділах лежить любов до народа, а не в фразях і політичних, хитких переконаннях!» [11, с. 142].

Греко-католицький священник та його однодумці багато зробили для збирання необхідного будівельного матеріалу, особливо каміння. Використовуючи метод народної будови, селяни звозили каміння, котре є на громадських полях. Кільканадцять мишинських підвід поїхали до с. Лючі Коломийського повіту, визбирали каміння на громадській толоці й привезли до Коломії. Крім цього, доручив мишинським селянам, щоб з річки Лючка, котра протікає через село, добули великі камені на фундамент будівництва. Два такі громіздкі валуни разом з дрібним камінням з с. Лючі мишинські селяни завезли на 12 підводах 10 вересня 1892 р. до міста. Жителі сіл Мишин, Спас, Ковалівка Коломийського повіту відіслали ще

44 вози каменю, а 40 латів твердого лупаного каменю доставили люди з сусідніх Рунгурів [5, с. 14-16]. Того ж року жителі с. Текуча підготували більше 100 «метрів» каменю на фундамент приміщення і хотіли дати 60 возів для перевезення цього матеріалу в Коломию. Обіцяли доставити до міста 200 возів каміння з с. Верхній і Нижній Вербіж Коломийського повіту [14, арк. 6]. Жителі приміських сіл Воскресінці і обох Вербіжів безкоштовно на початку 1899 р. підвезли пісок на будівництво будинку Руського Народного дому [18, с. 3].

Отець Й. Кобринський добився перевезення частини добірного каменю з с. Шешори Косівського повіту для впорядкування будівництва фундаменту Руського Народного дому. Кілька днів перебував із селянами і робітниками у містечку Печеніжин Коломийського повіту для того, щоб прослідкувати, як буде розібрана цегла місцевої броварні, що мала піти під будівництво культурно-просвітницької інституції: «... сидів сам у Печеніжині і враз з робітниками, власним коштом наймленими, днував і ночував цілими тижнями при холоді і сухім хлібі і воді під робітничим шатром і провадив особисто се розбиране і вивіз матеріалу» [11, с. 142]. Він доручив зробити зі старих дощок піддашшя і сидів там майже чотири тижні, доки броварню не було розібрано, а увесь матеріал не перевезли до Коломиї [5, с. 17].

Як тільки придбали будівельні матеріали, ініціатори будівництва вимагали від будівничої комісії розпочинати роботу, «... бо люди не вірять, що буде будуватися велика «бурса» і не хочуть жертвувати ні грошей, ні матеріалів» [5, с. 17-18]. Однак будівнича комісія затягувала реалізацію впровадження проекту.

Громадські діячі і просвітяни міста проводили пошук архітекторів та інженерів, які б виготовили проект будинку та кошториси. Відомий львівський архітектор Іван Левинський та міський радника Гавришкевич відмовилися взятися за цю справу, бо не вірили, що місцеві жителі зможуть збудувати Народний дім без відповідних коштів. Витрати передбачалися досить великі – 300 тисяч золотих ринських [5, с. 12-13]. У квітні 1895 р. доповідалося, що на земельній ділянці, вартістю 20 тис. золотих ринських, підготовлено все для того, щоб почати будівельні роботи: знаходилися гашене вапно (вартістю 1 000 зол. ринс.) і 430 штук дерев'яних брусів (500 зол. ринс.); за інженерні роботи оплачено 1 000 зол. ринс.; укладена



угода з працівниками суміжної каси ощадності для відступу частини землі під будівництво; тощо [17, с. 70-71]. Керівники будівництва національно-культурної інституції домовилися з провідними коломийськими будівничими Луцієм Беккером та Діонізієм Кшичковським, які за 1 000 золотих ринських погодилися протягом чотирьох місяців зробити головні плани та кошторис [16, с. 39]. За виконання роботи інженерам оплачено 600 золотих ринських [2, арк. 20; 5, с. 13].

Будівництво Руського Народного дому під керівництвом архітектора Рихлика розпочате в 1896 р. просувалося з великими труднощами. Спорудження частини приміщення від вулиці Т. Костюшка та з бічними крилами до вулиці Т. Шевченка і каси ощадності становила 30 тисяч золотих ринських [1, с. 1]. Щоденно працювало 40 робітників. Приміщення національно-культурної інституції мало складатися з двох поверхів і двох наріжних веж, покритих цинковою бляхою. На кінець 1898 р. мав бути споруджений перший поверх будинку [19, с. 342].

Однак коштів не вистачало, і члени Ради товариства Руського Народного дому у м. Коломиї хотіли навіть припинити зведення споруди. Станом на початок 1899 р., на будівництво будинку не вистачало ще 40 тисяч золотих ринських (за іншими даними, архітектор на засіданні 6 лютого 1899 р. запропонував кошторис добудови приміщення у сумі 46 тисяч золотих ринських [18, с. 3]). Керівна рада Руського Народного дому підготував відозву і заклик до Державної ради у м. Відень, Галицького крайового сейму, а також сусідніх повітових рад (Городенківський, Косівський, Снятинський, Печеніжинський, Надвірнянський, Товмацький, Станиславівський, Заліщицький і Бучацький повіти), сільських громад, фінансових інституцій, Ставропігійського інституту, Народного Дому у м. Львові з проханням допомогти завершити будівництво «великої бурси» на Покутті. Однак керівник Народного дому у Львові о. Й. Делькевич відмовив у наданні коштів на будівництво культурно-просвітницької інституції, оскільки у статуті цього товариства не вказувалося про фінансове утримання навчальних бурс. А львівський часопис «Галичанин» відмовив друкувати оголошення про прохання надання допомоги у будівництві Руського Народного дому та виказ про жертводавців у цій справі [18, с. 3]. З цього приводу коломий-

ський часопис «Русская Рада» 1 грудня 1898 р. писала, що таке рішення Народного Дому у Львові справило гнітюче враження просвітянської громадськості м. Коломиї [1, с. 2; 18, с. 3].

Головний ініціатор будівництва отець Й. Кобринський був готовий взяти справу будівництва на себе, знову давав власні кошти: пенсію, продав худобу, залишивши для себе лише одну корову. З 1898 р. він віддає щомісяця на будівництво 400 корон зі своєї пенсії з усіма відсотками, які мав у ощадній касі. Окрім того, передав для будівництва 60 дубових стовбурів, 500 центнерів вапна та інші будівельні матеріали. Загалом на будову благодійник передав 12 тисяч золотих ринських [11, с. 142].

Руський Народний дім будували впродовж шести років. о. Йосафат Кобринський заспокоївся тільки тоді, коли споруду вже вимурували і накрили дах. На жаль, не дожив один рік до офіційного відкриття «Народного Дому», яке відбулося в 1902 р.

За спогадами співробітника о. Йосафата Кобринського о. Дмитраша, який в 1896–1897 рр. працював «сотрудником» мишинській парафії, ідея життя отця Йосафата зосереджувалася навколо будови «бурси», як він називав «Народний дім». Його мрією було спорудити бурсу на 200 селянських хлопців, тож для цієї потреби він щомісяця давав 200 злр. австрійських, а крім цього купував по 100 поштових карток. Картки-кореспондентки з проханням пожертви на будову розсилали по всіх священиках, де лиш знав, що буде свято чи весілля. Збирати кошти посилав він і самого о. Дмитраша [3, арк. 2]. Про його відданість ідеї побудови Руського Народного дому о. Дмитраш згадував: «Раз прихожу [...], а він лежить на голих дошках на ліжку. Питаю його, чому так? Він відповідає, що худоба не мала, що їсти, тож не хотів розпочинати стіжка, призначеного на «бурсу», тому казав слuzі вибрати солому з сінника і дати худобі їсти. Сам же спав на голих дошках, але пригнався, що вже не годен, бо кости болять» [3, арк. 2].

Насамкінець, слід наголосити, що через тридцять два роки після офіційного відкриття Руського Народного дому 31 грудня 1934 р. у його приміщенні стараннями внучатого племінника о. Й. Кобринського Володимира Кобринського було урочисто відкрито музей (нині – Національний музей народного мистецтва

Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського). Відомий адвокат та політик Теофіл Окуневський згадував: «Дрімуча Коломия проснулася на один день. Бо почула голос свого віщого духа, що від половини минулого століття будив і клав підвалини національного відродження – це голос о. Йосафата Кобринського, який зі скромних своїх ощадностей, зібраних у Мишині, зложив фундамент під Коломийський Народний Дім, а в тім Домі застеріг передовсім місце для гуцульського музею» [20, с. 12].

Відкриття музею в Коломиї перетворилось на свято національного самоствердження українців усієї Галичини. В урочистостях взяли участь: Іларіон Свенціцький, Ярослав Пастернак, Ярослав Гординський, Іван Стрийський, Олена Кульчицька, Олекса Новаківський та інші провідні діячі просвітництва, музейництва та мистецтва. На відкритті музею з рефератом виступив В. Кобринський, який зазначив, що «музей – це правдиве дзеркало культури і мистецтва, це живий образ розвою та поривів і переживань народу, а головню поневоленої нації...». Оцінюючи культурні надбання народів світу, В. Кобринський наголосив: «Нація, що хоче жити власним життям і стати самостійним народом в сім'ї народів, безумовно мусить йти наперед та невпинною працею здобувати собі кращі услів'я для свого майбутнього. Однак, ідучи вперед, мусить з собою забрати своє минуле, бо нація, що не шанує своїх пам'яток, що не зберігає своїх традицій, не має права називати себе народом. І тому то що культурні ший народ, то більше і більше ставить і розбудовує свої музеї, в яких з повною пошаною згуртовує та переховує свої цінності та національні святощі» [20, с. 12-13].

Отже, на підвалинах будівництва Руського (Українського) Народного дому в м. Коломиї стали літературно-драматичне товариство ім. Квітки-Основ'яненка і товариство ім. Михайла Качковського, підтримали спорудження головної національно-культурної інституції міста філія «Просвіти» і братство ім. Святого Архистратига Михаїла, здійснюючи велику громадську роботу. Однак головним ініціатором будівництва став о. Й. Кобринський, який увійшов у національну історію як благодійник, що своєю жертвною працею хотів піднести інтелектуальний рівень галицького українства. Любов до власної Вітчизни спонукали греко-католицького священика зберігати і розвивати культурно-

освітні надбання краю. Завдяки його самовідданий роботі Руський (Український) Народний дім став новим центром продукування національних ідей. Через десятки років приміщення будинку стало головним центром музейної справи краю, а сьогодні – Національний музей народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського – це один із кращих українських музеїв, перлина культурного надбання нашої Вітчизни.

*Королько Андрей*

**РУССКИЙ (УКРАИНСКИЙ) НАРОДНЫЙ ДОМ В  
г. КОЛОМЬЕ: ИДЕЯ СОЗДАНИЯ, ИНИЦИАТОРЫ  
ПРОЕКТИРОВАНИЯ И СТРОИТЕЛЬСТВА ГЛАВНОЙ  
УКРАИНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ  
ИНСТИТУЦИИ ГОРОДА КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА**

*В этой статье раскрыто ход строительства Русского (Украинского) Народного дома в г. Коломые в конце XIX – начале XX века. Освещено предпосылки благотворительности в среде украинства края, проанализирована идея создания Русского Народного дома в г. Коломые, характеризировано деятельность инициаторов проектирования и строительства культурно-просветительского учреждения. Автор указывает, что благодаря самоотверженной работе благодетеля о. Й. Кобринского Русский (Украинский) Народный дом стал новым центром продуцирования украинских национальных идей на Покутье.*

*Ключевые слова: Русский (Украинский) Народный дом в г. Коломые, греко-католический священник, благодетель, Покутье, учебное заведение, проектирование, строительный материал.*

## **RUTHENIAN (UKRAINIAN) IN THE PEOPLE'S HOUSE IN KOLOMYIA: IDEA OF CREATING, INITIATORS OF THE DESIGN AND CONSTRUCTION OF THE MAIN UKRAINIAN NATIONAL CULTURAL INSTITUTIONS OF THE CITY**

*Carrying out construction of Ruthenian People's House in the town Kolomyia in the late XIXth – early XXth centuries is characterized in the given article. The main pages of life of the Ukrainians region, analysis idea of creating of Ruthenian People's House in the town Kolomyia, activity initiators of the design and construction of the national cultural institutions of the city are characterized. The author argues that thanks to the dedicated work of philanthropist priest Iosafat Kobrynsky's Ruthenian (Ukrainian) People's House became the new center of Ukrainian national ideas creation in Pokuttia.*

*Keywords: Ruthenian (Ukrainian) in the People's House in Kolomyia, Greek-Catholic priest, philanthropist, Pokuttia, educational establishment, designing, building material.*

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

1. А. Р. Рускій Народный Дѣль въ Коломый (Письмо зъ Коломыѣ) / А. Р. // Дѣло. – 1899. – 5(17) марта. – Ч. 51. – С. 1–2.
2. Архів Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Й. Кобринського (далі – Архів НМНМГП). – Ф. 1 Інститут “Рускій Народний Дом” в м. Коломиї (1880–1938). – Оп. 1. – Од. зб. 3 Книга протоколів загальних зборів Інститута “Рускій Народный Домъ въ Коломый”. – 24 арк.
3. Архів НМНМГП. – Ф. 2 Йосафат Кобринський (1818–1901) – культурно-освітній та громадський діяч. Парох с. Мишин Коломийського повіту. – Оп. 1. – Од. зб. 17 Отець Дмитраш. Спомини про засновника Народного Дому о. Йосафата Кобринського. Волчківці 22.IX. 1927 р. Машинопис. – 2 арк.

4. Бабій О. Дім для громади / О. Бабій, Р. Баран // Агро. – 1988. – 18 травня.
5. Бълоус М.И. Юсафать Кобринській его житъе и дѣла / Михайло Білоус. – Коломыя : Зъ типографіи Михаила Бълоуса, 1901. – 21 с.
6. Буздуган Я. Організаційно-правові форми та принципи сучасної благодійності в Україні / Я. Буздуган // Віче. – 2011. – № 10. – С. 5-8.
7. Всячина и новинки. На “Народный Дѣмъ” въ Коломыи жертвовавъ о. Юсафать Кобринській ... // Батькѣвщина. – 1892. – 24 сѣчня (5 лютого). – Ч. 4. – С. 24.
8. Всячина и новинки. Намъ пишуть ... // Батькѣвщина. – 1889. – 24 марта (5 квѣтня). – Ч. 12. – С. 155.
9. Гадки про “Дѣмъ Народный” въ Коломыи // Русская Рада. Газета для народа. – 1881. – 18 сѣчня. – Ч. 2. – С. 11-12.
10. Гадки про “Дѣмъ Народный” въ Коломыи // Русская Рада. Газета для народа. – 1881. – 6 лютого. – Ч. 3. – С. 19-20.
11. Знавецъ. О. Осафат Кобринський [некролог] / Знавецъ // Громадський Голос. Орган русько-української радикальної партії. – 1901. – 25 цвѣтня. – Ч. 18. – С. 138-142.
12. Королько А. Вклад отця Юсафата Кобринського у будівництво Руського (Українського) Народного дому в Коломиї / А. Королько // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність / [гол. редкол. Микола Литвин, упоряд. і наук. ред. Ігор Соляр, відп. секретар Марина Чебан]; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2015. – Вип. 27: Ювілейний збірник на пошану Юрія Сливки. – С. 83-99.
13. Кратюк О. Люблячи свій народ / О. Кратюк // Червоний прапор. – 1989. – 10 березня.
14. Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника, відділ рукописів (далі – ЛННБ, відділ рукописів). – *Ф. 167 Левицькі*. – *Оп. 2 Левицький Іван Омелянович*. Матеріали до біографічного словника. – Спр. 1476. п. 49. Кобринський Юсафат Миколайович. Вирізки і виписки з книг і період. Видань, портрет, біографія. 1889, 1893. Львів. НТШ 493/140. – 21 арк.

15. Марущакъ А.О. Іосафать Кобринскій / А. Марущакъ // Календаръ Общества им. М. Качковскаго на 1893 г. – Львовъ, 1892. – С. 81–83.
16. Новинки и всячина. Выдѣль института “Рускій Народный Дѣль” въ Коломый оголошуе ... // Батькѣвщина. – 1895. – 1(13) лютого. – Ч. 5. – С. 39.
17. Новинки и всячина. Справа будовы “Народного Дому” въ Коломый поступае напередъ // Батькѣвщина. – 1895. – 1(13) мая. – Ч. 9. – С. 70–71.
18. Рухъ въ рускихъ товариствахъ. Справоздане секретарске управляющаго совѣта института “Рускій Народный Дѣль” въ Коломый // Дѣло. – 1899. – 17(29) марта. – Ч. 61. – С. 3.
19. Рухъ політичний, просвѣтний и економічний рускаго народу. Въ коломыйскѣмъ повѣтѣ // Свобода. Письмо політичне, просвѣтне и господарске для народу. – 1898. – 22 жовтня (3 падолиста). – Ч. 43. – С. 342.
20. Скарби Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття ім. Й. Кобринського. – Львів :Манускрипт-Львів, 2015. – 448 с.
21. Тимінський Б. Він руку бідним простягав / Б. Тимінський // Прикарпатська правда. – 1993. – 25 вересня.
22. Тимінський Б. Побратим “Руської трійці” / Б. Тимінський // Рідна земля. – 2003. – 16 жовтня.
23. Ткачук Я. Культурно-просвітницька діяльність отця Йосафата Кобринського / Ярослава Ткачук, Леся Пискор // Греко-католицьке духовенство у суспільно-політичному та національно-культурному житті українців. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції “Історичні постаті Греко-католицької церкви та їх роль у культурно-просвітницькому й національному відродженні” (м. Коломия, 18 жовтня 2013 р.) / Правопис, стилістика, літературне редагування – авторські. Наукові редактори Я. Ткачук і А. Королько. – Коломия : Вік, 2013. – С. 186-196.
24. Угорчак Ю. Душпастир, педагог, фундатор / Юрій Угорчак // Покуття. – 1993. – 27-28 вересня.

УДК 394.2(477.7)(=512.165+135.2+163.2)

## ДО ПИТАННЯ ЗМІСТУ І СТРУКТУРИ ЕТНОКОНТАКТНОЇ ЗОНИ

*За результатами досліджень традиційної культури населення порубіжжя України, Молдови і Румунії запропоновані доповнення до визначення структури і змісту етноконтактної зони Південно-західної частини Степової України.*

*Ключові слова: порубіжжя, етноконтактна зона, Великий кордон, Степова Україна.*

У сучасній українській етнології не послаблюється увага до теми визначення етноконтактних зон і етнічних процесів, які в них відбуваються, а різні методологічні підходи у вивченні цих проблем засвідчують незавершеність і перспективність досліджень. В історіографії тема не нова і особливо актуальна вона для Степу, як важливої складової Великого кордону – межі Західної і Східної цивілізації. Тема потребує подальшого студіювання, насамперед таких питань, як структура і зміст етноконтактної зони.

В одній із публікацій Ярослав Дашкевич звернув увагу на існуючі деякі лакуни у дослідженнях етнокультури населення Великого кордону, можливості їх заповнення. Він розглядає динаміку політичного чинника і його роль у взаєминах носіїв культури слов'ян і тюрків, створені відповідної етнічної ситуації, відстоює тезу, що етнічні кордони в Степу не були непрохідною перешкодою і слов'янський компонент глибоко проникав в тюркське етнокультурне середовище, як і тюрки сягали теренів навіть Прибалтики [1, с. 451]. Така ж картина спостерігається в етнолінгвістичному середовищі. Етнолінгвістичні кордони існували, але постійно розмивались як слов'янами, так і тюрками зокрема [1, с. 453]. Не існувало чіткого розмежування між соціально-економічними моделями. В Степу співіснували кочова і осіла форми побуту і господарювання [1, с. 454]. Етнографічні контамінації простежуються в сферах матеріальної і духовної культури [1, с.456-458].



Черговою актуалізацією питання про Великий кордон в Україні як етнічний бар'єр чи етноконтактну зону [1, с. 448-458] Я. Дашкевич вкотре підкреслює її дискусійність в історико-етнографічній літературі [1, с. 448], вказує на причини незадовільного стану вивчення проблеми, однією з яких є недостатній для цього рівень знань фактографії етнічного і історико-етнокультурного минулого [1, с. 448], але цілком слушно стверджує, що Степ не був санітарним бар'єром між Сходом і Заходом, насправді являв собою зону етнічних контактів, етнокультурного обміну, а кордони не тільки роз'єднували, але й з'єднували народи [1, с. 458]. Тобто, Великий кордон не тільки фронтір цивілізацій і варварства, це ще й етноконтактна зона активної взаємодії різних культур. Однак питання структури і змісту етноконтактної зони залишається на порядку денному.

Етнологічні дослідження останніх десятиліть зокрема в районах південно-західного Степу доводять, що структура етноконтактної зони (утворення з взаємопов'язаних між собою частин: прикордонних територій; районів компактного розселення етнічних груп; районів зі змішаним складом населення) і її зміст (етнічний склад населення та моделі міжетнічних/міжкультурних комунікацій) визначались особливостями контексту кожної історичної епохи, залежно від яких змінювалася етнокультурна ситуація в цілому. Так, в середньовіччі визначальними для Степу були слов'яно-тюркські взаємини. З XIX ст. етноконтактна зона має інші структуру і зміст. Корінним чином змінився етнічний склад населення. Степ залишили ногайці, турки (сільське землеробсько-скотарське населення і мешканці міст). Суттєво збільшилась чисельність молдован, українців. Із-за Дунаю з Балкан, Західної Європи та регіонів Росії переселились албанці, болгары, гагаузи, росіяни, старовіри, німці інші. Тюркський компонент втратив роль домінуючого чинника у взаєминах, поступившись східнороманському. Суттєво зросла роль носіїв слов'янських культур, які, адаптувавшись в середині – другій половині XIX ст., сформували новий етнографічний ландшафт, який і став підґрунтям для визначення окремого історико-етнографічного утворення у вигляді історико-етнографічної області [4, с. 130,132] під назвою «Південь України» чи «Степова Україна» (у скорочено-

му варіанті «Степ»), чи регіону (Центрально-східний (Південно-східний) [3, с. 59].

Сьогодні Степ це етноконтактна зона, місцевість, заселена носіями двох і більше культур. Йдеться про наявність представників не конкретної етносоціальної спільноти, чи окремих представників тієї чи іншої національності, а про утворення у вигляді етнічних чи етнографічних груп з притаманними їм мовними та етнографічними особливостями, традиційними і синкретичними регіональними та локальними культурно-побутовими комплексами. Структура Степу, як історико-етнографічної області, відрізняється від інших, наприклад сусіднього Поділля, яке за визначенням А.Пономарьова складається з ядра і периферії як перехідної зони, в якій формуються синтезовані варіанти двох і більше культур [5, с. 7-8]. Якщо на території Поділля виокремлюється ядро – найбільш типовий для регіону пласт культури і периферійна зона – вкраплення елементів суміжних культур, то, наприклад, у Буджаку виокремлюється ядро складно, принаймні на основі джерельної бази, яку ми маємо на сьогодні [2, с. 34].

У нашому контексті структуру Степу також можна розглядати як утворення з двох частин – центру і периферії. Центр займає більшу частину області, а периферією є смуга безпосереднього контакту з іншим етносом і його етнічною територією (наприклад Молдова, Румунія). Специфіка Степу в тому, що кожна його структурна складова, як центральна частина, так і периферія, є етноконтактними зонами, втім, не однакового змістовного наповнення. Так, наприклад, на теренах центральної частини від Дунаю до Південного Бугу компактними групами проживають поряд українці, етнічні та етноконфесійні групи болгар, гагаузів, молдован, старовірів, росіян, а на периферії (Подністров'я, Нижнє Подунав'я) відбуваються контакти з східнороманським населенням.

Отже, за типологічними характеристиками маємо: смугу безпосереднього контакту етносів (українсько-східнороманську); ареали взаємодії носіїв двох і більше культур (етнічні групи) в центральній частині; особливими осередками взаємодії культур є міста.

У кожній з названих структурних складових різний стан традиційної культури. Її наповнення – наслідки впливу різноманітних чинників, які у кожній виділеній нами частині різні. Тому в одних групах чи навіть поселеннях зберігся майже повний набір сегментів етнокультури, в інших їх значно менше. Але вони є достатніми для розуміння етнографічного змісту кожної частини, вивчення якого навіть на рівні картографічної фіксації ще далеко від остаточного завершення, тим більш, що різні механізми і моделі міжкультурних комунікацій потребують застосування відповідних методологічних підходів і методів. У деяких районах Південно-Східного Поділля (Кодимщина), Нижнього Подунав'я здійснено маркування центральної частини і периферії, простежено глибину проникнення інокультурних елементів в етноконтактну зону. Причому йдеться не про окремі одиночні прояви, а про їхню присутність як комплексу, відображеного в мікротопонімах і мікрогідронімах, календарній і сімейній обрядовості, номенклатурі назв господарства і побуту, обрядово-звичаєвій практиці, що значно розширило можливості вивчення процесу формування та динаміку розвитку варіативних комплексів традиційної культури в етноконтактній зоні.

*Кушнір Вячеслав*

## **К ВОПРОСУ СОДЕРЖАНИЯ И СТРУКТУРЫ ЭТНОКОНТАКТНОЙ ЗОНЫ**

*По результатам исследований традиционной культуры населения пограничья Украины, Молдовы и Румынии предложены дополнения к определению структуры и содержания этноконтактной зоны Юго-западной части Степной Украины.*

*Ключевые слова: пограничье, этноконтактная зона, Большая граница, Степная Украина.*

## **TO QUESTION OF MAINTENANCE AND STRUCTURE OF BORDER ZONE**

*On the base of researches of traditional culture of population of Ukraine – Moldova – Romania transborder region some addings to determination of structure and content of ethno-contact zone of South-Western part of Steppe Ukraine are proposed in this article*

*Keywords: transborder zone of ethnic contacts, Large border, Steppe Ukraine.*

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

1. Дашкевич Ярослав. Большая граница Украины (этнический барьер или этноконтактная зона) // *Майстерня історика.* – Львів, 2011. С. 451.
2. Кушнір В. Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я. (друга половина ХІХ – перша половина ХХ ст. ). – Одеса, 2012.
3. Павлюк С. П., Горинь Г. Й., Кирчів Р. Ф. Українське народознавство. -Львів, 1994.
4. Пономарьов А. П. Українська етнографія. Курс лекцій. - К., 1994.
5. Пономарьов А. П. До проблеми регіональних історико-етнографічних досліджень // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994.

*Маховська Світлана*

УДК 392.51(477.61)(478)

## **УКРАЇНСЬКО-МОЛДАВСЬКІ ПАРАЛЕЛІ У ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДІ: РЕФЛЕКСІЇ ІНФОРМАТОРА**

*У статті здійснено спробу проаналізувати рефлексії інформатора щодо українсько-молдавських паралелей у весільному обряді, що виникли внаслідок включеного спостереження за весіллям у с. Карагаш Слободзейського р-ну Республіки Молдови та в*

*с. Стара Краснянка Кремінського р-ну Луганської області України; виявити рівень сприйняття респондентом змісту обрядових акцій, притаманних весільному простору інших народів, у форматі протиставлення «свій» – «чужий».*

*Ключові слова: «поле», весільний обряд, українсько-молдавські паралелі, етнокультурні взаємовпливи, рефлексія, «свій», «чужий».*

«Поле» для етнологів – найінформативніша джерельна база, яка дозволяє через призму власних відчуттів зрозуміти, проаналізувати, дослідити різні рівні народної культури, виявити трансформації, простежити етнокультурні взаємовпливи, паралелі тощо. Як показує досвід, одним із визначальних моментів на етапі поповнення т. зв. «скриньки польовика» є контакт з респондентом. Від нього досить часто залежить можливість здійснювати дослідження загалом та якість отриманого матеріалу зокрема.

Встановлення позитивного контакту з потенційним респондентом дозволяє не тільки отримати необхідну інформацію в контексті визначеної дослідником проблематики, але й зафіксувати в межах одного інтерв'ю порівняльну характеристику з різних чи то тематичних, чи то географічних площин. Так, кожен етнолог-записувач під час збору польового матеріалу напевне не раз стикався з інформаторами-переселенцями з інших місцевостей, які, спираючись на власний досвід, проводили порівняння тих чи тих особливостей народної культури різних територій, де їм доводилося бути учасниками чи спостерігачами обрядового дійства. Проте, мало хто замислюється над особливостями сприйняття респондентами нової традиції як чогось подекуди неприйняттого або «чужого».

Наслідки міжетнічних процесів, зокрема етнокультурних взаємодій, що відобразились у весільних обрядах українців і молдован, привертала увагу дослідників на різних етапах розвитку української етнології. Зокрема, цю проблематику висвітлювали у своїх роботах Г. Бостан [2], Л. Артюх, Т. Голенко [5], Н. Гаврилюк, С. Курогло, Л. Лоскутова [3], І. Красовська [4] тощо. Проте, увесь спектр питань щодо вивчення українсько-молдавських паралелей та взаємовпливів у народній культурі до кінця не вичерпано.

Основу цієї розвідки складають польові записи авторки з весільної

обрядовості, зафіксовані від Дубової Валентини Ісидрівни 1957 р. н., переселенки із с. Карагаш Слободзейського р-ну Республіки Молдови. У дослідженні здійснено аналіз рефлексій інформаторки щодо українсько-молдавських паралелей у весільному обряді, сформованих на основі спостережень за весіллям у її рідному селі та в с. Стара Краснянка Кременського р-ну Луганської області України, куди вона була змушена переїхати. У 1992 р. респондентка віддавала заміж свою доньку за старокраснянського парубка, що спонукало її до переосмислення власних уявлень про весільні традиції та участі у «новому», доволі незвичному сценарії обряду.

Наведемо кілька роздумів-порівнянь Валентини Ісидрівни, до яких вона вдавалася під час опитування:

#### Сватання

«В мене прийшли дочку сватать семь человек. Сказали: «Это семейное число». Сваха, сват, дед, баба, дружок с его старони, і ще там, щоб було сем человек [...] Я ж не знала, у нас [у с. Карагаш. – С. М.] савсем па-другому, у нас крадут [наречену. – С. М.]. От, например, стрічаюцца два человека [хлопець і дівчина. – С. М.]. А можеш встречацца ти са мной, а ему нравишся ти, он может падагнуть машину, на машину, угнали і вьсо. [...] Встречаецца с аднім, а варует другой. Племянніцу украли. Она вишла в палатенце, в грязнам халате. Выходит, а оні ейо – в машину» [1, арк. 25]. «Унас не сватают, у нас варуют... Например, украли девачку севодня ночью, ат жениха идьот сват, дайот знять да дівчини радітелей, што такая такая находіцца там-то там-то. Єй же может на втарой день на работу, радітелі дают ейо вещи, еслі ані сагласни, щоб ана переадевалася. Ана ж не будет на втарой день сюда пріхадіть. Ана дня через трі-четыре прідьот додому уже вместе с женихом. [...] Эта пазор, стид на всю Європу, еслі назад дівчину забралі. Абязательна далжни дать знять [про крадіжку дівчини. – С. М.]. Ана может ідті додому через месяц, через два» [1, арк. 6].

#### Запрошення на весілля

«Па прігласітельним [запрошували на весілля у с. Стара Краснянка. – С. М.]. А у нас там, дома, пріглашаєт невеста с дружкамі. Одеваєт фату в пятніцу вечером, ходіт пріглашаєт на свадьбу, ілі в четверг после работы. А у хлопца на коні. Пріглашаєт,

графін віна, рюмка, і заходіт в кождий дом, там спісок ёму даюч к кому [треба зайти запросітн. – С. М.], входіт, по рюмке віна: «Вас пріглашаюч такіе, такіе (молоднх по імені называюч)». Хазаєва п'юч, а еслі не прінімаюч пріглашеніе, значіт ви не п'юч. [...] А дівчата... Раньше пеклі в печке ... у нас «калачі» называюцца. Не знаю, как тут. Такіе маленькіе, красівіе такіе. І раздавалі. Девчата несуч, еслі ти ідьош на свадьбу, значіт берьош. А еслі такіе люді, каторіе не могуч ідті, бальніе – «Ви ізвініте, ми уже старіе». Ані атдаюч, то шо ані жаляюч, маладіе атдаюч то, шо жаляюч, аставляюч бутылку. У нас водкі нет, у нас віно. Аставляюч віно і там шо-небудь. А тут савсем. Ото дагаварілісь ми, што в загс на 11 часов. Я не сабіралась, патаму што не знала, што тут радітелі ідуч в загсі. «Тут, – гаваряч, – і радітелі». Ми сабраліся» [1, арк. 2]. «Пріглашаюч [на весілля. – С. М.] с дружками. Наряжаецца ана, фату надеваеч, заходіт в кождий двор. Вот, напруімер, прішлі до вас, ви абязанн завязать его чем-то – платочек ілі лентачкай. Абычно платочкам завязуюч невесту. Ана ходіт пріглашаеч, печене абязательна даюч. Сумкі несуч девчата. Еслі бабкі старенькіе, не могуч ідті, ані аставляюч там бутылку віна бальшую і там шо-небудь із едн» [1, арк. 6].

#### Весільннй час

«У нас гуляюч маладьож атдельно, старікі атдельно. У нас в пятніцу вечером ілі в суботу гуляеч адна маладьож. Так завеждено, патаму што старікі больше п'юч, а маладьож савсем па другому. І у нас, еслі пятніца, субота гуляюч, васкресенье. Но абнчно так перевелі, в панедельнік всем на работу» [1, арк. 7].

#### Весільні віруваннн

«Гаварілі, еслі сватн не памірлісь между сабою, абязательно жнть не будуч. Ілі на свадьбе што-то не паделілі, ета тоже. Так же посипаюч, как і тут. Хмель, пшеніца, канфетн і денежкі – сребро» [1, арк. 9].

#### Вінчаннн, реестрація шлюбу

«Дружка ж не замужем, ей нельзя. І венчать дружка не імееч права. Венчаюч те люді, каторіе бнлі венчанн. Я венчалась, я імею право тебя венчать. А еслі ти не венчаннй, ти не імееш права венчать. [...] В церкві... І у нас даже дома то же самое. Венчаюч те, каторіе бнлі венчанн, ти ж не імееш права карону держать [1, арк. 4]. «...

у нас дружок і дружка в загсе стаят..., жених і невеста, па краям беруцца втарыє радітелі – называюцца «нанашка» і «нанашко», а патом дружок и дружка. А каво берут в «нанашкі»? – Каво хочеш. Я панравілась, то можеш мяня взятъ. Но ані атвечают за вашу жизнь. Єслі ссора у вас, не палучаецца што-то, ти должен не да матері расстраівать, ідут до нанашкі. Ані дают правільніе савети. Єслі думают венчацца, то ані берут венчаних, штоби ані держалі карони. Втарыє радітелі могут венчать, єслі ані билі венчани. А нет, могут адновременна, сначала іх павенчают, а патом будут венчать молодых» [1, арк. 9].

Зустріч молодих після реєстрації шлюбу

«...А встречають тут так же, как у нас в Малдавіі. Так же єдут ані в загс. Но у нас в загс радітелі не єдут. У нас бєрьоцца крьосна, и отето ж ведуть у загс» [1, арк. 26].

Посаг

«...А придане у нас, сматря как свадьби. Называецца «вечер» – значит адін день гуляют, а «свадьба» – значит трі дня гуляют. Дело в том, што Адесска область пошти так же гуляют, как і там у нас. Патаму шо воно рядам – 28 кіламетрав. Я живу ат граніці ат українской, жила, тоже также. А єслі вечер, значит пагулялі, взяли на машину, шо мать падаріла, дівчине пріготовіла. Начинают танцывать, шо тяжолий шефонєр, шо хлопци грузят на машину. І там опятъ же танцуют» [1, арк. 26]

Коровай

«Каравай абязательно. Тока тут єго продают, а у нас єго ламают женихови хлопци разламивают на кусочки і раздают девчатам. Девчата далжни вечером паставіть пад падушку, шоб приснився жених. Гаданіє. У нас дома не каравай, а калач делають, отакой здоровий делають. Єго хлопци ламают і девчата бєгом же раздают. Неженатие хлопци і неженатие девчата. І даже бивает, што бабушкі берут своїм внучкам. І ото ж ложат пад падушку, і должен прісніцца жених» [1, арк. 10].

Визначення цнотливості молодої

«Ну, с простињью тут не танцуют. Ані ж уже до етава спалі, куда девацца. А у нас дома танцуют [...] До сіх пор. Вот єто племянніца виходіла замуж, я тоже удівілась. Укралі єйо в іюне, а сигралі свадьбу в декабре, –танцевалі. І в Адесскай області так» [1, арк. 4].



Аналіз наведених наративів дозволяє дійти висновку, що «нова» українська весільна традиція, з якою інформаторка зіткнулася в с. Стара Краснянка після переселення, сприймається нею як дещо незвичне, почасти навіть негативне. Тобто виникає певне несприйняття «чужого» (українського) обряду і, водночас, туга за «своїм» (молдавським), хоча останній подекуди і характеризується доволі жорстокими звичаями (наприклад, коли йдеться про викрадення нареченої). Розповіді респондентки, пов'язані зі «своїм» (молдавським) обрядом, переважно будуються за схемою, яка починається з однотипного «у нас», а при описі «чужої» (української) традиції вона використовує прислівник «тут».

Отже, матеріали даної розвідки свідчать про те, що польові матеріали можуть бути не лише змістовним джерелом для визначення українсько-молдавських паралелей у весільному обряді, але й містити закодовану у певний висловах оцінку інформаторами різних явищ народної культури, у тому числі й рефлексії щодо власного сприйняття нового культурного середовища. Відтак, використовуючи подібний підхід під час аналізу наративів, польовики-етнологи мають можливість при вивченні будь-якої проблеми виходити на рівень культурної антропології.

*Маховская Светлана*

## **УКРАИНСКО-МОЛДАВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ: РЕФЛЕКСИИ ИНФОРМАТОРА**

*В статье предпринята попытка проанализировать рефлексии информатора относительно украинско-молдавских параллелей в свадебном обряде, возникшие в результате включенного наблюдения за свадьбой в с. Карагаи Слободзейского района Республики Молдовы и в с. Старая Краснянка Кременского района Луганской области Украины; определит уровень восприятия респондентом содержания обрядовых акций, присущих свадебному пространству других народов, в формате противопоставления «свой» – «чужой».*

*Ключевые слова: «поле», свадебный обряд, украинско-молдавские параллели, этнокультурные взаимовлияния, рефлексия, «свой», «чужой».*

## THE UKRAINIAN-MOLDAVIAN PARALLELS ARE IN A WEDDING CEREMONY: REFLECTIONS OF INFORMANT

*An attempt to analyse the Reflections of Informant of the relatively Ukrainian-Moldavian parallels in a wedding ceremony, arising up as a result of the included watching wedding in v. Karahash of Slobodzeys'ky district of Republic of Moldova and in v. Old Krasnianka of Kremisn'sky district of the Luhansk area of Ukraine, is undertaken in the article; to define the level of perception the respondent of maintenance of ceremonial actions inherent to wedding space of different people, in the format of contrasting "it" - "stranger".*

*Keywords: the "field", wedding ceremony, Ukrainian-Moldavian parallels, ethno and cultures influences, reflection, "it", "stranger".*

### Список використаної літератури та джерел

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 14–5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Експедиції. – Од. зб. 712. Маховська С. Л. Весільні обряди – опитування респондентів, с. Стара Краснянка, Кременський район, Луганська область. 2010 р. Комп'ютерний набір. 27 арк.
2. Бостан Г. Українсько-молдавські паралелі в старовинній та сучасній весільній обрядовості / Г. Бостан // Народна творчість та етнографія. – 1971. – № 6. – С. 24–28.
3. Гаврилюк Н. К. Общее и особенное в семейной обрядности украинцев и молдаван // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма / Гаврилюк Н. К., Курогло С. С., Лоскутова Л. Д.; АН УРСР, Інститут искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рильского, АН Молдавской РСР, Отдел этнографии и искусствоведения; [Л. Ф. Артюх, Н. К. Гаврилюк, Т. Н. Горленко и др.]. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 319–341.

4. Красовська І. В. Трансформація традиційних весільних обрядодій Буковини і Молдови у сучасне весілля південного району Дністровсько-Прутського межиріччя / Красовська І. В. // Вісник ХДАДМ. – 2009. – № 11. – С. 65–75.
5. Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма / [авторы Л. Артюх, Н. Гаврилюк, Т. Голенко и др.]; АН Украинской ССР, Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Т. Рыльского, АН Молдавской ССР, Отдел этнографии и искусствоведения. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 319–342.

Микитенко Оксана

УДК 398(=161.2+135)

## **СХІДНОРОМАНСЬКЕ – УКРАЇНСЬКЕ ФОЛЬКЛОРНЕ ПОГРАНИЧЧЯ У СФЕРІ ЗАЦІКАВЛЕНЬ В. М. ГАЦАКА**

*Статтю присвячено дослідженню східнороманського – українського фольклорного пограниччя у працях відомого славіста і фольклориста, чл.-кор. РАН В. М. Гацака (1933-2014). Виходячи з принципів розширеного концептуального бачення міжетнічного пограниччя як «явища багатокультурності» (Р. Ф. Кирчів), робимо спробу окреслити новаторські ідеї В. М. Гацака, висловлені ним стосовно не лише слов'янської та європейської фольклорної традиції. Наукові висновки вченого щодо спадкоємності епічної традиції і фольклору як «пам'яті традиції», разом із тим явища «багатосубстанціонального», склалися на підставі його ранніх праць із вивчення слов'янсько-неслов'янської, зокрема українсько-молдавської фольклорної взаємодії.*

*Ключові слова: культурнепограниччя, міжетнічні зв'язки, епічний фольклор, славістика.*

Етнокультурне пограниччя у сучасній науці визначається як «утворення формацій, що виникають на територіальному суміжжі, на стиках різних етносів й на ґрунті історичного процесу

зв'язків, взаємодії і взаємовпливів їхніх культур, передусім на традиційному рівні» [12, с. 16]. Саме у такому розумінні, коли йдеться про пограниччя як «явище багатокультурності», «амальгаму культурних інтерференцій», присутніх на рівні традиційної культури, зокрема фольклорної творчості, поняття стає предметом інтердисциплінарних, зокрема фольклористичних, досліджень. Представлені по всьому периметру української етнічної території такі етноконтактні лімітрофні зони вимагають, як наголошують дослідники, комплексних «багатоаспектних наукових вивчень» – мовознавчих, етнологічних, фольклористичних, покликаних простежити «відтворення основних констант своєрідного духовного і матеріального світу людини пограниччя й образу самої цієї людини як головного суб'єкта цього світу» [12, с. 40].

Саме у такому аспекті привертають увагу праці В. М. Гацака (1933-2014), присвячені українсько-румунському та українсько-молдавському етнокультурному суміжжю як складової проблеми досліджень слов'яно-неслов'янських етнокультурних взаємин, із широким залученням порівняльно-типологічних зіставлень та аналітичних спостережень. Методику компаративного вивчення матеріалу вченим було застосовано вже у перших наукових працях, зокрема у кандидатській дисертації «Молдавские и румынские эпические песни о гайдуках и некоторые вопросы их соотношения с южнославянскими» (1961), а згодом у монографії «Восточнороманский героический эпос» (Москва, 1967) та докторській дисертації на цю ж тему. Монографія В. М. Гацака була новаторською – він запропонував переглянути традиційні уявлення, що склалися у фольклористиці щодо відсутності жанру героїчного епосу у східно-романському фольклорі, у якому визнавали існування богатирських пісень, проте відносили їх до балад. Уже на першій сторінці монографії автором було заявлено, що попри те, що «на фольклорній карті Європейського континенту східно-романський епос зазвичай не значиться», він «не тільки існує, але, безумовно, має бути віднесений до числа класичних пам'ятників героїко-пісенного фольклору Південно-Східної та Східної Європи (поруч із південнослов'янським, албанським, новогрецьким богатирським епосом, російськими билинами, українськими думами). Показати це покликана ця книга» [4, с. 7]. І вона – а це понад 450 сторінок

(чотири розділи аналітичного матеріалу та широкий корпус текстів – свого роду вперше подана антологія східнороманського героїчного епосу) цю думку довела. За висунутим автором принципом аналізу – розгляд текстів у сукупності та за почерговою, окремою характеристикою редакцій та версій, було проаналізовано героїчні пісні різних жанрових категорій, починаючи від найбільш раннього – богатирського – епосу (пісні про богатиря-мисливця Йоргована, про богатиря-змієборця тощо), що побутують у різних варіантах і демонструють різножанрові типологічні паралелі в інших фольклорних традиціях. До таких паралелей, що представлені у східнослов'янському фольклорі, зокрема на українському матеріалі, належить змієборчий цикл переказів про «змієві вали» з мотивом «богатирської оранки», який у східно-романському фольклорі, вочевидь, представляє «перехідну, сполучну ланку між міфологією та епосом» [13, с. 13]. У цьому зв'язку автор наводить український переказ про боротьбу зі змієм «божого коваля» Кузьми-Дем'яна (який схопив змія за язик кліщами, запряг його у плуг та й зорав землю від моря й до моря; і ті борозни лежать по обидва боки Дніпра). Попри те, що героїчна пісня та народна казка або переказ належать до різних фольклорних жанрів, дослідника цікавить той факт, що архаїчні мотиви та образи народної прози і пісні у східнороманській традиції мають відповідники у ширшому європейському контексті, а особливо часто зустрічаються у фольклорі південних, а також східних слов'ян. Із формуванням нової тематики епічної творчості, пов'язаної з войницьким і особливо гайдуцьким рухом, таких паралелей стає дедалі більше. Якщо стосовно юнацьких пісень може йтися про «генетичну спорідненість» східно-романського епосу з фольклором південних слов'ян, у першу чергу сербським (пісні про Дойчина, про Новака і Грую) внаслідок локальних культурних взаємовпливів двомовної румуно-сербської зони, то відповідний український історичний епос містить певні художньо-композиційні паралелі, зумовлені історичними подіями, коли Дунай стає «епічним рубезем». Як такий рубіж Придунав'я представлений як у східнороманських героїчних піснях, так і в українському фольклорі (думи «Розмова Дніпра з Дунаєм» та ін.).

Гайдуцький епос XVII-XVIII ст. демонструє значно більшу кількість текстових збігів саме із українською традицією як на

рівні поетики і сюжетики творів, так і з боку виконання, особливо у регіоні молдавського Прикарпаття, яке у ХІХ ст. дістало назву «Ісландії» східно-романського героїчного епосу [4, с. 210]. Так, за свідченнями збирачів, носіями та виконавцями східно-романського героїчного епосу були професійні леутари та кобзарі. Виконуючи епічним речитативом героїчні поеми, такі співці звичайно акомпанували собі на якомусь музичному інструменті: кобзі, чимпої (волинка), лірі, скрипці, цимбалах тощо. При цьому далеко не всі виконавці епічних пісень були професійними музикантами, так само як і не кожний леутар чи кобзар був епічним співцем. Як і на українських теренах, у Дунайських князівствах існували цехові організації леутарів, а чимало авторів згадують про мандрівних сліпих співців. До епічних традицій, що демонструють «аналогії», належать ті, що зберегли інструментальний супровід (зокрема, українська, східно-романська та південнослов'янська) [9, с. 109]. «Безумовна спільність» характеру виконання і віршової організації епічних творів різних фольклорних традицій, на думку В.М. Гацака, який добре знав українську традицію (за його редакцією, зокрема, був виданий збірник українських народних дум, упорядкований Б. Кирданом, український матеріал дослідник постійно залучав до своїх порівняльних студій [3]), дозволяє говорити про загальні чинники історичного і художнього характеру, які зумовили жанрову приналежність епічних, у тому числі героїчних пісень. Водночас, зауважує автор, зміст і поетика українських дум настільки багаті й різноманітні, що є підстави говорити не про цикли, як це було раніше, а про жанрові різновиди дум, які вирізняються цілком чітко (богатирські думи, думи – історичні пісні, думи-балади) [4, с. 215]. На підставі детального аналізу автором було доведено існування у фольклорній традиції як етно-регіональної, так і жанрової взаємозалежності творів, коли «типовими» виступають малі форми епосу. У подальших працях автор визначить це як «профільованість» фольклору упродовж століть, а саме існування його локальних версій, конфігурацій, самостійних варіантів і навіть слухацьких уявлень та критеріїв визнання творів «як своїх» [9, с. 105]. І хоча на певних етапах розвитку епічної творчості образність епосу, цілком зрозуміло, зазнає змін, в історії самого жанру спостерігається

«глибока спадкоємність», оскільки не порушуються його жанрові межі, поетика і композиція залишаються єдиними, тим самим з погляду історичного формування та локальної взаємодії варіанти традицій визнаються як паралельні, самостійні та оригінальні.

Наступна монографія В. М. Гацака «Фольклор и молдавско-руско-украинские исторические связи» (М., 1975) продовжила вивчення «міжетнічної фольклорної спільності» як історичного явища. На матеріалі фольклорної творчості, а саме багатожанрового матеріалу історичного фольклору, автор висуває задачу з'ясувати «конкретно-національні чинники у межах регіональної спільноти». Саме цей шар фольклорної творчості – героїчні та історичні пісні, а також народна історична драма, історичні перекази та легенди, історична топоніміка, фольклорні меморати тощо стають складовою поняття «народна історична пам'ять», художню інтерпретацію якого дає текстологічний аналіз. У народів-сусідів, зауважує вчений, «схожість фольклору охоплює не лише найзагальніші, але й більш конкретні, локальні елементи розвитку й помножується різноманітними результатами контактних зв'язків, спільного розвитку та симбіозу народних культур» [5, с. 4]. Водночас, якщо у попередній монографії вчений виходив із текстового аналізу східно-романського корпусу, то у цій праці наголос ставиться саме на східнослов'янському, зокрема українському матеріалі, з вимогою входження дослідника у матеріал, що зіставляється «набагато детальніше» (виділено у тексті – О. М.), та необхідністю висвітлення явищ «зсередини». За такими принципами дослідник мусить якнайповніше представити корпус матеріалу та провести відповідний детальний текстологічний аналіз. Розглянувши ряд текстів, серед яких відома пісня «Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш?», яка є «органічним явищем східнослов'янської поезії» із «генетично пов'язаними втіленнями тієї самої пісенної теми» (про фольклорну універсальність мотиву переправи як ідеї шлюбу писав ще О. Потебня [7]), автор робить висновок про існуючі в різних традиціях «версії або варіації одного началу, що розвиваються в умовах спільності фольклорного процесу» (виділено у тексті – О. М.). Унаслідок контакту з історичною дійсністю давньої Молдавії відбувся розвиток теми у напрямку її конкретизації та персоналізації

у версії про Штефана-воєводу, яку автор вважає проявом «закону атракції» (виділено у тексті – О. М.) – взаємопритягнення історичних і традиційно-сюжетних ситуацій у фольклорі. Відомою є оцінка І. Я. Франка цієї пісні, яка свідчить про «стосунки та братерство по зброї українців та молдаван». У багатьох піснях події зображуються не тільки у придунайських, але й придністровських землях. Біля Дністра гине молодий козак Федір Безродний, він же Бездольний; там наздоганяють турки героя баладної пісні «Ой три літа й три неділі». В іншій баладі – «Пішов Іван в Волощину» герой пішов у Молдавію, і жилось йому там добре, поки «турка не прибуло». В іншому тексті у «полі килиїмським» у міста Килії (або Тягина) відбувається двобій епічного козака Голоти, який «не боїться ні огня, ні меча, ні третього болота», з підступним ординцем, що «з Килії-города поглядає». Ще в одній думі йде «під город Тягиню гуляти, слави-рицарства доставати» козак Івась Коновченко, Вдовиченко. «Дністра братом називає» козак Дойно-Дойниченко тощо [5, с. 18].

Автор порушує важливе питання автентичності фольклорного тексту і підкреслює, що лише детальний текстологічний аналіз усієї сукупності (виділено у тексті – О. М.) різних варіантів здатний вирішити цю проблему. Ця вимога неодноразово наголошуватиметься й у подальших працях, оскільки науковець був переконаний, що стосовно фольклорного твору «канонічно» показовою може бути лише уся текстова сукупність варіантів (підкреслено у тексті. – О. М.) [9, с.105]. У цьому аспекті заслуговують на увагу відомі з багатьох записів тексти-контамінації про Свирговського (Сверчевського) та про Серпягу, сюжет яких пов'язується з подіями 1574-77 рр., – зверненням молдаван до козаків по допомогу та спільною боротьбою проти турків. Попри значне втручання збирачів та редагування, зокрема М. Костомарова та І. Срезневського, у цих піснях не лише відбилися історичні події, але й втілилося їхнє «емоційне усвідомлення», представлене зокрема й на рівні фольклорної поетики. Спогади про «молдавсько-козацький бойовий союз», про те, як козаки приходили молдаванам на допомогу, набули форму топонімічних переказів про звільнення невольників (зокрема, переказ із с. Сипотень Келераського р-ну Молдови). В епічній пісні про гайдука Гелю, який шукає свою кохану, надія на її звільнення з



турецького полону також пов'язується з допомогою козаків. Серед поетичних формул молдавських героїчних та історичних пісень є «сідлання коня по-козацьки», що також є підтвердженням історичних та фольклорних взаємозв'язків.

Визвольна боротьба 1648-54 рр. знайшла відгомін у думі «Богдан Хмельницький та Василь молдавський», що входить у широкий історико-пісенний цикл. Показово, що дума, яка понад сто років побутувала в українській кобзарській традиції (від полтавського варіанту 1814 р., коли було здійснено її перший запис, і до запису на Чернігівщині у 1930 р.), мала поширення також в інших місцевостях. За свідченнями, серед українців Бесарабії у 90-х рр. ХІХ ст. можна було зустріти «старих кобзарів», які знали «історико-казацькі пісні» про гетьмана Хмельницького та про його похід у Молдавію. У заключних рядках думи йдеться про поразку Василя як союзника Потоцького:

То пан Хмельницький добре учинив,  
Польщу засмутив,  
Волощину побідив,  
Гетьманщину звеселив! [5, с. 54].

Менш відомою є дума про Веремію Волошина, яка свідчить про те, що серед споборників Хмельницького було чимало волохів. Пісня, що дійшла до нас лише в одному запису, має певне історичне підтвердження і ймовірних прототипів, на що звертали увагу ще В. Антонович і М. Драгоманов, підкреслюючи, що у реєстрах українського війська було чимало Волошинів. Про переселення до козаків йдеться у переказі, що побутує серед молдаван – мешканців с. Новогригорівка біля Бугу. Пов'язується воно зі спільними діями у селянсько-козацькому повстанні 90-х рр. ХVІ ст. під головуванням Северина Наливайка: Старі люди кажуть, що село заснували молдавани, які перейшли на бік козаків після того, як Северин Наливайко надав їм допомогу проти турків. Частина волохів-бідняків перейшли до козаків. Тут їм дали місце [5, с. 56].

Серед образів гайдуцького та опришківського фольклору ХVІІ-ХVІІІ ст. особливе місце посідає ватажок Пинтя, загін якого у кількості до 200 озброєних пістолями й гвинтівками повстанців діяв по обидва боки Карпатських гір упродовж майже

чотирнадцяти років. Східнороманські та українські пісні і перекази про Пинтю і Довбуша, а також словацькі збойницькі балади про Яношика містять чимало спільного як у сюжетному плані, так і у поетичному вираженні, водночас безпосередньо продовжують певну етнофольклорну традицію. Твори про Пинтю, що відомі фольклору різних народів, П. В. Лінтур пояснює «безпосереднім етнографічним сусідством», «спільністю історичної долі, схожістю матеріальної та духовної культури» [11, с. 208]. Цю «регіонально-типологічну» рису, на думку В. М. Гацака, варто доповнити зв'язками, що існували між гайдуками та опришками, перебуванням у загоні Пинти представників різних етносів, його діями у різних районах Трансильванії, Молдавії і Західної України. Цікаво, що у буковинському переказі батьком Пинті виступає гайдуцький отаман з околиць Дорни, а матір'ю вважається «дочка гуцана», у чому своєрідно осмислено приналежність героя як до української, так і до молдавської народної традиції. У переказах, записаних на території Буковини і Північно-Західної Запрутської Молдови, відчутними є легендарно-фантастичні елементи, які в українській традиції пов'язуються з іменем Довбуша як пізнішим фольклорним персонажем. Характерним відбиттям поширеного фольклорного мотиву, що зберіг відгомін конкретно-історичних подій, можна вважати твори про загибель Пинті через зраду жінки, якій він відкрив свою таємницю, розповівши, яким набоем його можна вбити. В українських текстах цей мотив також пов'язується з ім'ям Олекси Довбуша та його загибеллю від руки Стефана Дзвінчука у 1745 р.

Олекса Довбуш (1700-1745) – легендарний герой українського народу, під проводом якого відбувався опришківський рух Галицького Прикарпаття упродовж 1738-45 рр. У загонах Довбуша були вихідці з різних районів України, а також Польщі, Угорщини, Молдавії, походи до якої здійснювалися неодноразово. Як і Пинтя, Довбуш постає як герой «всюдисущий» – тексти розповідають про його переходи з одного боку Карпат на інший, змальовують присутність у загоні повстанців різної етнічної приналежності.

Для народних переказів типовою рисою є твердження, що «всі Карпати знали опришка Олексу Довбуша», що взагалі характерно для переказів опришківського циклу із темою походів «за гору, на

Буковину, Туреччину, Волощину тай долів». Український фольклор про Довбуша – перекази, легенди, пісні – надзвичайно широкий масив текстів, якому присвячено чимало спеціальних праць. Крім того, образ Довбуша ввійшов у східно-романську гайдуцьку народну драму. В. М. Гацак зупиняється на численних варіантах пісень і народних оповідань, що були записані у тих районах і селах Буковини, де у тісному контакті з українським мешкало східно-романське населення (сс. Банилове, Банило-Солонец, Краснопутна Старожинецького р-ну; сс. Ростокі, Черешенка, Усть-Путила Вижницького р-ну; с. Кельменці Кельменецького р-ну, с. Вашковці Кицьманського р-ну).

Варто уваги й те, що існує низка східно-романських переказів і легенд про Довбуша, які, хоча й не мають такого сюжетного розмаїття, як українські, водночас демонструють спільні для східно-європейського опришківського фольклору мотиви. Таким є, крім інших, мотив про чарівну силу та невразливість героя, що пов'язується із найглибшими шарами епічної творчості. Український і східно-романський тексти вирізняються такою героїко-епічною рисою, як чарівний набій, яким, нібито, було вбито Довбуша, – з «освяченої пшениці» та трьох золотих волосинок, які зрізала жінка-зрадниця. Легендарно-фантастичний мотив про охорону фортеці «чарівницею», що сиділа «на стовпі» й «завертала всі кулі», має ряд паралелей не лише в українській і східно-романській традиції, коли йдеться, наприклад, про взяття Бендер. Цей мотив наявний також у латвійських переказах про «ризьку відьму», які хронологічно відносяться до періоду Північної війни, коли у 1710 р. після тривалої облоги було звільнено від шведського володарювання Ригу.

Ряд текстів свідчать про контамінацію з творами, пов'язаними з іменем Устима Кармалюка (1787-1835) та селянським рухом 1813-35 рр. у Придністров'ї та на Поділлі, яким було охоплено також північну Бессарабію та лівобережну Молдавію. Під іменем гайдука Кармалюка український Кармалюк увійшов у східно-романську народну традицію. Пісні про Кармалюка фіксувалися у сс. Стирі-Радуляни та Кунича Флорештського р-ну, а також у с. Коржеуці Бричанського р-ну. Крім того, у різних фольклорних варіантах та фольклоризованих списках (народних книгах) були відомі пісні про Хотин, Ізмаїл тощо.

Отже, попри значні відмінності, стосовно героїчного епосу тексти цього циклу – як українські, так і східно-романські, є типологічно новим явищем. В обох випадках йдеться про їхню «принципову» подібність – «рух в одному напрямку», а саме у наближенні до жанру історичної пісні, що свідчить, зокрема, про спільні процеси у розвитку народної творчості. Принциповим є висновок про основні «віхи змін» художньої системи епосу – від «реально-історичної» до більш епічно оціночної, що стає приводом для ретроспективної гіпотези стосовно значно вищої міри історичності поезики епосу у віддаленому минулому [8, с. 62]. Методологія та методика аналізу різночасових фольклорних записів від одного виконавця, аналіз записів від «учителя» до «учня» (як серед епічних співців, так і казкарів) дозволили зробити висновок про «спадкоємність епічної традиції» та поставити питання про необхідність розвитку експериментально-аналітичного напрямку у фольклористиці [6].

Започатковану при аналізі близьких фольклорних традицій, В. М. Гацак подав свою методику аналізу текстів – синоптичне описання, яке засвідчувало спільність механізмів передачі твору незалежно від його етнічної приналежності. «Поетика і традиція в епосі, – наголошував науковець, – суцільні й неподільні, оскільки поезика традиційно є успадкованою, а традиція – поетично втіленою» [8, с. 64]. Виходячи з напрацювань «формульної теорії» М. Перрі і А. Лорда, вчений запропонував зосередитися на «свідченнях» самого тексту і співставляти не окремі, як це було раніше, а дубльовані (подвійні й потрійні) записи від учасників трансмісії епічних творів. Текстологічний аналіз дозволив виокремити «цілком конкретні» константи – топоси тривалості, або «хроноакти», формули зображення гніву богатирів, «епічні формуляри» Володимира або Краля Марковича тощо, відтак фіксувати історико-поетичний рух традиції, змінність художніх уявлень. Визначаючи етнопоетичну константність як сукупність стильових і сюжетно-оповідних координат зображуваного фольклорного світу у безпосередньому текстовому, до того ж успадкованому, втіленні, В. М. Гацак робить висновок про фольклор як «першу природну мультимедійну сферу в історії культури» [10, с. 311]. Думку щодо «варіантної профільованості творів епосу», у якій «варіанти постають як по-

етична реальність, що склалася історично» [8, с. 4], було ним висловлено на підставі детального текстологічного аналізу європейських – слов'янських і неслов'янських епічних традицій, у широкому часовому проміжку, а у подальшому підтверджено на матеріалі героїчного епосу сибірських народів. Таким чином, методика синоптичного аналізу (усвідомлення процесу функціонування твору в локальному середовищі на протязі досить тривалого хронологічного відрізка із проведенням повторних записів від одного виконавця) дозволяє значно розширити межі співставлень як у жанровому відношенні, так і стосовно залучення до порівняльних досліджень все більшого кола національних традицій [2, с. 95]. Питання теорії традиції, історичної поетики фольклору, теоретичної текстології стають наскрізними проблемами наукових праць вченого.

Дослідження українського фольклору, інтерес до української народної культури були для В. М. Гацака не випадковими. Як згадував учений, дитинство якого пройшло у двомовному румуно-українському середовищі села Липкани Хотинського повіту Бессарабії (згодом Бричанського р-ну Молдови) біля Прута, хлопцем сусідки нерідко кликали його, аби поговорити з родичами, що мешкали на іншому березі. Солідним односельцем було незручно кричати один одному, і вони зверталися до підлітків, які їм допомагали в цьому. Вчитися він почав в українській, а продовжив у румунській школі, закінчив у Липканах російську середню школу, згодом здобув вищу освіту у Кишинівському державному університеті на відділенні молдавської (зараз румунської) мови і літератури історико-філологічного факультету [1, с. 3]. Потім була аспірантура в Інституті світової літератури ім. О. М. Горького у Москві, захист кандидатської і докторської дисертацій, керівництво понад сорока років спочатку сектором, а потім відділом фольклору. За цей час з'явилося багато вагомих праць, було створено наукову школу, висунуто нові, зокрема експериментальні, напрями фольклористичних досліджень, апробовано і доведено сміливі наукові гіпотези, підготовлено чимало учнів – докторів і кандидатів наук. Широкий резонанс у науковому світі здобули теоретичні праці відділу фольклору, що виходили під серійною назвою «Фольклор» і були присвячені проблемам

текстології фольклору, регіональної та локальної специфіки текстів, питанням історичної поетики тощо. За участю В. М. Гацака як заступника головного редактора та співавтора окремих томів було видано 24 томи серії «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока» – видання, що продовжувало вирішення проблеми локалізації фольклорної традиції.

Чимало експедиційних шляхів довелося пройти В. М. Гацакові-фольклористу – першою стала експедиція під керівництвом Е. В. Померанцевої до Олонецького краю, під час якої пощастило записати билини від 90-річного Є. Б. Сурикова – сина відомої виконавиці епічних творів, від якої записував фольклор А. Ф. Гільфердінг. Потім були фольклорні експедиції по Молдові, а також Румунії, Україні, Болгарії, Поволжю і Алтаю, що визначило коло наукових інтересів вченого, спрямувало його на вивчення епічних жанрів фольклору, поставило проблему збереження епічної пам'яті виконавця фольклорного твору та всебічного аналізу епічних фольклорних жанрів.

В. М. Гацак завжди був тісно пов'язаний із українською фольклористикою. З Україною його ріднило не лише прізвище і походження, але й спрямованість наукових інтересів. З 1991 р. В. М. Гацак майже 15 років брав участь у роботі Спеціалізованої вченої ради із захисту докторських дисертацій при ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Співпраця вченого з інститутом, зокрема з відділами фольклористики і славістики, де і зараз працюють його однодумці, учні та послідовники, була надзвичайно плідною й різнобічною та тривала до останніх днів життя вченого.

Навряд чи в одній статті можна бодай стисло окреслити всю широту наукових зацікавлень вченого та кого масштабу, яким був В. М. Гацак. Проте це і не було нашим завданням, адже метою стало привернути увагу лише до однієї з багатьох граней його наукової діяльності – дослідженню східнороманського – українського етнокультурного порубіжжя, а саме його вираженню у фактології фольклорного тексту як історичній парадигмі обох народів та їхніх етнокультурних перехресть.

**ВОСТОЧНОРОМАНСКОЕ – УКРАИНСКОЕ  
ФОЛЬКЛОРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ В СФЕРЕ  
ЗАИНТЕРЕСОВАННОСТИ В. М. ГАЦАКА**

*Статья посвящена исследованию восточно-романско – украинского фольклорного пограничья в работах известного слависта и фольклориста, чл.-корр. РАН В. М. Гацака (1993-2014). Исходя из принципов расширенного концептуального видения межэтнического пограничья как «явления многокультурности» (Р. Ф. Кирчив), пытаемся очертить новаторские идеи В. М. Гацака, высказанные им относительно не только славянской и европейской фольклорной традиции. Научные выводы ученого, касающиеся наследуемости эпичной традиции и фольклора как «памяти традиции», а также как явления «многосубстанционального», основывались на результатах более ранних его работ по изучению славяно-неславянского, в том числе украинско-молдавского фольклорного взаимодействия.*

*Ключевые слова: культурное пограничье, межэтнические связи, эпический фольклор, славистика.*

Mikitenko Oksana

**EASTERN-ROMANCE – UKRAINIAN FOLKLORE  
FRONTIER IN THE WORKS OF THE V. M. GATSAK**

*The paper deals with the investigation of the Eastern-Romance – Ukrainian folklore frontier in the works of the noted specialist in Slav folklore, corresponding member of RAS V. M. Gatsak (1993-2014). Proceed from the assumption on the broadened conception of interethnic frontier as the “polycultural phenomenon” (R. F. Kyrchiv), we try to outline V. M. Gatsak’s innovatory ideas concerning not only Slav and European folklore tradition. Research conclusions made by the scientist about the hereditability of the epic tradition and folklore as “the memory of tradition” and as the “poly-substance” phenomenon, were based on*

*the results of his earliest works dealing with the investigation of Slav – non Slav, specifically Ukrainian – Moldavian folklore interaction.*

*Key words: cultural frontier, interethnic ties, epic folklore, Slav research.*

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

1. Бахтина В.А. Слово о юбиляре // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака. – М.: Наука, 2004. – С. 3-7.
2. Брицына А.Ю. «Интенсивный опрос традиции» и некоторые аспекты текстологии прозаических нарративов // Ibid. – С.93-104.
3. Гацак В.М. Украинские думы о Молдавии // Дружба народов, отраженная в фольклоре. – Кишинев, 1961. – С. 38-51.
4. Гацак В.М. Восточно-романский эпос. Исследование и тексты. – М.: Наука, 1967. – 472 с.
5. Гацак В.М. Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи /АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького. – М.: Наука, 1975. – 232 с.
6. Гацак В.М. Сказочник и его текст. (К развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора. – М.: Наука, 1975. – С.44-53.
7. Гацак В.М. Наследие А.А. Потебни и перспективы историко-поэтического изучения фольклора // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1986. – № 1.
8. Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени: Ист. исслед. поэтики /Отв. ред. А.В. Кудияров; АН СССР, Ин-т мировой лит. им.А.М. Горького. – М.: Наука, 1989. – 254 с.
9. Гацак В.М. Текстологическое постижение многомерности фольклора // Современная текстология: теория и практика. – М.: Наследие, 1997. – С.103-112.
10. Гацак В.М. Этнопоэтические константы в фольклоре: уровни, изогlossы, «мультимедийные» формы (на славянском и неславянском материале) // Литература, культура и фольклор славянских народов : XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, 2003) [Докл. рос. делегации]. – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – С. 311-324.



11. Лінтур П. Легенди Закарпаття // Легенди нашого краю / Ред.- упоряд. П.М. Скунець. – Ужгород: Карпати, 1972. – С. 202-209.
12. Кирчів Р. Студії з українсько-польського етнокультурного пограниччя. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2013. – 462 с.
13. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. – М.: Изд-во АН СССР, 1963.

*Новак Валянціна*

УДК392.51(476.2-37Рагачоў)

## **ТРАДЫЦЫІ ВЯСЕЛЬНАЙ АБРАДНАСЦІ РАГАЧОЎСКАГА РАЁНА ГОМЕЛЬСКОЙ ВОБЛАСЦІ**

*У статті на багатому фактичному матеріалі розглядаються місцеві особливості структурних компонентів весільної обрядовості одного з районів Гомельської області – Рогачевського району.*

*Ключові слова: обряд, ритуал, пісня, весільний обрядовий комплекс, прикмети і повір'я, міфологічні вистави, регіонально-локальні особливості.*

Вясельны абрадавы комплекс беларусаў мае складаную структуру і вылучаецца багатай варыянтнасцю рытуалаў і песеннай спадчыны. Да ліку беларускіх даследчыкаў, якія займаліся вывучэннем розных аспектаў вясельнай абраднасці, можна аднесці Л. А. Малаш, К. А. Цвірку, А. С. Фядосіка, Т. Б. Варфаламееву, Л. Л. Ермакову і інш. Падчас даследавання вяселля як віду мастацтва варта ўлічваць яго рэгіянальна-лакальны каларыт, абумоўлены канкрэтнымі мясцовымі ўмовамі бытавання. У сувязі з гэтым аналіз фактычнага матэрыялу, запісанага па вясельнай абраднасці асобных раёнаў аднаго з самабытных рэгіёнаў Беларусі – Гомельскай вобласці, з'яўляецца важным для фарміравання ўяўленняў аб характары агульнаэтнічнай вясельнай традыцыі, суадносінах агульнаэтнічнага і рэгіянальна-лакальнага. Выяўленне мясцовай спецыфікі абрадавых

этапаў вяселля ў асобных раёнах Гомельскай вобласці праводзіцца ўпершыню і грунтуецца на аўтэнтчных фальклорна-этнаграфічных звестках, зафіксаваных у палявых экспедыцыях. Мэтай дадзенага артыкула з’яўляецца даследаванне рэгіянальна-лакальных асаблівасцей вясельнай абраднасці аднаго з раёнаў Гомельшчыны – Рагачоўскага раёна.

Адзначым, што вясельны абрадавы комплекс вышэйназванай мясцовасці захоўвае агульнаэтнічную аснову і вылучаецца адметнымі рысамі, характэрнымі для структурных кампанентаў. Давясельныя абрадавыя этапы (сватанне, запоіны, заручыны) займаюць важнае месца ў сістэме вясельнай абраднасці. Зыходзячы з яе апісанняў, зробленых у палявых экспедыцыях, можна канстатаваць, што ў некаторых вёсках адбывалася толькі сватанне, у іншых мясцовасцях захаваліся ўсе давясельныя абрадавыя этапы, часцей за ўсё назіраліся выпадкі супадзення ў правядзенні абрадавых этапаў у часе. Звычайна сватанне пачыналася з рытуальнага дыялогу, які захоўвае архаічныя ўяўленні, звязаныя з купляй-продажам нявесты. Напрыклад, у в. Хімы сваты, калі заходзяць у хату, “адразу не гавораць, чаго прыехалі, а нібы гандлююць што-небудзь, кажуць, што прыехалі купляць цялушку. Бацькі нявесты адказваюць:

– А наша цялушка бадліва, брыкліва, крыкліва, калюча.

Сваты ж не здаюцца, не цяраюцца, на цялушку згаджаюцца” (запісана ад Батраковай П. І., 1925 г.н.). У в. Слапішча ў сваты звычайна ішлі “чатыры мужчыны-сваты, якія бралі бутэль гарэлкі, перавязанай чырвонай лентай, бралі пірог, заходзілі ў хату і казалі прыкладна такія словы:

– Кажуць, што вы прадаеце цёлачку?

– У нас іх дзве. Ёсць карова старая і цёлачка маладая, – адказвалі яму.

– Нам патрэбна маладая, навошта нам старая, – гаварылі яны (запісана ад Кавалеўскай Аляксандры Міхайлаўны, 1923 г.н.).

Калі маладая была згодна выйсці замуж, то “яна брала ў адну руку свечку, у другую – нож і пераразала пірог папалам” (запісана ў в. Слапішча ад Кавалеўскай Аляксандры Міхайлаўны, 1923 г.н.). Аналагічныя дзеянні выконваліся падчас сватання ў в. Побалава: “Калі дзеўка была згодна на вяселле, яна разломвала той хлеб, а калі не, то яна не чакала, нават не дакраналася да хлеба” (запісана

ад Нанізовіч Веры Ігнацьеўны, 1928 г.н.). У в. Загрэб'е, калі з боку маладой і яе бацькоў была атрымана згода на шлюб, то на стол клалі хлеб і соль, “садзіліся за стол і дамаўляліся, калі гуляць вяселле” (запісана ад Барысенка Марыі Аляксандраўны, 1938 г.н.). У в. Амельна запрашэнне сватоў за стол сімвалізавала згоду маладой на шлюб: “Калі маладой хлопец быў даспадобы, то сватоў запрашалі за стол. Калі ж дзеўка была не згодна, то сватам не давалі прысесці за стол” (запісана ад Мельнікавай Марыі Кірылаўны, 1947 г.н.). Калі дзяўчына не пагаджалася выходзіць замуж, то выносілі для сватоў гарбуз: “Калі дзеўка не згаджаецца, тады гарбуз выношае і коціць” (запісана ў в. Зарэчча ад Стралковай Марыі Раманаўны, 1936 г.н.). У в. Турск, калі дзяўчына не дае згоды на шлюб, таксама “выкочваюць” гарбуз: “Если замуж невеста не хочет выходить, котит жениху гарбуз” (запісана ад Пліхта Вольгі Акімаўны, 1938 г.н.). У в. Высокае, калі нявеста адмаўляла жаніху, “тады яна не выходжала, а выкочвала гарбуз” (запісана ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.). Пакрыўджаныя сваты “разбівалі аб вугал хаты бутэльку з гарэлкай. Гэта значыць, жадалі, каб эта дзеўка нікалі не выйшла замуж” (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.).

У некаторых вёсках Рагачоўскага раёна пасля сватання адбываўся такі абрадавы этап, як запоіны, падчас правядзення якога маладая адорвала сватоў падарункамі, а малады прывозіў ёй падарункі. Спявалі жартоўныя песні, у якіх, як правіла, высмейвалі свата:

Прыйшоў на вяселле наш сваток,  
Павязаўшы крыжам рушнічок.  
А казалі, сват сільна хорош,  
Аж у свата длінны буслаў нос.  
А ў свата лыса галава  
Ды казліна рыжа барада.  
Плавае па хаце, як таран,  
Лыпае вачамі, як баран.  
Калі, сват, гарэлкі не дасі,

Каравая трасцы ты з'ясі (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.).

На запоінах у в. Станькаў запрашалі і дзяўчат, сябровак маладой, якія імкнуліся ўкрасці са стала лыжку або відэлец, каб “ужо замуж пайсці” (запісана ад Плескуновой Алены Уладзіміраўны, 1944 г.н.).

Пасля сватання ў в. Гадзілавічы адбываюцца заручыны, пра якія былі запісаны сціплыя звесткі: “Тады заручыны, калі сваты жаніха ідуць у дом нявесты з пачастункамі і дагаворваюцца аб зборнай субоце” (запісана ад Жаўнер Ніны Анісімаўны, 1934 г.н.). У в. Ціхінічы на заручынах абвязвалі сватоў ручнікамі: “Тады дзяўчына надзевала на сватоў ручнікі, часцей гэтыя ручнікі дзяўчына ткала сама. Ручнікі надзеваліся толькі сватам, дзеля таго, каб паказаць, кім яны з’яўляюцца на свадзьбе” (запісана ад Адамавай Кацярыны Іванаўны, 1936 г.н.). Падчас заручын дамаўляліся, у які дзень праводзіць вяселле. Як адзначылі інфарманты, на заручынах выконваліся песні сатырыка-гумарыстычнага характару, у якіх здзекваліся са сватоў:

Сваты хаты да й не ведалі  
Ды ў хлеў заехалі.  
Бычку ручку далі,  
А кароўцы шапку знялі.  
А з цялушкай прывіталіся,  
А з авечачкай пакланіліся.  
Свіння тут падзівілася,  
Са смеху пакацілася.  
Адзін сват пытае:  
А дзе ж ваша маладая?  
А жывёлы засмяліся:  
– Не туды сваты папаліся.  
На дварэ стаіць святліца,  
Там жыве красная дзявіца.  
Сватам сорам стала –

Заручыны ідуць нядбала (запісана ў в. Хімы ад Батраковай П. І., 1925 г.н.).

Адным з найважнейшых абрадавых момантаў у вясельнай абраднасці Рагачоўскага раёна быў дзявочы вечар (зборная субота),

калі збіраліся сяброўкі ў хаце маладой і рыхтавалі для яе вясельны вянок: “Дзявочнік адбываўся ў апошні вечар перад вяселлем. Да нявесты прыходзілі сяброўкі, гаварылі з ёй, успаміналі дзяцінства, маладосць, спявалі песні” (запісана ў в. Ціхінічы ад Лашаковай Марыі Аркадзьеўны, 1936 г.н.). У в. Побалава зборная субота была вядома пад назвай “вечарына”: “Увечары перад вяселлем збіраліся ўсе дзеўкі ў маладой і адзявалі яе. Дзеўкі песні спявалі пра сваю дзявоцкую долю і вяночкі плялі” (запісана ад Васіленка Любові Несцераўны, 1962 г.н.). У в. Амельна “вечар перад вяселлем у маладой называлі “дзеўкі” (запісана ад Мельнікавай Марыі Кірылаўны, 1947 г.н.).

Вялікую ўвагу надавалі рытуалам падрыхтоўкі каравая, з якім звязвалі долю і шчасце маладых: “Трэба было, каб каравай атрымаўся кругленькі, румяны, бо калі трэшчына будзе на караваі, то і жыццё маладых будзе з прарэхай, у хуткім часе дасць трэшчыну” (запісана ў в. Побалава ад Васіленка Любові Несцераўны, 1962 г.н.). У в. Ціхінічы, калі пяклі каравай, хросная маці назірала за яго знешнім выглядам: “На выпечку каравая прыходзіла мамка хросная, каб яна была не ўдава, павінна было быць. Яна прымячала прыметы: ці ападае ён у печы, ці не ападае. Па гэтым меркавалі аб будучым жыцці маладой у сям’і маладога” (запісана ад Адамавай Кацярыны Іванаўны, 1936 г.н.). Каравай у хаце маладой “заўжды пяклі круглай формы, каб жыццё маладых было без вострых вуглоў” (запісана ў в. Амельна ад Мельнікавай Марыі Кірылаўны, 1947 г.н.). Увогуле было прынята каравай выпякаць і ў хаце маладой, і ў хаце маладога: “Калі свадзьбу гулялі ў адным двары, пяклі адзін каравай. Ежэлі гулялі ў хаце жаніха і ў хаце нявесты, то пяклі два караваі” (запісана ў в. Шчыбырын ад Саўчанка Валянціны Трыфанаўны, 1936 г.н.).

Матыў непасрэднай сувязі каравая з будучым сямейным жыццём маладых знайшоў адлюстраванне ў тэкстах каравайных песень, напрыклад:

Караваю, мой раю,  
Караваю, мой раю,  
Я каля цябе іграю,  
Я каля цябе іграю,  
Я цябе прыбіраю.  
Навокал сыр і масла,

Пасярод – доля і шчасце (запісана ў в. Хімы ад Батраковай П. І., 1925 г.н.).

У некаторых вёсках, як адзначылі жыхары, хросная маці маладога або маладой замешвала цеста на каравай. Звычайна “каравай замешвалі ў самай бальшой дзяжы. Замешвала тая жанчына, якая добра жыве з мужыком” (запісана ў в. Кашара ад перасяяленкі з в. Сувіды Брагінскага р-на Смяян Марыі Рыгораўны, 1920 г.н.). Паводле сведчанняў жыхароў в. Высокае, “дзяжу, у якой цеста на каравай падыходзіла, ставілі на вывернуты кажух, каб маладым добра жылося і багацце ў іх вялося” (запісана ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.). У гэтай вёсцы, калі ўжо каравай быў гатовы, то “яго ставяць на зерне” (запісана ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.).

У этнаграфічных апісаннях вяселля, зробленых на тэрыторыі Рагачоўскага раёна, сустракаюцца матэрыялы пра абрад вячання маладых. Заслугоўваюць увагі звесткі пра рытуалы выкупу нявесты і выпраўлення маладых да вянца, рукі якіх звязвалі ручніком і тройчы абводзілі вакол хаты: “Маці нявесты або баба бярэць ікону з рушніком у адну руку, другой рукой бярэ маладых, якім перавязваюць рушніком рукі, за рушнік і абходзіць тры разы хату нявесты, ведучы маладых за сабой следам і молячыся. Гэта рабілі, каб маладыя не забываліся пра сваіх радзіцелей, прыязджалі да іх у госці” (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.). У в. Доўск, як пацвердзілі мясцовыя жыхары, нявеста павінна была чакаць жаніха, седзячы на падушцы: “Сколькі ў падушцы пер’я, столька даўжно быць у маладых грошай і шчасця” (запісана ад Даніленка Марыі Рыгораўны, 1932 г.н.). У гэтай жа вёсцы, калі прыязджала дружина жаніха па нявесту, “дзяўчаты звязвалі качэргі ў хаце маладой, каб маладыя жылі дружна, любілі адзін аднаго і каб ніхто іх не разлучыў” (запісана ад Даніленка Марыі Рыгораўны, 1932 г.н.).

Абавязковым было атрыманне маладымі перад вячанням благаслаўлення з боку бацькоў: “Перад царквой маці благаслаўляла маладых, тыя ім нізка кланяліся” (запісана ў в. Ціхінічы ад Адамавай Кацярыны Іванаўны, 1936 г.н.). У в. Ліскі, перад тым як адправіць маладых да вянца, “бацька маладой абыходзіць воз тры разы з поўнымі вёдрамі, каб у маладых было поўна шчасця” (запісана

ад Енка Лідзій Арцёмаўны, 1929 г.н.). У царкву маладыя ехалі паасобку, а калі вярталіся дадому, то “садзяцца ўжо ў адну падводу”: “Тады ўжо садзіліся ў падводы. Жаніх з дружкамі садзіўся ў адну, а нявеста са сваімі падружкамі – у другую” (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.). Паездка маладых ў царкву суправаджалася песняй:

Ой, дарога сталбавая,

Шырока, не вузкая,

Сонца свеця,

Свадзьба едзя,

Свадзьба беларуская (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.).

У абрадзе вячання важнае значэнне надавалі ручніку і сярэбраным манетам, мелі месца таксама спецыфічныя дзеянні дружак маладога і маладой: “У царкве маладыя становяцца на рушнік, куды ложаць сярэбраныя манеты. Баццюшка дае венчыкі, якія дзержаць над галовамі шафер з шаферкай. Шафер – над маладым, а шаферка – над маладой. Баццюшка вячае” (запісана ў в. Доўск ад Даніленка Марыі Рыгораўны, 1932 г.н.). Невыпадкова, калі звязвалі рукі маладым, пакідалі “длічныя канцы палаценца. А маладая даўжна цянуць палаценца нагой, каб і другія дзеўкі тожа замуж павыходзілі. Патом баццюшка развязвае палаценца і б’е етым палаценцам маладых пры выхадзе з царквы” (запісана ў в. Доўск ад Даніленка Марыі Рыгораўны, 1932 г.н.). Падчас вячання маладых назіралі за тым, як гараць свечкі: “Плоха было калі пры вячання ў аднаго з маладых свечка затухне, значыць, той хутка памрэ, не пражыве доўга” (запісана ў в. Побалава ад Васіленка Любові Несцераўны, 1962 г.н.). Паводле ўспамінаў ураджэнкі в. Слапішча Аляксандры Міхайлаўны Кавалеўскай, 1923 г.н., “калі свечкі, што дзержыць сястра маладога, гараць добра і ярка, то жыццё маладых будзе добрым і зладжаным; калі свечка плача – яны ўсё жыццё будуць плакаць. Калі свечка будзе дрэнна гарэць ці зусім патухне, то маладыя хутка разойдуцца” (запісана ў г. Мазыр).

Заслугоўвае ўвагі рытуал сустрэчы маладых бацькамі маладой або маладога. “Калі бацькі ці маткі няма, то сустракалі іх хто-небудзь

з родных. Але каб у пары былі” (запісана ў в. Кашара ад Смяян Марыі Рыгораўны, 1920 г.н.). Паводле ўспамінаў інфармантаў, калі маладыя вяртаюцца пасля рэгістрацыі шлюбу, то іх абавязкова сустракаюць “у каліткі з хлебам-соллю, віншуюць маладых, абсыпаюць іх жытам, жадаюць багатай долі” (запісана ў в. Хімы ад Батраковай П. І., 1925 г.н.). У мясцовай традыцыі гэтай вёскі ўстойліва захоўваецца звычай, паводле якога вызначалі, хто будзе з маладых лідарам у сямейным жыцці, хто з маладых кахае другога ў большай ступені: “Трэба было выпіць тры чаркі, а апошні раз чарку трэба разбіць аб землю. Хто і чья першая разаб’ецца, той і хазяін у хаце. Пасля кусалі хлеб з соллю, хто больш адкуся, той і больш кахае” (запісана ў в. Хімы ад Батраковай П. І., 1925 г.н.); “Каля хаты жаніха маладыя адкусвалі па кусочыку ад хлеба-солі. Хто болей адкусваў, той і назначаўся галоўнейшым у сям’і. Абычна гэта, канешне, быў жаніх” (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.). Варта прыгадаць, што ў в. Ціхінічы, калі сустракалі маладых з хлебам-соллю, то ім давалі выпіць “па чаркі гарэлкі, і яны павінны потым пустыя чаркі кінуць праз правае плячо назад на зямлю. Калі разаб’ецца ў дрэбзгі чарка на малыя кусочки, то пражывуць маладыя разам усё жыццё шчасліва, калі астануцца вялікія асколкі, то кепскае іх будзе жыццё” (запісана ад Лашаковай Марыі Аркадзьеўны, 1936 г.н.). Паводле сведчанняў інфармантаў з в. Побалава, маладыя, калі іх сустракалі бацькі з хлебам-соллю, асцерагаліся прасыпаць на зямлю соль: “Старыя людзі казалі, калі маладыя мачалі хлеб у соль і соль тая падала, дык гэта вельмі плоха, бо тады жыццё іх будзе салёнае ад слёз” (запісана ад Нанізовіч Веры Ігнацьеўны, 1928 г. н.). Важна адзначыць і такое абрадавае дзеянне, як завязванне ручніком рук маладых, якое мела месца ў рытуале сустрэчы бацькамі маладых і сімвалізавала іх “яднанне”, сведчыла пра непарушнасць шлюбу: “Маладым ручніком завязвалі рукі і вялі ў хату” (запісана ў в. Хімы ад Батраковай П. І., 1925 г.н.).

Важным момантам вяселля з’яўляецца дзяльба каравая, які, напрыклад, у в. Высокае “выносіў і ставіў на стол перад маладымі кросны бацька” (запісана ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.). Рытуал падзелу каравая суправаджаецца адорваннем маладых падарункамі і трапнымі пажаданнямі, якія ўвасобілі



шматвекавы вопыт народнай мудрасці і былі скіраваны на забеспячэнне трываласці сямейных адносін: “Дару галінку ад бярозы, каб муж дамоў хадзіў цвярозы”, “Дару вам бярозавую рошчу, хачу, каб жаніх пацалаваў цёшчу”, “Дару куру-квактуху, каб нявеста пацалавала свякруху” (запісана ў в. Высокае ад Пімашковай Алены Аляксандраўны, 1935 г.н.); “Маладому даруем руб, каб не быў глуп, за ўсякія пусцякі не насіла жонка сінякі” (запісана ў в. Загрэб’е ад Барысенка Марыі Аляксандраўны, 1938 г.н.).

Як і ў іншых раёнах Гомельскай вобласці і рэгіёнах Беларусі, уласна вяселле ў хаце нявесты на Рагачоўшчыне завяршалася ад’ездам маладых да хаты жаніха: “Маладая звязвае свой пасаг, збірае падарункі. У гэты час звычайна пяюць песню:

Вячэрайма, мая мамачка,  
Павячэраўшы, мы падзелімся з табою.  
Табе, мамка, скрыня, пярына і карова.  
Случылася пасля ночакі дарога,  
Бывай, мая мамачка, здарова” (запісана ў в. Хімы ад Батраковай П. І., 1925 г. н.).

Адметнасцю вясельнай абраднасці ў в. Загрэб’е было выкананне абраду дзяльбы кашы: “Малады прывозіў пасля першага дня бутылку з краснай лентай ды канфет каробку абавязкова, калі маладая была чэснай. Сабіраліся ўсе жанчыны, садзіліся за стол, і адбываўся раздзел кашы, разам сядзелі малады з маладою, бабы спявалі песню:

А хто з Танечкай начаваў,  
Той і кашу пачынаў.

Малады пачынаў першы кашу, а за ім астатнія” (запісана ад Барысенка Марыі Аляксандраўны, 1938 г. н.). Можна меркаваць, што, паводле народных вераванняў, выкананне абрадавых дзеянняў, звязаных з кашай – важным атрыбутам радзінна-хрэсьбіннай абраднасці, мела магічны характар і павінна было паўплываць на дзетанараджэнне маладых.

У сістэме вясельнай абраднасці Рагачоўскага раёна важнае месца адводзілася паслявясельнаму перыяду, асноўныя моманты якога

ў жартоўна-камічнай форме ўзнаўлялі абрадавыя этапы вяселля. Праз тыдзень бацькі маладога і самі маладыя наведвалі бацькоў маладой, што ў розных вёсках замацавалася пад такімі назвамі, як “пірагі” (в. Хімы, в. Доўск, в. Старая Алешня), “кураціна” (в. Шчыбрын), “кура” (в. Кашара). “перазовы” (в. Зарэчча).

Аналіз экспедыцыйных матэрыялаў па вясельнай абраднасці, запісаных на тэрыторыі Рагачоўскага раёна, дазволіў рэканструяваць структуру мясцовага вяселля, выявіць сутнасць рытуалаў, звязаных з асобнымі структурнымі кампанентамі, а таксама спасцігнуць семантыку народных вераванняў, увасобленых у шматлікіх прыкметах і павер’ях.

*Новак Валентина*

## **ТРАДИЦИИ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ РОГАЧЁВСКОГО РАЙОНА ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ**

*В статье на богатом фактическом материале рассматриваются местные особенности структурных компонентов свадебной обрядности одного из районов Гомельской области – Рогачёвского района.*

*Ключевые слова: обряд, ритуал, песня, свадебный обрядовый комплекс, приметы и поверья, мифологические представления, регионально-локальные особенности.*

*Novak Valentina*

## **TRADITIONS OF WEDDING RITE/PL РОГАЧЕВСКОГО DISTRICT OF GOMEL AREA**

*Local features of wedding rituals in Rogachevskiy region (Gomel oblast) based on rich factual material are considered in the article.*

*Keywords: ceremony, ritual, song, wedding ceremonial complex, signs and popular beliefs, mythological presentations, regionally-local features.*

\* У артыкуле выкарыстаны архіўныя матэрыялы навукова-вучэбнай фальклорнай лабараторыі пры кафедры беларускай культуры і фалькларыстыкі УА “Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Францыска Скарыны”.

УДК 391.1(=161.2)

**ІНФОРМАТИВНІ ФУНКЦІЇ ЧОЛОВІЧОГО НАРОДНОГО  
ОДЯГУ В МІСЬКІЙ КУЛЬТУРІ  
В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ СПОГАДІВ)**

*У статті розглядаються питання використання традиційного українського одягу в етнокультурній системі координат міста та початку урбаністичного етапу його розвитку, що знайшло відображення в появі нових функцій.*

*Ключові слова: українська ідентифікація, міський одяг, традиційний український одяг, функції одягу.*

Питання розвитку українського народного одягу та оцінки його ролі в житті українського етносу привертало увагу багатьох дослідників. Коли закладалось наукове підґрунтя вивчення українського етносу саме вбрання виступало одним з яскравих і переконливих доказів особистості і внутрішньої спорідненості етнокультури українців. Термін «традиційний український одяг» означає, що він був сформований на доіндустріальному етапі сільськогосподарського натурального способу виробництва. Сільський одяг являє собою дуже складну семантично насичену знакову систему, а його роль в житті українського етносу була виразною і значущою. Такий багатий матеріал привертав увагу дослідників, що дозволило створити ґрунтовну наукову базу по вивченню традиційного вбрання. Значно менше робіт висвітлює його розвиток та адаптацію в умовах індустріальної міської культури. Серед українських етнографів Н. Заглада першою підняла питання необхідності дослідження явищ міської культури [5]. А першу наукову розвідку з вивчення міського костюма в Україні в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. зробив В. Миронов [11]. Надаючи характеристику типовому міському одягу для чоловіків і жінок різних соціальних верств, дослідник констатує присутність елементів традиційно-

го українського вбрання серед одягу купців, міщан, інтелігенції, робітників. Факти вдягання вишитих сорочок як свідомий прояв національного самовизначення не розглядається, а пояснюється бажанням наблизити свій костюм до вбрання простого народу. В часи панування комуністичної ідеології та державної політики по формуванню ідентифікації радянської людини, для якої національне усвідомлення має другорядне значення, теми присутності вбрання в місті з українською ідентифікацією не тільки була небажаною, а й небезпечною для його ініціатора. Тому наступні спроби її висвітлення з'являються вже за часів утвердження України як незалежної держави. В праці С. Єскельчика досліджується використання українського одягу серед українських патріотів в 1860-х-1890-х рр. [4]. Він виділяє два види національно позначеного вбрання: селянського та історичного козацького, які слід розглядати як певні «знаки-функції» культурних кодів, що відображали народницький світогляд та право на відтворення власного героїчного минулого. О. Матюхіна в своїй статті доводить, що в процесі утворення суверенних країн в ХІХ-ХХ ст. в Європі на хвилі розвитку національної самосвідомості спостерігається явище популяризації народних костюмів як символів боротьби за незалежність держави [10]. На прикладі Франції, Польщі, Чехії, Норвегії, Фінляндії, України вона доводить, одяг на рівні з мовою виступає засобом поширення національної ідеї, а введення його елементів серед міських мешканців було ознакою поширення демократичних ідей. О. Вільшанська в своїй роботі з повсякденного життя міст України наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. вміщує підрозділ, який присвячений вивченню національних рис в міському одязі [1, 131-139]. Зібравши факти використання українського одягу серед міських мешканців, автор проаналізувала мотиви, що спричиняли таке його поширення. До них належать такі: вияв національної свідомості, демонстрація приналежності до українського народу, данина традиції, бажання долучитися до моди на український стиль. Виокремлене науковцем-істориком явище потребує продовження його вивчення в системі етнологічної науки. Мистецтвознавець Г. Стельмашук також звертає свою увагу на присутність народного одягу серед української еліти, та виконання ним нової національно-

визначальної функції. Вона пише, що видатні діячі української культури «завжди зберігали своє, рідне українське традиційне вбрання й одягали його в урочисті моменти, коли треба було акцентувати свою національну приналежність. Саме представники еліти в ХІХ ст., можливо найтяжчому для українського суспільства, врятували від забуття національний стрій.» [18, с. 148].

Таким чином, можна зробити висновок, що тема вивчення українського етнічного одягу в умовах урбаністичної культури є актуальною на сьогодні і не висвітлена в повній мірі в спеціальній роботі, яка б давала повну інформацію про етнокультурний феномен продовження урбаністичного етапу розвитку українського етнічного одягу.

В межах даної розвідки буде розглянуто як змінилися етнокультурні ознаки українського етнічного одягу при використанні його в системі урбаністичної культури. Важливими показниками актуальності вбрання є його функції. На сьогодні функції традиційного одягу добре вивчені та систематизовані в роботах Г. Щербія [19, 20], Т. Ніколаєвої [12], Г. Стельмашук [17], О. Косміної [6, 7], Г. Макогін [9]. В першу чергу, слід відзначити, що етнічна функція народного вбрання набуває нового інформативного наповнення – свідомого вираження української ідентифікації. Поширення ідей свідомого українства мало дуже велике значення, оскільки основна частина селянства жила не розуміючи власної національної ідентифікації, тому народну культуру в багатьох спогадах називають «українською стихією». Д. Дорошенко так її характеризує: «Свідомості національної серед населення не було ніякої. Тільки й того, що люди відчували свою відрубність від сусідів-москалів, а ця відрубність в побуті, звичаях, одязі, мові була дуже помітна і кожному впадала в око.» [3, с. 38]. Вираження в міському одязі української самоідентифікації було розпочате Т. Г. Шевченком [13], цей етнокультурний процес продовжили хлопомани, члени організації «Громада» [14, с. 142]. Відомо, що в українському одязі ходив В. Антонович, коли ще був студентом, до нас дійшла його фотографія в молодому віці, на якій він вдягнений в традиційний український одяг (вишиванку, пояс, шаровари, чоботи), її копія знаходиться в експозиції Музею Лесі Українки. На початку

XX ст. одяг з українською ідентифікацією був поширений серед значного кола української громадськості. Мемуари українських діячів є достовірним свідченням внутрішніх мотивів, що спонукали їх використовувати український народний одяг. Тому в даній розвідці вони прийняті за основну джерельну базу вивчення питання.

Про входження в народ і використання однакових з ним етнокультурних маркерів в одязі є багато свідчень. М. Галаган згадує: «Я пригадую оповідання моєї матері про те, як десь в кінці 70-х років до них приїздили «студенти». Чи вони всі були студентами, чи це було тільки загальною назвою цілого руху – не знаю. «Студенти» приїздили волами на великому возі; носили довге волосся; одягнені були «по-простому»: широкі солом'яні брилі, вишивані сорочки й широкі штани та чоботи.» [2, с. 63]. О. Лотоцький в своїх споминах відзначає: «У-зімку я звичайно був у жовтому, некритому селянському кожусі та в смушевій шапці, – маніфестуючи сим свій український демократизм. Панночки спершу не знали, як до сього поставитись, чи власне – як до сього поставляться інші, боязко по сторонах оглядалися, але скоро звикли та й собі вважали, що се дуже добре.» [8, с. 96]. Використання народного вбрання серед освіченої частини суспільства міняло його змістовне навантаження, етнічна функція вбрання доповнювалась новою інформативною функцією, що виражала демократичні світоглядні переконання єднання всіх соціальних верств навколо національної ідеї [10]. Зовнішнім атрибутом цього явища було використання народного вбрання. Саме така інтерпретації народного одягу викликала гостру реакцію з боку консервативно налаштованого суспільства, за спогадами Олени Пчілки «в одній сім'ї на Полтавщині, коли батько, хоч був з походіння сутим українцем, – порубав на дровітні синові свитку, що ясувала синове «українофільство»...» [15, с. 47]. Зрозуміло, що в зображеній ситуації батько сприймав «синову свитку» не як одяг, а як певну життєву позицію, яку він не міг прийняти, отже в міських практиках використання традиційного вбрання з'являється нова інформативна функція – вираження світогляду. Рух хлопоманів по демонстрації своєї української самосвідомості через вдягання народного одягу намітив напрямок його розвитку як важливого етнокультурного символу. Він чітко вказував, що

вектором майбутніх трансформацій буде місто. О. Сластіон під час навчання в Петербурзі так мотивує вдягання українського вбрання: «і на нас дивились хоч і не дуже вороже, але, в усякім разі, з деяким презирством. І все те за нашу мужичу мову і за ту впертість, з якою ми її вживали, а також і за те, що троє з нас – Мартинович, небіжчик Васильківський та й я – були стрижені в кружок і по можливості носили українську одягу, – правда, се були традиції часів давніших, т. зв. тоді «хохломанства», та нам се було байдуже, бо головна мета – аби «вони» знали, що «ми» існуємо й будемо існувати.» [16, с. 204]. Микола Галаган також згадує про потребу зовнішнього вираження української ідентифікації: «Мені за всяку ціну хотілось і назовні заманіфестувати свої «козацькофільські» настрої. Я мусив мати «малоросійський костюм». ... На допомогу прийшла, звичайно, моя добра мати. Чоботи (хоч і не такі, як хотілось) я мав, «малоросійські» сорочки також мав, червоний пояс купив у Броварах, а на штани синьої матерії набрала мати. З задоволенням ніс я матерію до сільського кравця. Але коли він довідався, що я хочу мати не «штани бруками пошиті», а звичайні «мужичі», то трохи здивовано знизав плечима, кажучи: «Нащо воно Вам здалось?» Однак мусив шити, бо мої «політичні переконання» вимагали, аби «малоросійський» костюм я мав.» [2, с. 78]. В спогадах часто говориться про маніфест в одязі, що підкреслює протест офіційній державній політиці, яка не визнавала українську особність. Цікаво, як трансформується функція вираження регіональної ідентифікації, по якій раніше впізнавали «своїх», «земляків». В урбаністичному середовищі під поняттям «свій» вкладається не стільки територіальний маркер, як світоглядний, що відображає проукраїнські настрої, а одяг виступає знаком впізнавання. М. Галаган наводить такий приклад: «На літніх вакаціях 1900 р. я, як і раніше, жив у себе дома на селі і ходив у «малоросійському» костюмі. Одного дня до нас прийшов чоловік, який також був одягнений так, як і я. Виянилось, що то був «сидгалець казенной винной лавки» із сусіднього села. Прийшов, щоб познайомитись, бо чув про те, що я українець. Скоро ми порозумілись і рішили заснувати український гурток.» [2, с. 88].

Отже, з наведених вище прикладів можна зробити висновок, що в другій половині XIX – початку XX ст. українське вбрання увійшло

в побут носіїв міської культури. Використання його серед свідомого українства спричинило виконання нових інформативних функцій: маніфесту української ідентифікації та вираження демократичного світогляду.

*Олійник Марина*

**ИНФОРМАТИВНЫЕ ФУНКЦИИ МУЖСКОЙ НАРОДНОЙ  
ОДЕЖДЫ В ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ ВО ВТОРОЙ  
ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ст.  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ВОСПОМИНАНИЙ)**

*В статье рассматриваются вопросы использования традиционной украинской одежды в этнокультурной системе координат города и начала урбанистического этапа его развития, что нашло отображение в появлении новых функций.*

*Ключевые слова: украинская идентификация, городская одежда, традиционная украинская одежда, функции одежды.*

*Oliynyk Maryna*

**THE INFORMATIVE FUNCTIONS OF MALE  
FOLK COSTUMES IN URBAN CULTURE  
IN THE SECOND HALF OF XIX – BEGINNING OF XX  
CENTURY (BASED ON THE MEMORIES)**

*The paper deals with considering the problems of using of traditional Ukrainian costume in the ethno-cultural coordinate system of the city and start of the urban phase of its development that was reflected in emergence of new functions.*

*Keywords: Ukrainian identification, city clothing, traditional Ukrainian costume, functions of clothing.*

**Список використаної літератури та джерел**

1. Вільшанська О. Л. Повсякденне життя міст України наприкінці XIX – на початку XX ст.: європейські впливи та



- українські національні особливості / Оксана Леонідівна Вільшанська. – Київ: Інститут історії України НАН України, 2009. – 172 с.
2. Галаган М. З моїх споминів / Микола Галаган. – Київ: Темпора, 2005. – 656 с.
  3. Дорошенко Д. Мої спомини про давнє минуле (1901-1914 рр.) / Дмитро Дорошенко. – Київ: Темпора, 2007. – 272 с.
  4. Екельчик С. Человеческое тело и национальная мифология: некоторые мотивы украинского национального возрождения XIX века [Електронний ресурс] / Сергей Екельчик // Ib Imperio. – 2006. – Режим доступу до ресурсу: [http://shron.chtyvo.org.ua/Yekelchik\\_Serhii/Chelovecheskoe\\_telo\\_i\\_natsionalnaia\\_mifologia\\_\\_ru.pdf](http://shron.chtyvo.org.ua/Yekelchik_Serhii/Chelovecheskoe_telo_i_natsionalnaia_mifologia__ru.pdf).
  5. Заглада Н. В справі дослідження міської людності / Надія Заглада. // Записки етнографічного товариства. – 1925. – С. 51-58.
  6. Косміна О. Регіональна символіка традиційного вбрання українців (до проблеми класифікації) / Оксана Косміна. // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. – 2007. – №23. – С. 18-23.
  7. Косміна О. Соціальна символіка українського традиційного вбрання / Оксана Косміна. // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. – 2007. – №22. – С. 12-16.
  8. Лотоцький О. Сторінки минулого / Олександр Лотоцький. – США: Видання Української православної церкви в США, 1966. – 288 с.
  9. Макогін Г. Соціальні функції українського народного вбрання: аксіологічний аспект / Ганна Макогін – Івано-Франківськ, 2012. – (Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство.). – С. 105-110.
  10. Матюхіна О. А. Національний стиль в одязі як вираз національної самосвідомості [Електронний

- ресурс] / О. А. Матюхіна // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія.. – 2006. – Режим доступу до ресурсу: [http://vuzlib.com.ua/articles/book/9651-Na%D1%81%D1%96onalnijj\\_stil\\_v\\_odjaz%D1%96/1.html](http://vuzlib.com.ua/articles/book/9651-Na%D1%81%D1%96onalnijj_stil_v_odjaz%D1%96/1.html).
11. Миронов В. Міський костюм на Україні (кінець XIX – початок XX ст.) / Вадим Миронов. // Народна творчість та етнографія. – 1971. – №5. – С. 20-29.
  12. Ніколаєва Т. О. Історія українського костюма / Тамара Олександрівна Ніколаєва. – К. : Либідь, 1996. – 176 с., іл.
  13. Олійник М. Українські маркери в міському одязі: досвід Шевченка / Марина Олійник. // Шевченківська весна - 2015 : історія: матеріали XIII Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих учених. – 2015. – С. 88-90.
  14. Олійник М. Традиційний чоловічий одяг як спосіб вираження української ідентифікації (на прикладі життя М. Лисенка та М. Старицького) / Марина Олійник. // Дні науки історичного факультету: Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих учених. – 2015. – С. 142-145.
  15. Пчілка О. “Золоті дні золотого дитячого віку...” Автобіографічний нарис / Олена Пчілка. – Київ: Веселка, 2011. – 79 с.
  16. Сластіон О. Микола Віталійович Лисенко (спогади) / Опанас Сластіон // Микола Лисенко у спогадах сучасників: у 2 т. / Опанас Сластіон. – Київ: Музична Україна, 2003. – С. 203-224.
  17. Стельмашук Г. Українське національне вбрання / Галина Стельмашук // українське народознавство / Галина Стельмашук. – Київ: Знання, 2006. – С. 465-518.
  18. Стельмашук Г. Г. Українське народне вбрання. / Галина Стельмашук. – Львів : Апріорі, 2013. – 256 с., іл.
  19. Щербій Г. Символіка народного костюма / Г. Щербій, Н. Гурошева // Українці: Історико-етнографічна моно-

графія: У 2 кн. / Г. Щербій, Н. Гурошева. – Опішне, 1999. – С. 97-120.

20. Щербій Г. Символіка народнаго костюма / Григорій Щербій // Українська минувщина / Григорій Щербій. – Київ: Либідь, 1993. – С. 133-138.

Паўлава Алена

УДК 392.51(=161.3)(476)

**«СВЕЧКА» – АТРЫБУТЫЎНЫ ВОБРАЗ ВЯСЕЛЬНАЙ  
АБРАДАВАЙ ПАЭЗІІ БЕЛАРУСАЎ: семантыка,  
сімваліка, функцыянальнасць, паэтыка**

*У артыкуле разглядаецца атрыбутыўны вобраз свечкі ў беларускай вясельнай абрадавай паэзіі, аналізуецца яго выкарыстанне пры здзяйсненні рытуальна-абрадавых дзеянняў падчас шлюбнай урачыстасці. Тэарэтычная частка матэрыялу дапаўняецца разнастайнымі фальклорнымі прыкладамі беларускай вясельнай абрадавай паэзіі, а таксама тэкстамі народных песень, атрыманых у ходзе палявых фальклорных экспедыцый аўтара.*

*Ключавыя словы: вячанне, дружка, жаніх, злучэнне маладых, нявеста, сват, свечка, царква-божы дом*

Свечка – атрыбутыўны вобраз, які суправаджае чалавека на працягу ўсяго жыцця. “Яна з’яўляецца рытуальным атрыбутам беларускай вясельнай і аказіянальнай абраднасці, штодзённых і магічных дзеянняў, а таксама ахвярапрынашэнняў” [10, с. 567]. Гэты атрыбутыўны вобраз-сімвал таксама сімвалізуе жыццё чалавека, выконвае функцыянальнае дзеянне ў якасці сродку абароны ад нячыстай сілы. Паводле Л. Дучыц і І. А. Швед “у вясельным абрадзе беларусаў захавалася шмат архаічных момантаў, звязаных са свечкай” [8, с. 432]. Даследаванню вобраза-прадмета “свечка” прысвечаны навуковыя артыкулы айчынных (Л. Дучыц, Т. Б. Варфаламеева, І. А. Швед) і замежных (О. В. Белова, К. Машынскі, І. А. Седакова) вучоных. Гэты атрыбутыўны вобраз присутнічае ў некаторых рытуальна-абрадавых дзеяннях шлюбнага

абраду, ён дапаўняе і пашырае персанажныя вобразы галоўных дзеючых асоб – жаніха і нявесты. Разгледзім больш падрабязна рытуальнае выкарыстанне свечкі на розных этапах беларускай шлюбнай урачыстасці.

У старажытнай беларускай вёсцы амаль паўсюдна падсмальвалі валасы жаніху ў час пасада маладога перад паездкай яго да суджанай. Хросны бацька і дружка жаніха полымем грамнічнай свечкі, якая таксама, як і вясельная, валодала апатрапейнымі ўласцівасцямі, падпальвалі валасы маладому на цемені, скронях і патыліцы, робячы пры гэтым сімвалічны крыж. Падобныя ж дзеянні выконвала свашка маладой перад пасадам цнатлівай дзяўчыны на дзяжу:

Поглянь, татка, на мой посад:    Гребёнкою да й расчэсана,  
Усе дзеўкі ў косах седзяць.    Ленточкою да й подвязана,  
Моя коса да й расплецена,    Свечочкою дай подпалена [6, с. 182].

Пасля гэтага рытуалу нявесту, адзначае Т. Б. Варфаламеева, вялі да дзяжы пад спевы сябровак і свашак: “З-пад каменя вада цячэ, вада цячэ, // А нам дружка агонь сячэ, агонь сячэ // Свечы зажыгаць, Параску завіваць” [5, с. 278]. Скончыўшы выконваць рытуал завівання, сяброўкі зноў звярталіся да маладой з велічальнай песняй, у якой раілі нявесце падзякаваць Богу за тое, што злучыў яе з добрым хлопцам. У вершаваных радках гэтых песень маладая параўноўвалася са свечкай або зорачкай:

Прасі, Валечка, бога.                    А як ўдома сядзела,  
За Ванечку маладога,                    А як ўдома сядзела.  
Што выцягнуў з-пад печкі,                А як за сталом села,  
Пасадзіў за столікам, як свяча.    Як зорка заблішчэла [5, с. 315].

Маці, калі праводзіла сына ў дарогу да нявесты, абавязкова давала яму парады: “Ой, у каморы свечы гарэлі, // Да не самі яны гарэлі, // Маці сыночка радзіла, // З калень на каня садзіла: // – Да паедзь, сыночку, да цесця, // Будзе цябе цесценька вітаці, // З поўна кубачка даваці, // Да не пі кубачка да днечка // Да злей коніку на грыўку, // Стане тая грыўка калечкам, // А сам маладзенькі паночкам” [2, с. 223-224].

На думку О. В. Беловай і І. А. Седаковай, у Рэчыцкім раёне Гомельскай вобласці ў час, калі малады прыходзіў да маладой, на парозе яе хаты запальвалі свечы: з аднаго боку, маці і дружка жаніха, з другога – маці і сяброўкі нявесты [10, с. 568]:

Й ой, а чыя свеча яснее гарыць? ранаму-рана.	Сцяпанкава свеча яснее гарыць,
А чыя свеча яснее гарыць ? ранаму-рана.	А Жэнеччына да й прытухае. А Сцяпанкава да па радасці, А Жэнеччына да па жаласці [7, с. 369 – 370].

Пасля выканання вясельных песень свацця павінна зляпіць усе свечкі ў адну вялікую свечу, толькі пры ўмове здзяйснення гэтага рытуальна-абрадавага дзеяння малады дапускаўся ў хату да суджанай. Жаніх і яго дружнына на чале са сватам праходзілі ў святочна ўпрыгожаную хату пад вясельную песню ў выкананні прысутных, якая сімвалізавала рытуальнае дзеянне злучэння маладых:

Прыступі, сваха, да мяне І ў цябе свеча, і ў мяне, У цябе дзіця і ў мяне. Да звядом свечкі да ручкі, Да звядом дзеткі да паркі.	Мір із мірам міраваліся, Сваха з свахай цалаваліся На сенечным парозе Да на лютым марозе [4., с. 132].
---	---

Між іншым, на убранне і прыгажосць свечак прысутныя заўсёды звярталі асаблівую ўвагу. Свечкі павінны быць паўтыканы ў булку хлеба, ручніком харошым абкручаныя. “Ужо выглядалі, якім жа ж палаццам будуць сьвечкі іменна абкручаныя. Як вышытым ці тканым, дак гаварат: “От харашыя ў Надзі ці там у Каці былі сьвечкі” А чаго харошыя? Што харошым вышывальнікам абкручаныя” [13, с. 526]. У той час, калі выконвалі абрадава-рытуальнае дзеянне звядзення свечак маладога і маладой, сяброўкі нявесты і дружкі жаніха спявалі па чарзе:

Нашэ поле шырэй,  
Наша сьвеча вушэй,  
Да гарыць яна ярчэ,  
Наш Ванечка кра [шэ] !

Нашэ поле шырэй,  
Наша сьвеча вушэй,  
Да гарэць яна ярчэ,  
Наша Манечка кра [шэ] !  
[13, с. 526 – 527]

Дружына маладога з удзелам свата выкупляла маладую ў сябровак, свашак, баярак, балышанак нявесты і яе роду, пачынаючы з выкупу “ёлкі” ці “вільцэ”:

Ой, ёлка, ёлка борова.  
Ты ў бору росла, шумела,  
Вуліцаю йшла, звінела.

На столе стала, заззяла,  
Да ўсіх дружчак собрала  
[1, с. 185].

Пасля таго, як старшы сват з дружынай маладога выкупаць “ёлку” (“вільцэ”), маршалак і старшая дружка маладой разам запальвалі свечкі на ёлцы пад песенны трохкратны зварот прысутных да бацькоў нявесты: “Благослові, оцц, маці, // свечкі запальваці” [1, с. 185].

У шэрагу песенных тэкстаў шлюбнай тэматыцы адзначаюцца магічныя ўласцівасці свечкі:

У гэтым песенным прыкладзе адлюстравана, перадусім, магічная ўласцівасць свечкі: “іскарка пала” ад свечкі, што гарэла, “на тым месцы, – паведамляе невядомы аўтар, – “возера стала”; па-другое, выразная вобразная метафара: жаніх збіраецца пазалаціць сваёй нарочнай праву ручку, гэта значыць, надзене ёй падчас вячання залаты пярсцёнак. Выкарыстанне мастацкага сродку – вобразна-псіхалагічнага паралелізму – дапамагае раскрыць глыбінны сэнс песні, лепш зразумець дзеянні хлопца: з аднаго боку, вершаваныя радкі вясельнай песні паказваюць адносіны паміж селязнем і вутачкай, а з другога – маладога Васількі і Кацярыны. Песеннае параўнанне персанажных і арнітаморфных вобразаў дакладна тлумачыць змест песні: селезень не будзе пускаць вутачку да іншых вутак, а хлопец не адпусціць каханую да сябровак, а калі і адпусціць, то абавязкова зазначыць кожны сваю каханую.

У ліпнічку, у ляшчэўнічку  
Свечка гарэла, іскарка пала,  
На тым месцы возера стала.  
На возеры вутачак стада,  
Селязенькі ніводнага.  
Адкуль браўся сівы селязенька,  
Усіх вутачак паразганяў,  
Толькі адну сабе ўзяў.  
Яна ў яго прасілася:  
– Пусці, пусці, сівы селязенька,  
Па асеннім моры паплаваці,  
З вутачкамі папрахтаці.  
– Калі і пушчу, то зазначу:  
Левае крыльцо пакарачу,

А правае пазалачу.  
На вуліцы, на шырокай –  
Там гуляў карагод дзевак,  
Малойчыка нікоднага.  
Адкуль браўся малады Васілька,  
Усіх дзевачак паразганяў,  
Адну Кацярыну сабе ўзяў.  
Яна ў яго прасілася:  
– Пусці, пусці, малады Васілька,  
З дзевачкамі пагуляці,  
У карагодзе папяяці.  
– Калі пушчу, то зазначу:  
Русу косу пакарачу,  
Праву ручку пазалачу  
[4, с. 240 – 241].

Пры выкананні наступнага абрадавага дзеяння, вырабу вясельнага каравая, пакуль ён выпякаўся ў печы, гаспадыня частавала каравайніц, а потым яны разам “сукалі свячу”, якая была неабходна для дзялення святочнага каравая ў вясельным застоллі. Свячу выраблялі з растопленага воску, упрыгожвалі зялёным барвінкам і рознакаляровымі кветкамі. Пры здзяйсненні гэтага рытуальна-абрадавага дзеяння каравайніцы выконвалі наступную вясельную песню: “Полецце, пчолочкі, // Полецце пчолочкі, // На зелёну дубро... [ву]. // Прынясіце вошчэчку, // Прынясіце вошчэчку // Валеццы на свеча... [чку]” [13, с. 481-482]. У час вымання святочнага караваю з печы каравайніцы спявалі песенныя радкі, прысвечаныя маладой:

Свечко перекрой, перекрой,  
Да вой засвяці ты надо мною,  
Надо мною, вой, да надо  
мною, молодою,  
Молодою, мене молодое.  
Не свой бацько,

Не своя маці.  
Да положачь мене позна спаць,  
Познюсенько, да побудзіці  
Мене ранесенька [1, с. 313-314].

Неабходна адзначыць, што старажытныя жыхары беларускай вёсцы звязвалі з вянчальнымі свечкамі шматлікія прыкметы і павер'і адносна лёсу і будучага сямейнага жыцця маладых. Напрыклад, “чыя свечка даўжэйшая застанецца, той з маладых даўжэй пражыве; у каго свечка плавіцца, той недаўгавечны; калі свечка трашчыць, та жыта будзе ў калатні; калі гарыць цьмяна, та й жытка будзе цёмная да бедная; калі ж часамі свечка патухне ці выпадзе з рук, та той хутка памрэ” [11, с. 202]. Дарэчы, нашы продкі верылі, што яркі агонь вянчальных свечак прадказваў маладым доўгае і шчаслівае сямейнае жыццё ў дабрабыце і заможнасці [10, с. 568].

У царкве перад вянчаннем маладыя становіліся на ручнік-падножнік, бацюшка даваў кожнаму з іх па свечкі і запальваў іх. Варта адзначыць, што пра матэрыяльны дабрабыт маладых можна было скласці пэўнае ўяўленне па колькасці свечак, што запальваліся ў царкве. Напрыклад, на багатым вяселлі, па слушнай заўвазе Т. Б. Варфаламеевай, “царква аж гарэла ад свячэй – гэта вялікі гонар”, а на бедным “было менш свячэй, – значыць і менш гонару”, падкрэслівае даследчыца [12, с. 21]. Вельмі важнае значэнне надавалася таксама таму, як гарэлі свечы, якія трымалі ў руцэ маладыя на працягу ўсёй шлюбнай цырымоніі, бо ад гэтага, лічылі нашы продкі, залежала сямейнае жыццё жаніха і нявесты:

Ой, як былі мы да ў нядзелечку	А хлопчыкава ярка гарэла:
Рана да ў цэркаўцы,	Што ў свога татачкі,
Бачылі мы трайчатку свячу.	А дзевачкіна да й патухала:
А чыя свяча ярка гарэла ?	Слёзкамі аблівала [3, с. 311].

Пасля абрання шлюбу маладыя вясельным поездам разам са сватамі, дружкамі жаніха, сяброўкамі, сваццямі, баяркамі і бальшанкамі нявесты вярталіся да яе бацькоў. Перад хатай сяброўкі, свашкі, баяркі і бальшанкі маладой запрашалі бацькоў нявесты сустрэць маладых: спачатку звярталіся са спевамі да маці: “Выйдзі, выйдзі, мамачка, з калачом, // Прыехала дочка з панічом. // Выйдзі, выйдзі, мамачка, са свячамі, // Мы тваё дзіцятка звянчалі. // Не так звянчалі, як сашлюбілі, // Бо мы тваё дзіцятка любілі” [9, с. 150], а потым – да бацькі:



Выйдзі, выйдзі, баценька, з свячамі, Як боб слёзанькі раняла,  
Ужо тваё дзіцятка звянчалі. Пана бога доленькі прасіла:  
На белым ручнічку стаяла, – О дай жа, божа, доленьку  
Жоўтую свечаньку трымала, І шчасліваю гадзіну [3, с.  
346].

Бацькі частавалі маладых хлебам-соллю, мёдам і гарэлкай, і запрашалі да святочнага застолля. Па заканчэнні частавання маладая збіралася ехаць да маладога. Перад тым, як назаўсёды, “не на адзін дзень, а на цэлы век” пакінуць бацькоўскі дом, нявеста развітвалася з дзявоцкай воляй, хавалася і старалася патушыць свечку, каб яе мілы не знайшоў:

Сумежна поле, сумежна, – Мая дачка ў сад пайшла,  
Яго межы залатыя. А ў саду схавалася,  
А маніўся мой міленькі Каб табе не асталася.  
Сокалам у поле ляцець, – А я ў зелён сад пайду  
Селезнем у моры плысці, І тваю дачку знайду,  
Панічом у хату зайсці. І свячою высвечу,  
– А песцік, мой татухна, І на коніку вывезу [4, с. 141].  
А дзе твая дзетухна ?

Калі нявесту і яе прыданае прывозілі да маладога, яна, перш за ўсё, рабіла наступнае: даставала разнастайныя рэчы са свайго пасагу з куфраў і скрыні, і упрыгожвала хату свёкраў: вешала на кручкі ўціральнікі і святочныя ручнікі, на абразы – ручнікі-набожнікі; сталы засцілала настольнікамі і саматканымі абрусамі святочнага белага колеру; на окна – вышываныя фіранкі. Упрыгожваць хату свёкраў маладой дапамагалі яе сяброўкі і прыданкі, якія падчас працы выконвалі адпаведныя вясельныя песні:

Запалі, дружка, свечы – Да скацерці вынімаці,  
Мы пойдзем да клеці. Да столікі засцілаці.  
Да клеці да новае, Вы прымайце льянныя,  
Крваці цясовае. Мы засцелем шаўковыя [5, с. 272].  
Кухарыкаў адмыкаці

Потым маладая запальвала свечкі і даведвалася, што засталася ў яе прыданым ад падарункаў новым родзічам, вяла размову з куфрамі і скрынямі:

Між каморак ды каморачка,	– Купры вы мае новыя,
Там свяціла зорачка.	Учора былі вы поўныя,
Там не зорачка свяціла,	А сягоння з вас рана
Там дзевачка хадзіла	Шмат ужо надабрана:
З васкавымі свячамі –	Свёкарку на сарочачку,
Гаварыла з купрамі:	Свякрусі на намётачку [4, с. 477].

Падчас вясельнага застолля ў маладога дружкі ўносілі два каравай – маладой і маладога, падавалі каравай нявесты – яе хроснаму бацьку, каравай жаніха – старшаму свату (маршалку). На кожным вясельным караваі гарэла святочная васковая свечка. Калі каравай дагары падымаў хросны бацька маладой, яе сяброўкі спявалі: “Да наша свечка ясна, // Да наша Галонька красна”, а калі падымаў каравай угору маршалак, дружкі маладога выконвалі свае песенныя радкі ў адказ боку нявесты: “Да наша свечка ясна, // Да наш Іванкокрасны” [1, с. 250]. Пасля падзелу вясельнага караваю ў маладога і адорвання жаніха і нявесты, дружка падае святільцы – вясельнаму чыну з боку маладой – свечкі для маладой і маладога, просіць благаслаўлення ў бацькоў запаліць свечкі і зняць з нявесты святочны вяночак. Атрымаўшы дазвол, трое жанчын, што жывуць у добрай згодзе ў пары, знімаюць з галавы маладой вяночак і кветкі, а свякроў надзявае ёй жаночы чапец або хустку (намітку) пад спевы сябровак і свашак нявесты: “– З добрай мукі – добра пеляніца, // З харошае дзеўкі – хароша маладзіца...” [Д.Л.М.] Сват і дружка маладога з запаленымі свечкамі ў руках адводзілі маладых у клець, дзе павінна была адбыцца іх першая шлюбная ноч, пад дружныя спевы свашак і сябровак нявесты: “Годзе ж нам сядзець, // На дзверы глядзець. // Бяры, дружка, свечы // Весці дзетак да клеці” [5, с. 175]. Святочнае застолле ў маладога працягвалася і пасля таго, як маладых уводзілі з-за стала.

Па заканчэнні вясельнага застолля бацькі, родныя маладой і

госці збіраюцца ехаць дамоў. Пры развітанні дачкі-маладзіцы з бацькамі, яе сяброўкі, баяркі і бальшанкі выконвалі велічальную паслявясельную песню ў адрас маці маладой: “Запалі, маці, свечку, // Да побач позапеччу. // Ці хорашэ ў хаце // Без твайго дзіцяці ? // Плачце, матка і бацька, штогадзіначкі, // Бо не вернецца дадому радзіначка...” [П.Р.Л.]

Такім чынам, выкарыстанне атрыбутыўнага вобраза свечкі пры здзяйсненні розных абрадава-рытуальных дзеянняў шлюбнай урачыстасці абумоўлена яе функцыямі ў вясельным абрадзе: апатрапейнай (засцерагае маладых ад няшчасцяў і злога духа), магічнай і прадказальнай (гарэнне свечак, што трымалі ў руках жаніх і нявеста падчас вячання, прадказвала лёс будучай сям’і). Выкарыстанне свечкі пры здзяйсненні рытуалаў і абрадавых дзеянняў шлюбнай цырымоніі пашырае і ўдакладняе персанажныя вобразы ўдзельнікаў шлюбнай урачыстасці, перадусім, вобразы жаніха і нявесты, – галоўных дзеючых асоб свята вясельля.

*Павлова Елена*

### **«СВЕЧА» – АТРИБУТИВНЫЙ ОБРАЗ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ БЕЛОРУСОВ: СЕМАНТИКА, СИМВОЛИКА, ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ, ПОЭТИКА**

*В статье рассматривается атрибутивный образ свечи в белорусской свадебной обрядовой поэзии, анализируется его использование при совершении ритуально-обрядовых действий во время брачного торжества. Теоретическая часть материала дополняется разнообразными фольклорными примерами белорусской свадебной обрядовой поэзии, а также текстами народных песен, полученных в ходе полевых фольклорных экспедиций автора.*

*Ключевые слова: венчание, дружка, жених, соединение молодых, невеста, сват, свеча, церковь-божий дом.*

**«CANDLE» – AN ATTRIBUTE IMAGE OF A WEDDING  
RITUAL POETRY BELARUSIANS: SEMANTICS,  
SYMBOLISM, FUNCTIONALITY, POETICS**

*The article discusses the attribute image of a candle in the Belarusian wedding ritual poetry and analyzes its use in the commission of ritual and ritual actions during the wedding celebration. The theoretical part of the material is supplemented by a variety of examples of the Belarusian folk wedding ritual poetry and lyrics of folk songs, obtained during field expeditions folk poster.*

*Keywords: wedding, best man, the groom, the connection of young bride, friend, candle, church.*

**Список використаної літератури та джерел**

1. Вяселле на Гомельшчыне: фальклорна-этнаграфічны зборнік. – Мінск.: ЛМФ “Нёман”, 2003. – 472 с.
2. Вяселле. Песні ў шасці кнігах. Кн. 1 / [Склад. Л. А. Малаш; Муз. дадат. З. Я. Мажэйка; Рэд. М. Я. Грынблат, А. С. Фядосік]. – Мн.: Навука і тэхніка, 1980. – 680 с., нот. іл. – (Беларус. нар. творчасць / АН БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору).
3. Вяселле. Песні. У 6-ці кн. Кн. 3 / [Склад. Л. А. Малаш; Муз. дадат. З. Я. Мажэйка; Рэд. М. Я. Грынблат, А. С. Фядосік]. – Мн.: Навука і тэхніка, 1983. – 768 с., нот. іл. – (Беларус. нар. творчасць / АН БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору).
4. Вяселле: Песні. У 6-ці кн. Кн. 4 / [Склад. Л. А. Малаш; Муз. дадат. З. Я. Мажэйка; Рэд. А. С. Фядосік]. – Мн.: Навука і тэхніка, 1985. – 733 с., 8 л. нот. іл. – (Беларус. нар. творчасць / АН БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору).
5. Вяселле: Песні. У 6-ці кн. Кн. 6 / [Склад. Л. А. Малаш; Муз. дадат. З. Я. Мажэйка; Рэд. А. С. Фядосік]. – Мн.: Навука і тэхніка, 1988. – 664 с.: іл. – (Беларус. нар. творчасць / АН БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору).

6. Голас з невычэрпнай і жыватворнай крыніцы / Склад. У. В. Анічэнка. – Мн.: Навука і тэхніка, 1995. – 464 с.
7. Машынскі, К. Усходняе Палессе / Казімір Машынскі; уклад., прадм., камент. У. Васілевіча; пер. Л. Салавей. – Мінск: Беларуская навука, 2014. – 528 с. [8]с. : іл. – (“Беларускі кнігазбор”: Серыя II. Гісторыка – літаратурныя помнікі).
8. Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мн.: Беларусь, 2011. – 607 с.: іл.
9. Палескае вяселле / [Уклад. і рэд. В. А. Захаравай]. – Мн.: Выдавецтва “Універсітэцкае”, 1984. – 303 с., іл., 4 л. іл.
10. Традыцыйнае вяселле Гродзеншчыны Зборнік / Запіс, літ. апрацоўка і натаванне песенных напеваў Т. Б. Варфаламеевай, кандыдата мастацтвазнаўства. – Мн.: Бел. Інстытут праблем культуры, 1992. – 92 с.
11. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 1 / Т. В. Валодзіна [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск: Вышэйшая школа, 2012. – 910 с.: каляр. іл.
12. Сержпудоўскі А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / Прадм. У. К. Касько; Маст. В. Р. Мішчанка. – Мн.: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
13. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей редакцией Н. И. Толстого. – Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). – М.: Международные отношения, 2009. – 656 с. – (Институт славяноведения РАН)

### СПІС ІНФАРМАТАРАЎ:

1. Дворак Любоў Міхайлаўна, 1970 г.н., г. Рэчыца, Гомельская вобласць, перасяленка з Украіны, запісана Паўлавай А.П. у 2013г.
2. Пермінова Раіса Леанідаўна, 1938 г.н., в. Азершчына, Рэчыцкага раёна Гомельскай вобласці, запісана Паўлавай А. П. у 2011г.

УДК 82.09:7.04:[398.2(477-192.2:478)]

## **МАРКЕРИ ПОРУБІЖНОГО ФОЛЬКЛОРУ: ЧУЖИНЦІ В УСНІЙ СЛОВЕСНОСТІ УКРАЇНСЬКО- МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ**

*У статті на основі власних записів фольклорної прози та пісенності, здійснених на українсько-молдовському пограниччі, проаналізовано семантику образу турка та базові мотиви за його участю. Увагу зосереджено на причинах актуальності образу чужинця на порубіжних теренах, а також на значенні двох визначальних чинників, важливих у ході конструювання образу іноземця, – реальному досвіді міжетнічної комунікації та внутрішньофольклорних міфопоетичних механізмах зображення чужого. З'ясовано, що викінченість та оформленість образу іноземця прямо залежить від близькості та тривалості живого контакту з відповідним народом*

*Ключові слова: пограниччя, фольклорний образ, образ чужинця.*

Українсько-молдовське пограниччя як простір із певними властивостями створює особливий контекст для функціонування культури загалом та фольклорної її складової зокрема. Такі “певні властивості” зумовлені передусім тим, що цей простір постає як окрема регіональна цілість із притаманною їй локалізацією фольклорних явищ. Однак окремий сегмент таких властивостей неодмінно пов'язаний із природою самого пограниччя, із іманентними його ознаками, що становлять спільний знаменник для усіх порубіжних теренів. Так, фольклорна традиція усіх погранич доконче “скорегована” такими порубіжними “маркерами”, як периферійність, вплив магнітного поля чужої уснословесної традиції, активність міграційних процесів та багатьох інших. Саме під кутом зору фольклорної типології погранич хотілось би розглянути окремий тематичний спектр українського фольклору, що побутує на теренах українсько-молдовського порубіжжя. Маємо на увазі підвищений інтерес до образу іншого (іноземця,

чужинця, інородця) та відповідну об'єктивізацію цього інтересу в текстах усної словесності. Пояснити таку зацікавленість можна як звичайним компонуванням фольклорної картини світу з тих елементів, що оточують носія фольклору у світі реальному, так і підсвідомою скерованістю на власне культурне та й загалом національне самозбереження. У першому випадку маємо на увазі те, що фольклорний світогляд оперує головню такими компонентами, які відомі, зрозумілі і близькі носієві фольклору, – чи стосується то флори і фауни, чи торкається то країн та етносів тощо. Так, скажімо, слушно зауважує Віктор Давидюк про те, що “поширення біологічного виду в природному середовищі зумовлювало популярність у фольклорному контексті” [11, с. 167]. Те ж саме спостерігали ми, досліджуючи топонімні образи українського фольклору: кожен регіон використовує назви поселень приблизно в межах своїх кордонів, тобто має свій топонімний “репертуар”, яким маркує найважливіші точки цього ж або близького теренів [16]. Відтак іноетнічний сусід як елемент повсякденного життя, як частина поточної “історії” так чи так стає об'єктом фольклорного відображення. З іншого боку, прагнення зрозуміти свого сусіда-інородця можна пояснити глибше, занурюючись у прагматику таких устремлінь. Справа в тому, що “через процес дистанціювання себе від “інших” кожна етнічна група намагалась осмислити (у звичних для неї категоріях і термінах) свою несхожість і свою відмінність від сусідніх народів, утверджуючи під час цього свою ідентичність і свою систему цінностей” [2, с. 23]. Відтак на порубіжжях, де питання збереження ідентичності стоїть особливо гостро, таке дистанціювання, виражене в тематичному фольклорному сегменті, присвяченому осмисленню іншого етносу, набуває неабиякої актуальності. Останніми роками означена проблема постає як особливо запотребувана та відтак осмислюється в низці досліджень, присвячених етнічному образу сусіда в умовах контактних зон [6]; [8]. Отож, як засвідчили власноруч зібрані матеріали<sup>1</sup> та як вже

---

<sup>1</sup> Йдеться про фольклорні матеріали, які збирали автор цієї статті та старший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту народознавства НАНУ Ольга Харчишин упродовж 2005-2009 рр. під час теренових обстежень українсько-молдовського суміжжя (на території України – Кам'янець-Подільський, Дунаєвецький, Новоушицький р-ни Хмельницької обл., Мурованокуріловецький, Шаргородський р-ни Вінницької обл.,

неодноразово стверджували дослідники міжетнічних суміж: 1) саме на помежов'ї, як ніде інде, уснословесна традиція активно послуговується образом іноземця та усіяко інтерпретує його; 2) у текстах загальноукраїнського фольклору згадано головно ті народи, до яких українці мали певну історичну дотичність; 3) фольклорна традиція того чи іншого пограниччя звертається у своїх творах передусім до тих чужоземних образів, які саме в умовах цієї контактної зони є актуальними; 4) сформований унаслідок історичних взаємозв'язків комплекс уявлень про національний характер, зовнішній вигляд, мовні особливості, своєрідні риси побуту, поведінки тощо трансформується у фольклорному тексті в певні сумарні знання про культурні особливості, історичну долю тощо; 5) до перелічених позафольклорних факторів долучаються власнефольклорні, за якими конструювання образу відбувається на основі стійких схем сприйняття будь-якого чужоземця, вироблених ще в надрах міфологічного світогляду.

У текстах українського фольклору частими, неспорадичними є згадки про татар, турків, литвинів, ляхів, євреїв, циган, німців, шведів, вірмен, волохів і т. д. Однак на відміну від центрального масиву, де всі вище згадані й не згадані етноніми фігурують в усній словесності без чіткої регіональної прив'язки, більш-менш рівномірно, на порубіжжях виразно проявляються образні пріоритети: у фольклорі кожного окремо взятого пограничного терену на перший план виступають саме ті етноси, із якими українці сусідували та сусідують упродовж століть. Відтак у слободах українсько-російського помежов'я розповідають передусім про хохлів та москалів<sup>2</sup>, у селах українсько-білоруського пограниччя вже передбачувано повідатимуть про пудляшів і литвинів [8], на українсько-польському етнічному суміжжі згадуватимуть передусім про русинів (гайдамаків) та ляхів (мазурів, яциків) [17] і т.д.

2006 р., а також Заставнівський і Кельменецький р-ни Чернівецької обл., 2008 р., на території Молдови – Фалештський, Єдинецький, Окницький, Дондошанський р-ни, 2006 р.; Дрокіївський, Синжерейський, Флорештський р-ни, 2007 р.; Бричанський р-н, 2008 р.; Дондошанський, Єдинецький р-ни, 2009 р.).

<sup>2</sup> Такі оповіді можуть ставати навіть частиною певного обряду. Скажімо, П. Іванов, розповідаючи про різдвяний вечір у російській слободі на українській Слобожанщині, переказує про органічно вплетений до загальної канви обряду народний анекдот про два сусідніх народи [14, с. 25].



Повертаючись до українсько-молдовського пограниччя, зазначмо, що в українському фольклорі цих теренів найчастіше фігурують образи циган, румунів, молдаван (волохів) та турків. Якщо інтерес до циган, румунів та молдаван зумовлений спільним проживанням цих народів на окресленій території та відтак присутнім представництвом цих етносів серед населення порубіжжя до сьогодні [26], то спомини про турків пов'язані передусім зі складною історичною долею цих теренів. Так, землі Молдови вже в XVI ст. потрапили у васальну залежність від Османської імперії, залишаючись у ній упродовж трьох століть. На Поділлі також упродовж нетривалого часу (1672-1699) внаслідок нападу Османської держави на Польщу перебували турецькі війська. Тому тема турецького панування та турецьких набігів, як і загалом образ турка, дуже актуальні в усній словесності порубіжних з Османською імперією теренів (Буковина, частково – Поділля), чи тих земель, які були захоплені та приєднані до неї (Бессарабія). У цій статті зупинимося на аналізі лише образу турків, позаяк він відомий фольклорним жанрам усіх регіонів, що дозволяє зіставити семантику та частотність фігурування цього образу на українсько-молдовському пограниччі з іншими теренами.

Отже, турки передусім постають у контексті пам'яті про війну, про винищення людей та пљундрування земель, що є зрозумілим з огляду на відому з історичних джерел нечувану жорстокість османських завойовників щодо немусульманського населення. Традиційним компонентом оповідей про страшних турків-завойовників виступає сюжет про вирізання чи спалення усього села та чудесне вирятування лише однієї (двох) людини. Як правило, дивом рятуються діти, які завдяки своєму невеликому зросту можуть залізти в якийсь сховок (переважно йдеться про піч, комин тощо). Так, у с. Єлизаветівка розповідають про те, як братові із сестрою під час нападу турків вдається сховатися у комин<sup>3</sup> та вижити: *“Були в нас турки. Були. Даже в нас турецькій був цвинтар тут, у цім селі. Колис мама розказувала, шо як зайшли були в село, та й хлопчик і дівчинка та й сховалися, там де п'єц зроблений, там де хліб печуть, де комен. Та й сховалися туди. А туркі були вибили в селі всіх людей. Мама моя розказувала, як я в Мошанах ще жила.*

<sup>3</sup> У таких текстах мотив про сховок у печі чи комині, схоже, має міфологічний характер, позаяк властивий і для інших фольклорних жанрів, зокрема казок.

*А ті, тільки вийдуть, а вони: “турки-розчепурки, турки-розчепурки”. А ті шукають – не можуть знайти. І так вони скапали, двоє дітей. На всьо село двоє дітей – брат з сестрою скапали”* [21, арк. 10-11]. В оповідних мотивах про набіги турків іноді виринає досить виразно маркований у думках та історичних піснях акцент на іновірності ворогів (“Ти, земле турецька, віро бусурменська, ти, розлуко християнська”; “віра погана, земля проклята”). Присутній він в епізоді руйнування турками-бусурманами християнського храму, який характерна й для усної словесності інших теренів [18, с. 133-134]: *“Наше село – сильно старе. Колись була тут церква. І турки, як були - розбили ту церкву і скинули в колодець всьо золоте. І ніхто не годен достати. І зараз є той колодець. Як йти на долину, то справой сторони”* [22, арк. 134]. Картини протистояння турків та козаків, так монументально змальовані в українських думках [10, с. 76-77], сьогодні майже не збережені в пам’яті українців порубіжжя<sup>4</sup>. Хоча відомо, що серед українців Бессарабії ще в 90-х рр. ХІХ ст. траплялися старі кобзарі, що повідали про боротьбу українського народу проти османських завойовників [9, с. 45].

Цікавою закономірністю, яку можна пов’язати безпосередньо з порубіжним простором, є тяжіння до чіткості та реалістичності у змалюванні турків. Так, у мешканців більшості регіонів України уявлення про турків, як правило, зливається воедино із татарами (“*турки-татари*”), а самі образи часто виступають у фольклорних текстах взаємозамінними<sup>5</sup>. На семантичну тотожність згаданих етнонімів указував свого часу і Микола Костомаров у відомій праці “Про історичне значення руської народної поезії”: “Татарин і тузок у малорусів об’єднані в одному понятті невірнього, “бусурмана, бузувіра”... Невірні – вороги християнства, а тому з ними потрібно завжди ворогувати...” [15, с. 180]. В оповідному фольклорі багатьох українських теренів не раз доводиться спостерігати, коли за

---

<sup>4</sup> Згадки про баталії збережені хіба в мотиві визволення козаками захоплених у полон селян (сюжет розгортається за звичною схемою: турки спалили село, а мешканців полонили, один із жителів дивом врятувався і повідомив про лихо козаків, які й визволили полонених [9, с. 33]).

<sup>5</sup> Прикладом може слугувати легка взаємозамінність місць проживання двох народів у варіантах весільної пісні с. Тур Ратнівського р-ну Волинської обл.: “Не їдь, Марусю, в Татарщину” [13] – “Не їдь, дівойко, в Туреччину” [12, с. 170].

спорадично згаданими турками насправді ховаються татари<sup>6</sup>. Натомість уснословесні тексти українсько-молдовського помежов'я, особливо його молдовської полоси, демонструють досить чітке розмежування цих народностей, а якщо ще точніше – виразне розуміння турка та розмите уявлення про татарина. Ймовірно, колишня історична дотичність цих теренів до Османської імперії сприяла формуванню та доброму збереженню художньо викінченого образу турка. Відтак слушним є міркування дослідника Я. Внуковича, який зауважував, що “етнічний образ “сусіда” зазвичай найбільш виразно проявляється в контактних зонах етнічного пограниччя. За межами етноконтактної території відбувається розмивання цього образу або він отримує зовсім інші характеристики, пов’язані із особливостями місцевих культурних реалій” [6, с. 32]. Звичний для збірної постаті турків-татарів комплекс стереотипних рис, якими у фольклорі традиційно наділені всі інородці (нелюдська сутність, антисоціальна поведінка тощо), зосередився на цих теренах головно в образі татар, тоді як турки позначені досить виразною долею “історичної конкретики”. Так, відомий мотив про “нелюдську” культуру споживання страви чужого народу (виразно міфологічний) побутує тут саме дотично до татар: *“Тут були татари, чи як вони. Вони не їли ложками, но патичками. А конів рубали і їли коняче м’ясо...”* [23, арк. 35].

Інша сув’язь “турецьких” мотивів, що функціонують у фольклорі українсько-молдовського пограниччя, стосується уявлення про те, що ця місцевість колись належала саме туркам: *“Тут турецька зімня”* [22, арк. 18]; *“Ето зімня знаєте чия? Турецька. Так говорили старі люди. То земля турецька”* [22, арк. 17]. Одразу варто наголосити, що частотно переважають саме ті варіанти, за якими *“турки колис ту були”* (у значенні “побували”, “певний час перебували”, “проходили”): *“Кажуть, шо то турки колис ту були. Я сама це чула”* [22, арк. 16]; *“Тут турки проходили”* [22, арк. 18]; *“Були в*

<sup>6</sup> Наприклад, у народній прозі Західного Полісся та Карпат турків згадано дуже нечасто, а в тих рідкісних випадках, коли про них йдеться, мають на увазі переважно татар [1]; [18]. Зразки змішування цих народностей у фольклорі віддалених до Туреччини регіонів: Бойківщина: *“Як напали татари й турки на Волосянку, а було то якраз у неділю, в церкві правилася Служба Божа. І ту селяни побачили, що татаре йдуть...”* (і далі вже про татарів) [18, с. 132-133]; Західне Полісся: *“...веде ж, се турки воювали, вони ж яво стоєли на цій горі. Так і називається гора Татарська”* [1].

нас турки. Були. <...> Колис мама розказувала, що як зайшли були в село... ” [21, арк. 10-11]. Такі мотиви можуть ставати складовою топонімічних (а ще частіше – мікротопонімічних) легенд і переказів, які пов’язують із цим народом постання назви і самого поселення (скажімо, назву с. Шаба Аккерманського повіту приписують туркам [3, № 16, с. 484]). Деякі українські села місцеві мешканці вважають такими, що постали на місці колишніх турецьких поселень, а як доказ – вказують на турецькі старезні дерева, криниці, пагорби та навіть надгробні пам’ятники, які нібито ще донедавна зберігалися тут [4, с. 375]. Іншим разом турки виявляються причетними до історії виникнення села у такий спосіб, що саме через них українці змушені були шукати інше місце проживання – захований у лісах, хащах, горах чи болотах прихисток, який і ставав новим поселенням [21, арк. 47]. Кілька переказів повістують про те, що турки не лише полонили село, а й вплинули на етнічний склад місцевих мешканців. Так, респондентка с. Наславче розповіла про його походження: *“Наше село називається Наславче, бо тут наслані були люди: тут були турки, тут були татари. От я з покоління турецького. Мої прадіди... Моя фамілія зараз Боднар, а була моя фамілія Гафій. Бо лишилась... Жінка була тут вдовицею, і ходив турок... Получилос, що вона родила сина, а не мала на кого записати... То вона собі записала Гафій, то син Гафій. І так Гафій до цих пор у нас покоління ведецца турецьке”* [23, арк. 12] (див. також [22, арк. 17]). Тут цікаво ще раз зацентувати на тому, що в переказах та піснях про турків цей народ зображено переважно в русі: вони “проходять” через село, “заходять” у нього, “зупиняються” хіба лишень для того, щоб відпочити та понапувати коней. Дотично до турків оповідачі згадують об’єкти, які пов’язані з переміщенням, як-от: дороги, шляхи, мости. Будують турки переважно не щось статичне, розраховане на осілість, а те, що забезпечуватиме рух (ходи, підвали, підземні коридори). Поруч із турком незмінно виступає його атрибут – прудконогий кінь<sup>7</sup>. Так само в текстах щоразу проглядається протиставлення двох реалій “степ” і “ліс” (“болото”). Саме в просторі лісу турки постають як безпорадні,

---

<sup>7</sup> Цікаво, що у весільних піснях по дарунок тестеві – коня – їздять саме до турків на ярмарок [20, с. 31].

безпомічні. Відомим є мотиви, за яким місцеві мешканці ховаються від турків у навколишніх лісах [21, арк. 42] чи хитрістю заводять кочовиків у непрохідні хащі, де ті гинуть [19, с. 18]. У західно-поліських переказах таким згубним місцем для бусурманів може виявитися болото. Ймовірно, у такий спосіб зауважено та відтак марковано у фольклорі незвичну для українців-хліборобів кочівну природу етносу.

Образ “войовничих ворогів” у фольклорі багатьох народів звично пов’язується із постанням природних та культурних об’єктів (гори, кургани, насипи, могильники, стовпи і т.д.) [2, с. 33-36]. Перекази про турків також щедро пересипані споминами про могили, кургани, фортеці, погребі, підвали, вишки, криниці і т.д. На окреслених теренах, як і на поближньому Поділлі<sup>8</sup>, розповідають про гігантські фортеці, збудовані турками, руїни яких нібито і досі можна побачити в тому чи іншому селі. Як правило, від давніх цитаделей уцілілими виявляються підвали та системи підземних комунікацій, які, на переконання оповідачів, досягають неймовірних розмірів. Перекази про підземні “турецькі ходи”, що сполучають між собою різні міста і можуть пролягати й під річками (навіть під дністерськими водами), типові на півночі Молдови та в суміжних українських областях: *“Раньше, колісь, жили туркі. Туркі строили дуже тут по Шаргороду у нас тут великі подвали – такі проходні, шо навіть говорили, шо через річку, о там вона була колісь... стаў великий, то замиліло водою, чи занёсло грязью... то там поид нёго і від цёго – монастирь там у нас, костьол і монастирь напротиў, і там подзёмний ход буў через всю річку. Під домами поўно у нас, поўно кругом, почти всьой Шаргород! І це, кажуть, туркі строили, тут туркі жили, і туркі цьо всьо строили – но це вже не за моєй памяти...”* [2, с. 33-34]. Так само із темою турецької “культури підземелля” пов’язані мотиви про криниці, викопані чи засипані представниками цього народу. “Культуру підземелля” вже звично змальовано у стилістиці монументалізму, так, що викопані колодязі постають як об’єкти потужної руйнівної сили: *“Вот Пантоница – це був, як вам сказати, в руском языке – як постоялий двор. Пункт,*

---

<sup>8</sup> Про особливу популярність оповідей про турків саме на Поділлі, де упродовж 1672-1699 перебували турецькі війська, див. у пр.: [2, с. 33-34].

там віддихали, напували коней. І там турки викопали колодязь. В руском язике Пантоніца – це і є колодець. В турецькому названні читається Гіздіта. В нашом поніманні современності, то 12 джерел, які били з-під землі. Якщо відкрити всі джерела, то вся місність, де Пантоніца і Антоновка, вона би вся пішла під воду. Такі мошчні джерела. Вони еле-еле закрили ці джерела, возили підводами землю і глину, щоб замурувати ці джерела” [22, арк. 57]. Такі об’єкти, як і наявні у селах турецькі могили, кургани, вишки часто актуалізують сторінки “історії” про побоїща або ж супроводжуються апеляціями до військової стратегії та техніки, застосовуваної турками під час бойових дій та задля контролю над завойованими землями. Скажімо, у с. Голяни Єдинецького р-ну згадують: “*Це Молдова була турецька... Лиш лишилися оці-во... Забуваю, забуваю... Оці-во могили. Та це турки робили. Наблюдали... Наблюдали, потому що не було колис це техніки різної, як тепер... Такі кургани високі робили, могили такі вісокі... Там таке вони ше клали... строїли з дужок... Наблюдали, чи ніхто ни наступає чи шо на них... Бувало це. Но це я вже чула від мами чи від кого...*” [24, арк. 10]. Такі ж спостережні об’єкти є, за розповідями місцевих жителів, у с. Марамонівка Дрокіївського р-ну: “*Кажуть, шо то могили... Даже наше поле колись було, та могила тако на полю. Кажуть, шо то турки колис ту були. Я сама це чула. Колись вишкі ставили на ті могили, наглядали якісь люди...*” [22, арк. 125]. Зрідка в контексті “турецької теми” трапляються відомі у фольклорі та досить давні мотиви насипання могили шапкою, які фігурують в творах дотично не лише до турків, а й до інших народів<sup>9</sup>. Скажімо, турецькі могили в с. Николаївка “наносили шапками” під час “войни из турками” [25, арк. 126].

Про колишніх загарбників українських та молдовських земель свідчать також численні мотиви про залишене і добре заховане награбоване золото та коштовності. Цікаво, що розповіді про “турецьке золото”, як зауважують фольклористи, дуже популярні й на сусідньому українському Поділлі [2, с. 33-36]. Отож, появу узвиш біля села нерідко пов’язують із тим, що “*будто там турки там шось закопали... Золото закопали...*” [22, арк. 15]. В інших селах награбоване турецьке золото ще й до сьогодні залишається у тій чи іншій старій криниці [21, арк. 10-11]. Ще в 70-х рр. XIX ст. охочі

<sup>9</sup> Див. цей же мотив у контексті легенд про шведів: [2, с. 33-36].

швидко розбагатіти, наслухавшись від літніх людей про заховане багатство, старанно копали темними ночами у пошуках турецьких скарбів [5, № 13, с. 535]. Так чи так – усе зроблене, зведене та полишене турками, за народною логікою “який творець – такий вінець”, незмінно асоціюється із самим народом (чужим, а тому й ворожим), а відтак виступає у фольклорі як потенційна небезпека. Страх перед зведеними об’єктами може мотивуватися нечистою силою, яка нібито завжди присутня поруч таких ландшафтних реалій: *“Кажуть, що нечиста сила [береже ті скарби]”* [22, арк. 15]. Інше пояснення побоювань таких місць стосується страшного закляття, яким начеб захищений той чи інший слід турецької присутності: *“Такє заклятьє турецке. Ніхто не може тудя добратьса. Бо єсли до беруться – то погибнут”* [21, арк. 10-11] (Єлизаветівка); *“Видно, що заклятьє там було. Бо два чоловіки хтіли виймити [золото], то йдного спаралізувало, а йден...”* [22, арк. 11-12] (Старі Шальвіри). Тут виразно проявляється ота “міфологічна” складова образу турка, завдяки якій чужинець постає як істота, пов’язана із достатком, багатством та втаємничена в надприродні знання.

Отже, підсумовуючи сказане, наголосімо: 1) на пограниччі активно функціонують народні оповідні та пісенні тексти, присвячені характеристиці сусіднього етносу; 2) частотність звернення до образу іноземця більша, ніж у фольклорі інших регіонів, що є зрозумілим з огляду на повсякчасні живі контакти з представниками чужих етносів; 3) фольклорні тексти про сусідів-іноземців можуть стосуватися рис характеру і типової поведінки, описувати зовнішній вигляд, який є також виразником певних рис характеру, торкатися питання приписуваного релігійного почуття тощо; 4) що би не зображали такі твори, зміст їх підпорядкований: а) усталеним фольклорним механізмам, пов’язаним із традицією осмислення концепту “чужий”; б) досвідом безпосередньої комунікації; 5) викінченість та оформленість образу іноземця прямо залежить від близькості та тривалості живого контакту з відповідним народом; б) значення внутрішньофольклорних чинників у конструюванні образу іноземця є досить важливим, відтак осмислення “іншого” на порубіжжі оригінальне не стільки формуванням особливих стереотипів, скільки самою номенклатурою об’єктів, що стереотипно інтерпретуються.

**МАРКЕРЫ ПОРУБЕЖНОГО ФОЛЬКЛОРА:  
ИНОСТРАНЦЫ В УСТНОЙ СЛОВЕСНОСТИ  
УКРАИНСКО-МОЛДОВСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ**

*В статье на основе собственных записей фольклорной прозы и песен, осуществленных на украинско-молдавском пограничьи, проанализированы семантика образа турка и базовые мотивы с его участием. Внимание сосредоточено на причинах актуальности образа иностранца на пограничных территориях, а также на значении двух определяющих факторов, важных в ходе конструирования образа иноземца, - реальном опыте межэтнической коммуникации и внутрифольклорных мифопоэтических механизмах изображения чужого. Выяснено, что законченность и оформленность образа иностранца напрямую зависят от близости и продолжительности живого контакта с соответствующим народом.*

*Ключевые слова: пограничье, фольклорный образ, образ иностранца.*

*Pastukh Nadiia*

**MARKERS OF THE BORDER FOLKLORE: STRANGERS IN  
THE FOLKLORE OF THE UKRAINIAN-MOLDAVIAN BOR-  
DERLANDS**

*In the article the semantics of the image of Turkish person and the basic motives of his participation are analyzed on the basis of the folklore own records made on the Ukrainian-Moldavian borderlands. Attention is focused on the reasons of the stranger's image topicality on the border territories, and also on the meaning of the two determinative factors that are important in the process of the construction of the stranger's image, - the real communication experience and internally folklore mythopoetic mechanism of the depiction of the stranger. The completeness and the figuration of the stranger's image are found to depend on*



*the proximity and duration of the live contact with the respective folk.*  
*Keywords: borderlands, folklore image, the image of the stranger.*

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

1. Архів Інституту культурної антропології (Луцьк). – Ф. 1ю – Б. – Од. зб. 49.
2. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О. В. Белова. – Москва: Индрик, 2005. – 288 с.
3. Богославский С. Опыт историко-статистического описания церкви и прихода посада Шабы Аккерманского уезда / С. Богославский // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1872. – № 16. – С. 484-491; 1872. – № 18. – С. 553-557; 1872. – № 20. – С. 607-612; 1872. – № 21. – С. 640-649; 1872. – № 22. – С. 734-743; 1872. – № 24. – С. 804-818; 1873. – № 3. – С. 120-129; 1873. – № 5. – С. 220-226; 1873. – № 9. – С. 387-399.
4. Бондаков С. Историко-статистическое описание церкви и прихода селения Плахтеевки, Аккерманского уезда / С. Бондаков // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1875. – № 9. – С. 375-382.
5. Бурьянов А. Историко-статистическое описание церкви т прихода селения Волонтеровки, бывшей казачьей станицы, Аккерманского уезда / А. Бурьянов // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1877. – № 13. – С. 528-539; 1877. – № 14. – С. 587-598; 1877. – № 16. – С. 671-683; 1877. – № 17. – С. 731-744; 1877. – № 18. – С. 784-791; 1877. – № 21. – С. 906-917.
6. Внукович Я. И. Литовцы в представлениях жителей белорусско-литовского пограничья / Я.И. Внукович // Живая старина. – 2012. – № 3 (75). – С. 32-35.
7. Вознюк О. Стереотип як чинник формування візії іншого / О. Вознюк // *Studia methodologica*. Антропологія літератури: комунікація, мова, тілесність / Укладач Папуша І. В. – Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2008. – Випуск 25. – С. 62-66.

8. Гаврилюк Ю. Українці і білоруська проблема на Підляшші. Міфи і факти [Електронний ресурс] / Юрій Гаврилюк // Українська етнографія. – Режим доступу до web-джерела: <http://www.haidamaka.org.ua/0109.html>
9. Гацак В. М. Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи / В. М. Гацак. – Москва: Наука, 1975. – 232 с.
10. Гусейн А. Формування ідентичності: поляки, турки та євреї в українських думках / Гусейн Алюпінар // Народна творчість та етнографія. – 2010. - № 5. – С. 74-77.
11. Давидюк В. Культ вовка на Поліссі // Древліани. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України. – 1996. – Вип. 1. – С.167-182.
12. Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі / І. О. Денисюк. – Луцьк: Надстир'я, 2004. – 256 с.
13. Зап. Н. Пастух 1993 р. в с. Тур Ратнівського р-ну Волинської обл. від Жучок Валентини Сергіївни, 1941 р.н. // Домашній архів автора.
14. Иванов П. В Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. В. Иванов. – Харьков: Типография “Печатное дело”, 1907. – 216 с. + X с.
15. Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – С. 44-200.
16. Пастух Н. Топонімні образи у весільній пісенності українців // Записки Наукового товариства імені Тараса Шевченка. – Т. ССLIX: Праці Секції етнографії і фольклористики – Львів, 2010. – С. 442-466.
17. Пастух Н. Фольклорні матеріали, зібрані в селах Старосамбірського р-ну Львівської обл. (2006 р.) // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 553. – Арк.1-246.
18. Писана керниця. Топонімічні легенди та перекази українців Карпат / Зібр. і впор. В. Сокіл. – Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1994. – 205 с.

19. Соха В. Сатанів. Історичний нарис / В. Соха. – Хмельницький, 1991. – 173 с.
20. Сумцов Н.Ф. Местные названия в украинской народной словесности / Н. Ф. Сумцов. – К.: Издание редакции “Киевской старины”, 1886. – 34 с.
21. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Єлизаветівка, Боросяни Дондушанського р-ну; с. Голяни Єдинецького р-ну) 10-14 серпня 2009 року. Частина II. Зап. О. Харчишин, Н. Пастух, розшифрувала О. Харчишин // Рукописний архів інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 597.
22. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка, Чапаївка, Старі Шальвіри Дрокіївського району; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Таура Векі, Михайлівка, Ніколаївка Синжерійського району; у сс. Ніколаєвка, Проданешти Флорештського району) 15-27 серпня 2007 року. Частина II. Зап. О. Харчишин, Н. Пастух, розшифрувала О. Харчишин // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 567.
23. 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.
24. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Єлизаветівка, Боросяни Дондушанського р-ну; с. Голяни Єдинецького р-ну) 10-14 серпня 2009 року. Частина I. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух // Рукописний архів інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 597.
25. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови

- (у сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка Дрокіївського району; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Таура Векі, Михайлівка, Николаївка Синжерійського району; у сс. Ніколаєвка, Проданешти Флорештського району) 15-27 серпня 2007 року. Частина I. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 567.
26. Recensământul populației = Перепись населения = Population census, 2004: Culeg. statistică: [În 4 vol.] / Biroul. Naț. de Statistică al Rep. Moldova. – Chisinau: Statistică, 2006. – Vol. 1. Caracteristici demografice, naționale, lingvistice, culturale = Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики = Demographic, national, linguistic and cultural characteristics. – 492 p.

*Саўчанка Ганна*

УДК 398.87(476.7)

## **ВОБРАЗНАЯ СІСТЭМА МІФАЛАГІЧНЫХ, КАЗАЧНЫХ І ЛЕГЕНДАРНЫХ БАЛАД БРЭСЦКАЙ ВОБЛАСЦІ**

*У статтці на багатому фактычным матэрыялі разглядаюцца народныя балады Брэстскай вобласці, асноўна ўвага прыдзілена образній сістэме (жэночым і чолівічым образам).*

*Ключовыя слова: міфалогічныя балады, казковыя і легендарныя балады, жэночы та чолівічыя образы, образна сістэма.*

Аб'ектам даследавання ў дадзеным артыкуле з'яўляюцца народныя балады Брэсцкай вобласці. Да вывучэння баладнай спадчыны ў розных аспектах звярталіся рускія (Н. І. Краўцоў, Б. Н. Пуцілаў, С. Г. Лазуцін) і беларускія (А. С. Ліс, Л. М. Салавей, К. П. Кабашнікаў) даследчыкі. Прадметам аналізу з'яўляецца вобразная сістэма народных балад. Адзначым, што асобна гэтая праблема фалькларыстамі не разглядалася. Упершыню зроблена спроба на багатым фактычным матэрыяле, запісаным на тэрыторыі аднаго з самабытных рэгіёнаў Беларусі – Брэсцкай вобласці,

прааналізаваць жаночыя і мужчынскія вобразы народных балад. У баладах, якія бытуюць на тэрыторыі Брэсцкай вобласці, паўстаюць лёсы розных людзей, якія жылі ў далёкія часы. Праз вобразы герояў перадаюцца пачуцці, перажыванні, пошукі імі добра і справядлівасці. Па-рознаму змагаюцца з жыццёвымі цяжкасцямі мужчыны і жанчыны, і ў кожнага з іх свой шлях змагання за праўду і сваё разуменне сутнасці гэтага паняцця.

У міфалагічных баладах Брэстчыны цэнтральнае месца адводзіцца жаночым вобразам, класіфікацыю якіх можна прадставіць з улікам катэгорый узросту і сямейнай прыналежнасці: дзяўчына, жанчына, бабуля.

У варыянтах міфалагічных балад адлюстраваны вобраз дзяўчыны, якую чакае трагедыя ў асабістым жыцці, як напрыклад, пра гэта гаворыцца ў баладзе, запісанай у в. Дрэбск Лунінецкага раёна: «Будзе табе, дзяўчына, / Вялікая прыгода: / Будуць сваты сватаці, / То ты будзеш плакаці. // А другая прыгода – / Смяртальная хвароба, / Лічка тваё уменіць, / І сардэнька тваё высушыць» [1, с. 351]. У іншых тэкстах міфалагічных балад з дзяўчынай адбываецца метамарфоза, яна ператвараецца ў каліну, калі яна разумее ўсю сутнасць безвыходнасці свайго становішча (няўдалы асабісты лёс, адсутнасць будучага сямейнага жыцця са сваім каханым, нядоля): «– Не тапісь, казача, бо душу загубіш, / Хадзем павянчаемся, калі верна любіш. // Пайшлі павянчацца – няма папа дома, / Ці не тваё шчасце, ці не мая доля? // Пайшоў казак полем, дзеўка далінаю, / Стаў казак цернем, дзеўка – калінаю» (запісана ў в. Кажан-Гарадок Лунінецкага раёна) [1, с. 401].

Сярод жаночых вобразаў у тэкстах казачных і легендарных балад не апошняе месца займае вобраз бабулечкі (“бабунечкі”). Напрыклад, у вёсках Столінскага раёна менавіта гераіня сталага ўзросту (бабуля), дзякуючы сваёй мудрасці і багатаму жыццёваму вопыту, павінна разгадаць сон: «– Бабунечка, мая мілая, адгадай мне сон. // Бабунечка, мая мілая, адгадай мне сон, / Што з-пад ручкі, з-пад правае вылецеў сакол. // А з-пад ручкі, з-пад левае – серая птаха. // – Ой, Васіленька, мой сынонька, ідзі ж ты дадому. // Бо ўжо ж твая жона міла сына ўрадзіла» [1, с. 557]; «– Ой ты, бабулька старэнька, адгадай мне сон: / Шчо з-пад ручкі, шчо з-пад правай вылятаў сакол.

// – Каролічку, каролічку, адгадаю сон: / Твая міла маладая сына радзіла» [1, с. 561]. У гэксце балад, запісаных на тэрыторыі Брэсцкай вобласці, у вобразе герані-дзяўчыны перададзена нявопытнасць прадстаўнікоў тагачаснага маладога пакалення, а праз вобраз бабулі ўслаўляюцца вопыт і мудрасць людзей ва ўзросце.

Зразумела, што жанчына значную частку свайго жыцця знаходзіцца ў пэўных сямейных узаемаадносінах, яна паслядоўна змяняе свой статус (удава, свякруха і нявестка), а таксама функцыю ў сям’і (маці, жонка, дачка, сястра), што ілюструецца на розных этапах жыццёвага цыкла герояў баладных тэкстаў.

Сямейныя ўзаемаадносіны, на якія ўплывалі фактары развіцця грамадства – адзін з важных прыярытэтаў у жыцці чалавека. У баладных тэкстах часцей за ўсё адлюстроўваюцца падзеі сямейнага жыцця, што выяўляецца ў супярэчлівых ўзаемаадносінах паміж мужам і жонкай, свякрухай і нявесткай, бацькамі і іх дзецьмі.

Адзначым, што ў баладных тэкстах асноўныя сямейныя перыпетыі датычаць свякрухі і нявесткі. Вобраз свякрухі ў міфалагічных баладах суадносіцца з валявой жанчынай, якая не падтрымлівае выбар сына і адмаўляецца прымаць нявестку ў сваю сям’ю, ставіць мэту атруціць яе: «Ой, матка сынка да судачыла, / А нявестачку да незлюбіла. // І дала сыну зеляно віно, / А нявестачцы – горку атруту. // Сын віна не піў, пад каня выпіў, / Горку атруту напалам выпіў. // Як пілі, пілі, ды схіліліся, / Атцумацэрі пакланіліся. // – Хоць ты нас, маці, да патруціла, / Такі ж нас не разлучыла» (запісана ў в. Юндзілавічы Пружанскага раёна) [1, с. 468]. Нават пасля страты роднага сына яна не супакоілася і не змірылася з яго выбарам: «Пахавала сынка да й у цэркаўцы, / А нявестачку – да й пад цэркаўю. // Расце на сынку зялёны явар, / На нявестачцы – бела бяроза. // Явар праз сценачку прабіваецца, / Ой, галлё з галлём усё стыкаецца. // Ой, галлё з галлём усё стыкаецца, / А лісток з лістом усё зліпаецца. // Ой, усе людкі да й здзівіліся, / Што й на тым свеце палюбіліся. // Ой, матка на то ўсё залавала, / Зялёны явар ўзяла зрубала. // Зялёны явар ўзяла зрубала, / Яна касцёрчык ды й складала» [1, с. 469]. Гэтае ператварэнне ў дрэвы (явар і бярозу), якое адбылося з героямі балады, сімвалізуе моц іх кахання нават пасля смерці, што пацвярджае ўсю шчырасць сямейных узаемаадносін паміж маладымі.

Заўважым, што ў іншых варыянтах міфалагічных балад у цэнтры сюжэтнага развіцця – вобраз жанчыны-маці, якая сама прымае рашэнне ажаніць свайго сына, і тым самым змяняе свой сацыяльны статус на статус свякрукі, але, зразумеўшы памылковасць свайго выбару, яна заклінае нявестку ў тапаліну ці быліну, напрыклад: «Выправіла сынаныкка ў бальшу дарогу, / А маладу нявестачку ў поле да лёну: / – Бяры, бяры, нявехна, бяры дробны лён, / Як выбераш ляночак – прыходзь дадому. // А не выбераш ляночак – не йдзі дадому, / Стань жа ты ў полечку, стань былінаю» (запісана ў в. Сінкевіч Лунінецкага раёна)[1, с. 228]. Маці вырашае канчаткова пазбавіцца ад нежаданай нявесткі, таму і падманвае свайго сына: «– Здрастуй, здрастуй, матанька, родная мая, / Дзе твая нявестачка, а мая жана? // – Ой, сынаныкку, сынаныкку, узяла сыра зямля. // – Ой, маманька, маманька, няпраўда твая. // Што ў полі быліначка – то мая жана. // – То ідзі ж ты, сынаныкку, да каморанькі. // Да выбер сякерачку найгастрэйшую, / Да зрубай быліначку найкраснейшую. // Як секануў я первы раз – *пахілілася*, / А секануў я другі раз – *так цела бела*. // Як секануў я трэці раз – *напрасілася*: / – *Да не сячы, міленькі, не рубай мяне*. // *Бадай твая ж маманька марне прапала*, / *Як нас, маладзенькіх, паразлучала*. // *Як нас, маладзенькіх, паразлучала*, / *А нашыя дзетанькі пасіраціла*» [1, с. 229].

Асобнае месца ў міфалагічных баладах адводзіцца вобразу жанчыны-ўдавы, які прадстаўлены амбівалентна: з аднаго боку, жанчына-ўдава, якая клапоціцца пра свайго сына і, нават, сама выбірае яму нявесту, як у тэксце балады «Ой, як была ўдовушка...», запісаным у в. Фядоры Столінскага раёна: «Ой, як была ўдовушка самою ўдава, / Ажаніла сыночка не па няволі. // Ажаніла сыночка не па няволі, / Узяла нявестачку не па любові» [1, с. 238], з другога боку, у іншых варыянтах баладных тэкстаў прысутнічае вобраз жанчыны-ўдавы, якая можа пайсці на злачынства і пазбавіць сваіх дзяцей жыцця: «Што то, што то за ўдава – / Сем лет без мужа была. // Сем лет без мужа была, / Два малойцы любіла. // Два малойцы любіла, / Два сыночкі радзіла. // Два сыночкі радзіла – / Іванюшу й Васіля. // Іванюшу й Васіля / Па рыночку насіла. // Па рыночку насіла, / У лавачку ступіла. // У лавачку ступіла, / Кітаечку купіла. // Кітаечку купіла, / Свае сынкі спавіла. // Свае сынкі спавіла, / У ціхі Дунай пусціла» [1, с. 324].

Праз вобраз маці-птушкі ў міфалагічных баладах Брэсцкай вобласці перададзена шчырасць і глыбіня яе пачуццяў да роднага дзіцяці, якое загінула на вайне. Каб развітацца з сынам, яна ператвараецца ў птушку, што, напрыклад, назіраецца ў баладзе, запісанай на Піншчыне: «Первая ластушка – / Родная матушка... // Плакала матушка / Ад веку да веку» [1, с. 154]. Адзначым, у вышэйназванай групе балад, праз вобраз жанчыны-маці перадаюцца перажыванні маці па роднай дачцэ, якая пакінула свой дом, як напрыклад, у баладзе, запісанай у в. Хвораства Лунінецкага раёна: «Негдзе ж е ў мяне дзіця далёка, / То можа яно ліст іспісала, / Ліст іспісала, пташачкай прыслала» [1, с. 46]. У іншых тэкстах міфалагічных балад паказаны вобраз жанчыны-маці, якая нараджае дзіця, а сама памірае, так і не адчуўшы ўсю паўнату шчасця быць маці: «Бо ўжо ж твая жонка міла сына ўрадзіла, / Паназвала мамкі, нянькі, сама памярла. // Да й увайшоў Васіленька ў нову святліцу – / Ляжыць яго міленька на ўсю скам'іцу» (запісана ў в. Беражное Столінскага раёна) [1, с. 558].

Вобраз дачкі-птушкі ў тэкстах балад прасякнуты сумам па родным доме, перадае горыч страты блізкай сувязі з роднай маці і блізкімі родзічамі, бо дачка абірае шлюб са сваім каханым і пакідае бацькоўскі дом, што ў выніку прыводзіць да метамарфозы, пра што гаворыцца ў баладзе, запісанай у в. Хвораства Лунінецкага раёна: «Жыву я гадок, жыву ж я другі, / Ой, на трэці гадоў занудзілася. // Мне к матцы ў госці захацелася. // Дай жа мне, божа, пер'е цяцер'е, / Пер'е цяцер'е, сакаловы вочы, / Палячу я к матцы хоць сярод ночы. // Ой, сяду, упаду ў вішнёвым саду, / Ой, у вішнёвым саду да й на яблыны, / Да й пагляджу ж я, што матка робіць» [1, с. 46].

У баладных тэкстах Брэсцкай вобласці прадстаўлены таксама вобраз сястры, якая ператвараецца ў птушку, бо для яе гэта адзіны спосаб вярнуцца ў родны дом і пабачыць сваіх блізкіх: «Да й заляцела я да маманькі, / На каліну села. // – Ой, выйдзі, выйдзі, мая мамачка, / Дочка прыляцела. // Старшы брацейка на падвор'ейку / Ружжо заражае, / Меншы брацейка на ганку стаіць, Страляць не дае. // – Ой, пазволь, пазволь, мая маманька, / Ту зазульку ўбіць. // – Гэтай зазульцы, як нашай дачцы, / На чужыне жыці» (запісана ў в. Мерчыцы Пінскага раёна) [1, с. 126]. Вобраз сястры-птушкі ўзнікае і ў іншых баладах з сюжэтам «тры птушкі ля



забітага малойчыка»: сястра вымушана ператварыцца ў птушку, каб даведацца, дзе ж пахаваны яе брат, які загінуў: «А другая ластушка – / Родная сястра... // Плакала сястрыца / Ад году да году» (запісана ў в. Пінскага раёна) [1, с. 154].

У тэкстах міфалагічных балад вобраз жанчыны-жонкі паказаны з адмоўнага боку: яна прымае смерць свайго мужа і асабліва не выражае пачуццяў страты па прычыне блізкага чалавека, як напрыклад, у баладзе «Гусі серыя»: «Плакала матушка / Ад веку да веку, / Плакала сястрыца / Ад году да году, / Плакала ведзьма да жонка / З свету да абеду. // Па абедзе пашла ў садок / Да звiла вянок, / А звiўшы вянок, / Да пашла ў танок» [1, с. 154].

Вядома, што жанчыны адыгрываюць значную ролю ў жыцці мужчын, але не меншая роля ў жыцці жанчыны адведзена мужчыне. У значнай ступені сацыяльны і сямейны статус жанчыны залежыць ад мужчыны.

У тэкстах міфалагічных, казачных і легендарных балад Брэсцкай вобласці можна вылучыць наступныя мужчынскія вобразы: бацька, сын, муж, брат, казак і «каролік». Мэтазгодна звярнуць увагу на тое, што тэксты міфалагічных балад прысвечаны ў асноўным перыпетыям і цяжкасцям сямейнага жыцця. У гэтых баладах вылучаецца група мужчынскіх вобразаў, якія аб'яднаны роднаснымі сувязямі (бацька, сын, брат), другая група вобразаў аб'яднана па прынцыпу сацыяльнай прыналежнасці (казак, «каролік»).

Прысутнічае ў тэкстах міфалагічных балад вобраз бацькі, які выконвае свой бацькоўскі абавязак і аддае сваю дачку замуж: «Ой, аддаў мяне ж мой жа бацюхна, / Ой, да й аддаў мяне ж замуж далёка» (запісана ў в. Хвораства Лунінецкага раёна) [1, с. 46] ці жэніць сына, напрыклад, у баладзе казачнай і легендарнай, запісанай у в. Кажан-Гарадок Лунінецкага раёна: «Мяне бацька прынудзіў, / Маладога ажаніў» [1, с. 597].

Любоў і шчырыя адносіны да маці, яе аўтарытэт праяўляюцца асабліва выразна праз характарыстыку вобраза сына, які пакорліва выконвае наказ маці: «– Добры вечар, маці, ці ўся сям'я ў хаце? / – Ой, уся, мой сыночку, ды няма аднае, / Няма ж аднае – міленькай твае. // Абхадзіў я ж, маці, Польшчу і Расію, / Не бачыў таполі, як на сваім полі. // – Ой, бяры ж, сыночак, вострую сякеру, / Ды сячы-рубай у полі таполю, / І ссячы, і зрубай у полі таполю. // Ой, як

узяў сыночак вострую сякеру, / Ды пайшоў рубіці ў полі таполю.  
// Ой, як стукнуў раз, то й пахілілася, / Як стукнуў другі, то й кроў  
палілася, / А стукнуў трэці раз, то й загаварыла: / – Не сячы, не  
рубай, бо я ж твая міла, / Гэта ж твая маці так нам нарабіла, / –  
Ой, ты ж маці, маці, парадніца ў хаце, / Парадзь жа мне, маці, дзе  
мілу ўзяці, / Прыдзе цёмна ночка – не з кім размаўляці» (запісана  
ў в. Церабяжоў Столінскага раёна) [1, с. 217]. У некаторых тэкстах  
балад сустракаецца вобраз сына, які не слухае маці: «А сын маткі  
не пытаў, / Як на вайну выязджаў. // Яму Бог не памог» (запісана  
ў в. Дрэбск Лунінецкага раёна) [1, с. 351].

У некаторых варыянтах міфалагічных балад муж глыбока  
перажывае страту любой жонкі: «Ляжыць міла маладая на ўсю  
скам'іцу. // У галоўках, у галоўках свечачкі гараць, / А ў ножках, а  
ў ножках дзетанькі стаяць. // Ручкі мае рабочыя, чом не робіце? //  
Ножкі мае хадзючыя, чом не ходзіце? // Ножкі мае хадзючыя, чом  
не ходзіце? // Глазкі мае чарнесенькі, чом не смотрыце? // Глазкі  
мае чарнесенькі, чом не смотрыце? // Губкі мае розавенькі, чом  
не гаворыце? // Губкі мае розавенькі, чом не гаворыце? // Дзеткі  
мае малесенькі, чом не плачыце? // Плакалі, татанька, і дзень, і  
ноч, / Мы свае маманькі не забудзем павек» (запісана ў в. Фядоры  
Столінскага раёна) [1, с. 561-562]. Адзначым, што ў баладах  
казачных і легендарных муж жадае пазбавіцца ад сваёй жонкі, як  
напрыклад: «Я не буду з жонкай жыць, / Буду смерці ёй прасіць.  
// – Смерць мая дарага, / Не мінай майго двара. // Ох, вазьмі маю  
жану, / Не па сэрцу маяму. // А я дарам не хачу, / Срэбрам-золатам  
заплачу» (запісана ў в. Кажан-Гарадок Лунінецкага раёна) [1, с. 597].

Вобразы братоў таксама маюць месца ў некаторых тэкстах  
міфалагічных балад. Яны не пазнаюць родную сястру, якая  
ператварылася ў птушку, каб наведаць родны дом: «– Ой, выйдзі,  
выйдзі, мая мамачка, / Дочка прыляцела. // Старшы брацейка на  
падвор'ейку / Ружжо заражае, / Меншы брацейка на ганку стаіць,  
страляць не дае. // – Ой, пазволь, пазволь, мая маманька, / Ту  
зазульку ўбіць. // – Гэтай зазульцы, як нашай дачцы, / На чужыне  
жыці» (запісана ў в. Мерчыцы Пінскага раёна) [1, с. 126].

Вобраз «кароліка», які пакідае сваю жонку адзін на адзін з  
жыццёвымі праблемамі, сустракаецца ў нешматлікіх тэкстах  
міфалагічных балад: «Як паехаў каролічак на паляванне, / Ды

пакінуў сваю мілу на бедаванне» (запісана ў в. Фядоры Столінскага раёна) [1, с. 561]. У тэксце балады «Малады казача, чаго зажурыўся», запісанай у в. Кажан-Гарадок Лунінецкага раёна, галоўным героем з'яўляецца казак, які пакутуе ад нядолі і цяжкасцей у асабістым жыцці і вырашае пазбавіцца жыцця: «– Малады казача, чаго зажурыўся, / Ці валы прысталі, ці з дарожкі збіўся? // – Валы не прысталі, здарогі не збіўся, / Таго зажурыўся, што долі не маю. // Пайшоў казак полем, шукаць сабе долі, / Да не знайшоў долі, знайшоў быстру рэчку. // Пайду ўтаплюся, бо долі не маю» [1, с. 401]. Мужчынскія вобразы ў тэкстах міфалагічных балад дэманструюць не толькі моц, аўтарытэт сапраўднага мужчыны, але таксама паказваюць слабасць сілы волі і залежнасць ад грамадскіх абставін.

У народных баладах Брэстчыны пры дапамозе мужчынскіх і жаночых вобразаў дэманструецца глыбіня і шчырасць узаемаадносін паміж членамі сям'і, а таксама паказваюцца жыццёвыя цяжкасці, з якімі неабходна годна змагацца.

*Савченко Анна*

## **ОБРАЗНАЯ СИСТЕМА МИФОЛОГИЧЕСКИХ, СКАЗОЧНЫХ И ЛЕГЕНДАРНЫХ БАЛЛАД БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ**

*В статье на богатом фактическом материале рассматриваются народные баллады Брестской области, основное внимание уделено образной системе (женским и мужским образам).*

*Ключевые слова: мифологические баллады, сказочные и легендарные баллады, женские и мужские образы, образная система.*

*Savchenko Anna*

## **IMAGING SYSTEM MYTHOLOGICAL, FABULOUS AND LEGENDARY BALLADS BREST REGION**

*Folk ballads of the Brest region are considered in the article and the main attention is paid to imagery (female and male figures).*

*Keywords: mythological ballads, fabulous and legendary ballad, male and female images, the imaging system.*

### **Список використаної літератури**

1. Балады. У дзвюх кнігах. Кн. 1. / Рэд К.П. Кабашнікаў, В.І. Ялатаў. – Мн. : Навука і тэхніка, 1977. – 782 с.

*Сауляк Богдан*

УДК 93(477.43/44)''19-20''

### **УСНА ІСТОРІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ДЕРЕВООБРОБНИХ РЕМЕСЕЛ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ XX – ПОЧАТКУ XXI ст.**

*У статті на основі авторських польових матеріалів показано важливу роль майстра деревообробки у збереженні відомостей про традиційні деревообробні ремесла. Основну увагу зосереджено на технологічних аспектах виготовлення, місцевих назвах виробів та інструментів, що використовувались майстром з с. Виноградне Мурованокуруловецького р-ну Вінницької обл.*

*Ключові слова: джерельна база, деревообробка, ремесла, польові матеріали, Східне Поділля.*

Вивчення традиційних ремесел на сучасному етапі є важливим напрямом етнологічних досліджень, адже в минулому такі ремесла забезпечували основні потреби населення в побутових та господарських výroбах. А оскільки кожне ремесло мало свої регіональні особливості, то детальне їх вивчення можливе лише за умови актуалізації регіональних досліджень.

У статті зупинимось на характеристиці деревообробних ремесел (стельмашне, бондарне та столярне) середини та другої половини XX ст. у локальному вимірі. Під час власних експедицій по Східному Поділлю автору вдалося віднайти дійсно унікальні постаті майстрів, які все життя займалися деревообробкою. Звичайно, більшість з них працювала в колгоспних плотнях, стельмашнях та майстернях, виготовляючи свої вироби для потреб колгоспу і

частково на замовлення односельців. Та все ж їхні свідчення є тією основою, що дозволяє простежити основні зміни у функціонуванні деревообробних ремесел.

Загалом, окремі аспекти традиційних деревообробних ремесел Східного Поділля досліджувались вченими ще в другій половині XIX ст. Перш за все, варто загадати експедицію П. Чубинського, що стала першою спробою комплексного розгляду матеріальної і духовної культури населення Правобережної України. За результатами її роботи було опубліковано унікальне семитомне видання експедиційних матеріалів «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край...», де також подано відомості про дерев'яні знаряддя праці (плуг, рало, борона) та волів і кінні вози, поширені на території Подільської губернії [8]. Детально ж деревообробні ремесла було досліджено лише на початку XX ст. відомим науковцем Г. Александровичем. У збірнику «Кустарные промыслы Подольской губернии» на основі кореспондентського та експедиційного обстеження автор розкриває відомості про стан деревообробного промислу в Подільській губернії на початок століття. Завдяки проведеній роботі дослідник зумів показати техніку і матеріал виготовлення виробів основних деревообробних ремесел та відобразити статистику зайнятих в них майстрів і господарств [1].

Надалі досліджувалися лише окремі аспекти деревообробних ремесел. Так, Л. Трофімов у статті «Цыгане кустари в Подолии» описав промисел з виготовлення ложок, що був головним заняттям циган в с. Майдан-Стасів [7]. Промисел з виробництва ярем в Україні проаналізовано у статті Н. Заглади, де зазначено, що в с. Озаринцях Могилівського повіту виготовленням ярем займалися так звані ярмаки, дослідниця вказує їхні імена та дає детальну характеристику виробництва [5].

Новий етап вивчення деревообробних ремесел розпочинається наприкінці XX ст. У цей період з'являється колективне дослідження «Поділля», окремі розділи якого присвячено традиційному транспорту та землеробським знаряддям праці регіону [3, 4]. Також серед робіт кінця XX ст. можна виокремити монографію Т. Богомазової «Кустарные деревообрабатывающие промыслы украинцев в конце XIX – начале XX вв.», де досліджено бондарство,

ситарство, токарне і столярне виробництво українців як основні види ремесел з виготовлення дерев'яного господарського начиння [2].

Та все ж, попри наявність окремих праць з розвитку деревообробних ремесел Східного Поділля, цілісної їх картини на сьогодні немає. Тому особливої актуальності набувають польові етнографічні дослідження традиційних аспектів деревообробництва регіону.

У статті розглянуто відомості, отримані від найдосвідченішого з-поміж усіх опитаних автором майстрів, що проживає в с. Виноградне Мурованокуриловецького району Вінницької області – Гаманюка Федора Денисовича, 1925 р. н. Асортимент його виробів був дуже широким і різноманітним: вози, сани, бочки, діжки, ночви, ступи, лави, столи, скрині, кісся, граблі. Майстер виготовляв їх як для потреб колгоспного господарства, так і на замовлення односельців. Працюючи у колгоспній «плотні», Федір Денисович найчастіше займався стельмашною роботою, адже треба було обслуговувати «сорок пар тягла».

Зупинимось детальніше на процесі виготовлення возів та саней. Найважчою технологічною операцією під час виготовлення возів майстер називає виробництво колеса. Спочатку потрібно було виточити на ножному токарному верстаті ясенову колодку, заготовку для якої попередньо добре висушували. Процес точіння на такому верстаті був досить нелегкою справою: «Якщо колодки в колгоспі робили, то ше давали другого помішніка. Колись Гриць Білак, я точив колодки, а мені дали його в помішніки шоб крутив, то й ми там крутили крутили, я тоже крутю. Тай він крутив, крутив ті колодки тай пішов додому, ше на другий день треба крутити. Пішов додому, встати рано, а він не годен ходити, ноги витягнув. Нема Гриця, кажу де Гриць, кажут не може з хати вийти. Пройшов день чи скільки він там, тяжко, фізична робота, я кажу шо се ти там, він каже я думав шо я вже вкалічів» [6]. Така розповідь додатково ілюструє, в яких нелегких умовах працювали майстри.

Після виточування колодки у ній висвердлювався тоненьким свердлом наскрізний отвір, а згодом цей отвір збільшували лопатнем під розмір чавунної букші. Потім в колодці долотом видовбувалось десять-дванадцять отворів для шпиць. Самі ж шпиці

вистругувались з ясеня на лаві (стільці) з використанням струга (висняка). Конструкція «стільця» була ідентичною з бондарною лавою: «Такий стілець, на тім стільці була через болт отакого така прижимка з гаком. Поклав сюди шпицю, а тудо внизу така лапка, і тако раз притиснув» [6].

Наступним технологічним етапом виготовлення колеса було набивання шпиць і натягування обода на спеціальній «підстановці» – кобилниці. Вона мала вигляд лави, виготовленої з грубого природно розгалуженого дерева – здебільшого дуба або ясеня.

Аби завершити роботу над колесом, його несли до коваля, який забивав чавунну букшу і натягував металеву шину. Для того, щоб букша забивалася щільно, її обмотували соломкою. У довоєнний період, як згадує майстер, колесо могли робити і без букші. При цьому у возі використовували дерев'яну вісь, яку часто змазували «шмаровидлом». Для натягування шини на колесо його закріплювали на круглому камені, з гвинтом посередині. Спочатку шину розігрівали у горні та відразу натягали на колесо з допомогою двох натягачів та молота.

Окремим етапом при виготовленні колеса було виробництво ободів. Вони гнулися з ясенових або дубових заготовок, які попередньо обробляли і висушували. Для гнуття ободів у колгоспі була побудована спеціальна «ободарня»: «Ободарня була. Там стояв котьол, чугунний котьол наливали води. Ободарня була з дерева зроблені стенки, накидано землемою, а там унизу викопана яма і поставлений котьол. Котьол гріли, він парив, накидали тих ободів повну тоту дюру. Влазило і трицять штук і розпарували» [6]. Процес нагрівання тривав близько доби, після чого заготовки гнули навколо грубого пня, закопаного в землю, діаметр якого дорівнював діаметру колеса. Кінець заготовки вкладався в отвір і обводився навколо пня так, щоб один кінець «заходив» за інший на 0,5-0,6 м., після чого їх зв'язували металевим дротом і залишали сохнути.

Федір Денисович згадує і про колеса, виготовлені з півкруглих обідків – чоланів: «Ціво державні тачанки приходили на чоланах і на кождім стикові капочка така металічна» [6]. Один чолан робився на одну або на дві шпиці. Таке колесо також обтягувалося металевією шиною, але було менш надійним проти колеса з суцільним ободом.

Характеризуючи конструкцію воза, майстер зазначає і про кузов.

За його словами, кузов воза (васаг) складався з нижньої дошки, двох крижівниць та драбин, що, своєю чергою, склалися з двох ясенових полудрабків, з'єднаних щаблями та двома металевими стяглями. Отримана конструкція обшивалася тоненькими дощечками.

У колгоспі Федір Денисович виготовляв і традиційні господарські сани для перевезення вантажів. Для цього потрібно було вибрати в лісі дві природно загнуті біля кореня заготовки для полозів (санок), найкраще підходила деревина граба. Далі їх обтісували і видовбували отвори для копилів, що, своєю чергою, з'єднувалися опленами. Кузовом саней слугувала плетена ліска, яку закріплювали з допомогою кількох кілків (ріжнів), задовбаних в оплени.

Крім стельмашної роботи для потреб колгоспу, майстер у своїй домашній «плотні» виготовляв вироби для власного господарства та на замовлення односельців. Перш за все, це були бондарні вироби – діжки або бочки. Для їх виготовлення він використовував клепку з колотого дуба «розколене воно уже в бік не піде, а як різане, то може намокнути і розколотись» [6]. Спочатку Федір Денисович обтесував клепку на спеціальній «лаві», використовуючи при цьому прямий або ввігнутий струг. Бокові частини клепки майстер обробляв на великому фуганкові, закріпленому догори лезом. Далі для виготовлення бочки потрібно, «щоб клепка була на середині ширша там на стіки, який пук буде чи на сантиметр чи на полтора, а краї вужчі щоб коли зігнеш тако, щоб воно давало середину, живіт такий був. Набивались обручі з одної сторони, на ту кльопку, вона рівна пока виготовляється, а потом набивався той обруч, низ стягувало, а верх розтопирений. Потом мотузком чи цепом ловили за цей розтопирений, кінці сі і скрутнювали докупи. Зжимали прям мотузкою, а потом вже був цеп, цепом зжимали, і нажав, і ловиться тоди обруч. Середина в бочки всігда вироблялася, якщо край двацять міліметрів товщина, то середина буде десь десять-двінацять міліметрів, щоб легше гнулося. Тай так згинали тим цепом ловили обручом, набивав обручі, загнав обручі, а потом обрізаються торци і нарізаються фтори» [6]. Нарізалась фтори спеціальним інструментом – фторніком, що мав вигляд прямокутної дощечки та вертикально вкладеної рейки з трьома металевими зубцями на



кінці. Після нарізання периметр фтора розділяли циркулем на шість рівних частин і по отриманому розміру вирізали дно. Сам майстер виготовляв бондарні вироби лише з металевими обручами, хоча й зазначає, що до середини 30-х рр. ХХ ст. обручі були здебільшого дерев'яними і виготовлялися з розколеної навпіл ліщини.

З-поміж видовбаних виробів Федір Денисович найчастіше виготовляв ночви. Для цього використовував деревину верби, яку розколював навпіл і обтесував ззовні за допомогою сокири, а потім теслом видовбував середину. Про розміри ночов майстер зазначає: «Такі де хліб розчиняли – восімісят-дев'яносто, а ширина була десь сантиметрів сорок-сорок п'ять» [6]. Поширеними видовбаними виробами були також ножні ступи: «Пень був такий грубий, щоб у пньови зробити таке отверстія, а потом приробити ті дві ножки, на ті ножки насвердлювалася така деревляка. Ну та деревляка мала десь зо дві метрі, і на середині вона була як на завісові та деревляка. Тако тут стаєш. А ся тут бамбула піднімається, надводиш на ступу, і сюди став ступа піднеслася, а сюди дальше став опустилася. Піхав на ступі так називалося» [6].

Займався майстер і столярним ремеслом, виготовляючи різноманітні хатні меблі: лави, столи, стільці та скрині. Для лав та стільців він використовував різноманітні породи дерева. Причому зазначаючи, що лише в 1960-х роках з'явилися лави з спинками. Стіл робився прямокутної форми з ясеновими квадратними або точеними ніжками і ялиноюю чи сосноюю стільницею (лядою). Для скрині майстер використовував липове або грушеве дерево. Вона мала звужену до дна форму, плоске віко та металеву оковку по кутах. За домовленістю із замовником скриня могла покриватися «купованими лаками», а «раніше ковані були, кучері такі вигинали».

Потреба у виробах з дерева була і під час сільськогосподарських робіт. З цією метою Федір Денисович виготовляв кісся та грабки до коси, граблі. Для кісся майстер використовував деревину ясена або липи. Висота кісся приблизно відповідала зросту косаря, а ручка розміщувалася на рівні пояса. Грабки виготовлялися на чотири зубці, які потрібно було робити з легкої деревини. Основне їх призначення – класти скошувану культуру в валок, «бо якщо не применити грабки, то воно порозкидає та й треба збирати. А так прив'язав до

кісся ті грабки, забив і підкосив. Воно набрало на грабки отакий жметок і так кладеш» [6]. Для згрібання соломи та сіна майстер виготовляв дерев'яні граблі. Вони склалися з ясенювого бруска (валка), забитих у нього ясенювих зубців та держака з легких порід дерева.

Загалом, враховуючи той факт, що вироби деревообробних ремесел у сучасному світі майже повністю вийшли з ужитку, а майстри деревообробки припинили свою роботу або перейшли до нових технологій, дослідження традиційних аспектів ремесел потребує подальшого більш ґрунтовного вивчення. І хоча подані у статті відомості, отримані лише від одного респондента, проте відображають важливість збереження свідчень майстрів, що є унікальним джерелом для вивчення деревообробних ремесел. Адже, без безпосереднього опитування того ж бондаря чи столяра, яких з кожним роком стає все менше, неможливо розкрити їх ремесло.

*Сауляк Богдан*

## **УСТНАЯ ИСТОРИЯ КАК ИСТОЧНИК К ИЗУЧЕНИЮ ДЕРЕВООБРАБАТЫВАЮЩИХ РЕМЕСЕЛ ВОСТОЧНОГО ПОДОЛЬЯ XX - НАЧАЛА XXI ВЕКА**

*В статье на основе авторских полевых материалов показано важную роль мастера деревообработки в сохранении сведений о традиционных деревообрабатывающих ремеслах. Основное внимание сосредоточено на технологических аспектах изготовления, местных названиях изделий и инструментов, используемых мастером из с. Виноградное Мурованокурловецкого р-на Винницкой обл.*

*Ключевые слова: источник, база, деревообработка, ремесла, полевые материалы, Восточное Подолье.*

## ORAL HISTORY AS A SOURCE OF STUDY OF WOOD CRAFTS OF THE EAST PODILLIA IN XX - XXI CENTURIES

*On the basis of author's own field data the important role of master of woodworking in preserving of information about traditional wood crafts is shown in this article. The main attention is paid to the technological aspects of production, local name of products and tools that were used by master from the village Vynogradne Murovani Kurylivtsi district Vinnytsia region.*

*Keywords: source base, woodworking, crafts, field data, The East Podillia.*

### Список використаної літератури та джерел

1. Александрович Г. Кустарные древодельные промыслы в Подольской губернии / Г. Александрович // Кустарные промыслы Подольской губернии. – К. : Типо-Литография С. В. Кульженко, 1916. – С. 501–614.
2. Богомазова Т. Кустарные деревообрабатывающие промыслы украинцев в конце XIX – начале XX вв. / Т. Богомазова. – Спб. : Вести, 1999. – 164 с.
3. Глушко М. Засоби пересування / М. Глушко // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К. : Видавництво незалежного культурного центру «Доля», 1994. – С. 313–322.
4. Горленко В. Господарська діяльність. Землеробство. Знаряддя праці / В. Горленко // Поділля: історико-етнографічне дослідження. – К. : Видавництво незалежного культурного центру «Доля», 1994. – С. 84–99.
5. Заглада Н. Ярмо / Ніна Заглада // Матеріали до етнології. – К., 1929. – Кн. 2. – С. 11–18.
6. Запис Б. Сауляка 2012 р. в с. Виноградне Мурованокуриловецького р-ну Вінницької обл. від Гаманюка Федора Денисовича, 1925 р. н.
7. Трофимов Л. Цыгане-кустари в Подолии / Л. Трофимов // Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – №13. – С. 25–27.

8. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом : Юго-западный отдел : у 7 т. / П. Чубинский. – СПб : Типография К. В. Трубникова, 1872. – Т. 7. – Ч. 2. – 612 с.

*Сегеда Сергій*

УДК 94(477.53)(=161.2+135.2)»17»

## **РОДОВА УСИПАЛЬНИЦЯ ДАНИЛА АПОСТОЛА – УКРАЇНСЬКОГО ГЕТЬМАНА З МОЛДАВСЬКИМ КОРИННЯМ**

*Узагальнено дані про усипальницю гетьмана Лівобережної України Данила Апостола, рід якого мав молдавське коріння – Спасо-Преображенський собор в с. Великі Сорочинці на Полтавщині. Наведено свідчення про результати обстеження родового склепу Апостолів, його пограбування в роки Радянської влади, сучасний стан собору – шедевр барокового мистецтва першої третини XVIII ст.*

*Ключові слова: Собор, усипальниця, гетьман, Данило Апостол.*

Валахія, Молдова... Назви цих придунайських князівств, правителі яких, починаючи з XVI ст., були васалами султанів Турецької імперії, постійно зустрічаються на сторінках козацьких літописів. Чимало «волохів» тікало на Запорожжя, вливаючись у лави бунтівного низового товариства. В Україну перебирались і представники шляхетських боярських родів.

Одним із них був Павло Апостол, який, за переказами, походив із давнього боярського валаського роду Апостолів-Катаржі [5, с. 4]. Після завершення бурхливих подій Національно-визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького він ввійшов до вищої старшинської верстви Гетьманщини, обійнявши посади гадяцького, а згодом – миргородського полковника. Після його смерті пірнач миргородського полку, що за територією та кількістю населення був найбільшим у Гетьманщині, дістався його

сину – двадцятивосьмилітньому Данилові Апостолу (1654-1734), що понад півстоліття залишався помітною постаттю української історії.

Данило Апостол мав неабиякий авторитет у козацькому середовищі. Цьому сприяло і його приваблива зовнішність, і дуже високий зріст, який перевищував 2 метри, й фізична сила, і вроджений розум та ґрунтовна освіта, і великий військовий досвід, отриманий ним під час війн з турками, кримськими татарами, шведами, військом іранського шаха тощо, й особиста відвага та мужність, засвідчені писемними джерелами. Під час штурму турецької фортеці Кизикермен, коли він «...знатную паче протчих показивал храбрость» [7, с. 155] Данило Апостол втратив око і з тих пір завжди носив на голові пов'язку. Таким його і зображено на прижиттєвому і пізніших портретах.

В роки гетьманування Івана Самойловича (1672-1687) Данило Апостол входив до вузького кола його довірених осіб. Після падіння цього гетьмана Лівобережної України він позбувся посади і навіть потрапив за ґрати. Через 2 роки новообраний гетьман Іван Мазепа повернув Данилові Апостолові полковницький чин і наблизив до себе. На думку багатьох істориків, він був втаємничений в його антимосковські плани, хоча в листопаді 1708 р. після довгих роздумів і сумнівів все ж опинився в таборі Петра I.

На загал Данило Апостол завжди послідовно обстоював інтереси Гетьманщини і після поразки виступу Івана Мазепи намагався боронити залишки її автономії. В 1724 році як ініціатор «Коломацької чолобитної», що містила прохання обмежити владу Малоросійської колегії і дозволити проведення виборів нового гетьмана, він вслід Іваном Полуботком разом зіншими представниками козацької старшини опинився в казематах Петропавлівської фортеці. Лише несподівана смерть Петра I у січні 1725 року врятувала його від заслання до Сибіру.

1 жовтня 1727 року, після зміни політичної ситуації в Росії, сімдесятирїохлітнього Данила Апостола було обрано гетьманом Війська Запорозького.

Досвідченому воїну й адміністратору довелося керувати урядом Гетьманату в умовах планомірного наступу Російської імперії на

козацьке самоврядування в Лівобережній Україні. Як і раніше, козаків змушували виконувати важкі фортифікаційні роботи і воювати далеко за межами України. Все ж гетьманування Данила Апостола, як зазначає Дмитро Дорошенко, «... було короткою ясною смугою на темному тлі українського життя після упадку Мазепи» [3, с. 187]. За словами Михайла Грушевського, він «... ніколи не встрявав в якусь ворожу для України справу – вів свою лінію українську. Належав також до невеликого числа старшини, які не замазали рук своїх кривдою народною» [1, с. 400].

За відносно короткий час Данило Апостол вжив ряд заходів, спрямованих на впорядкування земельних справ, знищення багатьох повинностей і податей, встановлених Малоросійською колегією, заборону росіянам володіти в Гетьманщині хуторами та угіддями та висилку із її території тих із них, хто не мав паспортів. Гетьман домагався поліпшення становища українських купців, заснував казначейство, яке вперше в історії Гетьманщини склало річний бюджет, підтвердив багатьом містам магдебурзьке право, добивався підпорядкування Києва гетьманській адміністрації; доклав чимало зусиль для реформи судівництва; виклопотав у цариці Анни дозвіл на повернення в Україну козаків-запорожців, які після тривалих поневірянь на землях Кримського ханства заснувавши Нову, або Підпільнецьку Січ [2, с. 212-213].

Родовим гніздом Данила Апостола було містечко Сорочинці на Миргородщині<sup>1</sup>, сотником якого був його батько. Тривалий час тут знаходилась канцелярія Миргородського полку. В містечку постійно жила його дружина Уляна, яка походила з давнього українського шляхетського роду Іскрицьких (Істрицьких). Подружжя мало трьох синів, один із яких помер у дитинстві, і шестеро доньок.

За часів гетьманства Данила Апостола Сорочинці набули статусу неофіційної столиці Гетьманщини. На території свого маєтку, розташованого в центрі містечка на живописному березі річки Псел, гетьман розгорнув масштабне будівництво своєї резиденції, захищеної оборонними спорудами. Ще раніше, 1623 року тут

---

<sup>1</sup> Нині – с. Великі Сорочинці Миргородського р-ну Полтавської обл.

заклали також фундамент мурованого Спасо-Преображенського собору, який замислювався як родова усипальниця роду Апостолів.

Припускають, що його будував відомий вітчизняний архітектор Степан Ковнір. Камінь, що слугував матеріалом при спорудженні стін собору товщиною півтора метри, доставляли з кар'єру, розташованого на відстані 26 кілометрів від Сорочинців. За переказами, це робили козаки, які, вишикувавшись в довжелезний ланцюг, передавали бут із руки в руки. Будівництвом опікувався молодший син гетьмана Павло, котрий у жовтні 1727 року перебрав від нього уряд миргородського полку.

Будівництво було завершено в 1732 році. Храм освятили в присутності його фундатора – Данила Апостола та 10 тис. козаків, які, за наказом гетьмана, взяли участь у цій церемонії.

Спасо-Преображенський собор – справжній шедевр барокового мистецтва першої третини XVIII ст. Спочатку ця хрещата за планом споруда, яка відзначається багатством оформлення фасадів, мала 9 бань. Окрасою інтер'єру собору був великий п'ятиярусний іконостас (ширина – 18, висота – 22 метри) із 130 іконами, виготовлений, на думку дослідників, в Києво-Печерській лаврі і майстрами Лівобережної України.

Як і передбачалось, храм став місцем останнього спочинку Данила Апостола, що після тяжкої хвороби помер 17 січня 1734 року в своїй резиденції в тодішній офіційній столиці Гетьманату – місті Глухові. Домовину з тілом гетьмана відправили до Сорочинців, де 5 лютого київський митрополит Рафаїл Заборовський провів поховальний обряд в Спасо-Преображенському соборі в присутності старшини, простих козаків і міщан. Після завершення відправи домовину помістили в склепі, що його спорудили під підлогою в центрі споруди. Пізніше в там поховали дружину гетьмана Уляну, яка на кілька років пережила свого чоловіка, сина Павла і його дружину Ганну Херасківну, котра також мала молдавське коріння, інших близьких і далеких родичів гетьмана та членів їхніх родин – усього близько 15–20 осіб, серед яких були і чоловіки, і жінки, і діти.

З плином часу Спасо-Преображенський собор зазнав деяких змін. В 1811 р. в нього влучила блискавка і після пожежі та перебудови

на його верхівці залишилось 5 бань. На щастя, іконостас тоді не постраждав.

Першим із науковців, хто подав ґрунтовний опис усипальниці гетьмана, був Дмитро Яворницький, який навідався туди на початку ХХ ст. «Преображенська церква в Сорочинцях, безперечно, найкрасивіша серед інших церков містечка. – писав він. – Вже здалеку її будівля вражає своєю грандіозністю, оригінальністю, рідкісним поєднанням форм й опорядження...»

Стіни її складені з каменів довжиною до 2,5 аршина ... Зовні вони оздоблені дуже вигадливими і надзвичайно гарними ліпними прикрасами, хоч і без усіяких фронтонів, колон і портиків. Всередині церкви покладено підлогу із залізних квадратних плит й облаштовано три престоли: головний – в ім'я Успіння Пресвятої Богородиці і два бокові – в ім'я Покрови Пресвятої Трійці. Напроти головного престолу споруджено високий, чудово вирізьблений іконостас із густою позолотою, яка вже дуже потьмяніла, і з рідкісними за художнім виконанням іконами. Вони тут настільки гарно написані, що багато з них, особливо ікони старозавітних пророків, мимоволі приковують до себе погляди відвідувачів, вражаючи їх своїм біблійним спокоєм, і мимоволі переносять їхню уяву в далекі, таємничі часи» [11, с. 87]. Серед них, на думку вченого, особливо вирізняються ікони патронів гетьмана та його дружини – пророка Данила і великомучениці Іуліанії, фігурам яких художник надав національного вигляду, «одягнувши» в народні українські строї.

Відомий вітчизняний мистецтвознавець Григорій Логвин вважав, що на іконах патронів Данила Апостола та його дружини Уляни відтворено їх зовнішність. «Обидві ікони, без сумніву, передають реальні риси подружжя Апостолів, – зауважував він, – тому їх треба розглядати як портрети» [8].

З історико-красознавчих джерел відомо, що принаймні всередині ХІХ ст. склепід підлогою Спасо-Преображенського собору, отримавши дозвіл настоятеля храму, могла відвідати будь-яка зацікавлена людина. Дехто з відвідувачів залишав собі «на пам'ять» фрагменти оздоб, гудзики, шматки одягу небіжчиків тощо. У зв'язку з цим керівництво місцевої єпархії заборонило доступ до поховань. Після цього потрапити туди можна було лише під час ремонту



дерев'яної основи підлоги, на якій лежали металеві плити. Такий ремонт проводили раз на 10-15 років.

В липні 1886 року, під час чергового ремонту, скориставшись нагодою, в підземелля Спасо-Преображенського собору навідався земський лікар Миргородського повіту Олександр Ксьонзенко, котрий жив і працював у Сорочинцях. Він уважно обстежив склеп і домовину Данила Апостола, залишивши їх детальний опис.

За спостереженнями цього пошанувача старожитностей, домовина гетьмана стояла на ніжках і відрізнялась від інших своїми розмірами та оздобленням. Вона була виготовлена з дубових дощок і оббита чорним оксамитом, який добре зберігся. Зовні, біля узголів'я була прибита металева дощечка, на якій масляною фарбою було намальовано циферблат годинника. Справа на ньому півколом нанесено латинські цифри від XII до V, зліва – церковнослов'янську в'язь слова «престо». Єдина стрілка годинника зупинилася на цифрі V. В середині циферблата було ще одне коло, на якому зображено захід сонця, що має вигляд людського обличчя, із сяючим промінням. Малюнок і надпис на зображенні циферблата годинника в алегоричній формі повідомляють про час смерті гетьмана [6, с. 355-356].

Лікар Олександр Ксьонзенко не втримався від спокуси оглянути стан тлінних решток гетьмана. «Піднявши кришку домовини, – занотував він, – побачили небіжчика досить високого зросту, одягнутого в жупан, який досягав колін. М'які тканини голови й обличчя абсолютно зникли, частково перетворившись на пилуку, яка нагадує сажу...» [6, с. 358]. Жупан гетьмана, пошитий із парчі брудно-зеленого кольору, був застебнутий на металеві гудзики, з яких збереглися далеко не всі. Зліва на рівні грудей на жупані була вишита позолотою зірка ордена святого Олександра Невського з надписом «За труды и отечество». Голову небіжчика покривала парчева шапочка, оздоблена, швидше за все, вишивкою, від якої залишилися лише сліди: чи то від часу, чи то, як не без гумору зауважив Олександр Ксьонзенко, «від надмірної запопадливості перед старожитностями попередніх відвідувачів гетьманської усипальниці...» [6, с. 358]. На ногах покійного гетьмана були шкіряні туфлі. Решта вбрання не збереглося: час зробив свою справу.

За інформацією Дмитра Яворницького, дехто з відвідувачів склепу вважав, що склеп є початком підземного ходу, вийти з якого можна на протилежному березі Псла у вежі, розташованій у садибі одного з поміщиків. Він переповів місцеві чутки, що туди буцімто спускалися деякі жителі Сорочинців, але напівдорозі були змушені повертатися: не вистачало повітря, гасли свічки [11, с. 91]. Перекази про ці таємничі підземні ходи досі живуть на Миргородщині, овіяній козацькою славою.

Після встановлення Радянської влади в Україні над усипальницею гетьмана Данила Апостола було вчинено наругу. 23 лютого 1922 року Президія ВЦВК, яка формально була вищим державним законодавчим органом більшовицької імперії, прийняла постанову «Про ліквідацію церковного майна», згідно з якою місцевим Радам доручалось «...вилучити з церковних майн, переданих у користування груп віруючих усіх релігій, з описів та договорами всі дорогоцінні предмети з золота, срібла та каменів, вилучення яких не може суттєво вплинути на інтереси самого культу, і передати до органів Народного комісаріату фінансів для допомоги голодуючим» [9, с. 59-60]. Кошти, отримані після реалізації церковних цінностей, офіційно призначались для боротьби з голодом, який в 1921-1922 рр. охопив Поволжя, Північний Кавказ, Сибір, деякі регіони України, хоча насправді вони були використані для зміцнення більшовицького режиму

На виконання згаданої постанови 15 травня 1922 року із родинної усипальниці Апостолів, за інформацією Людмили Розсохи, було вилучено безліч речей, що мали велику історичну і художню цінність: церковне начиння – золоті й срібні чаші, потири, дарохранительниці тощо; золоті персні гетьмана й срібний із позолотою натільний хрестик, що належали гетьману та його дружині; старовинні ікони, писані на дерев'яних дошках; металеву дощечку з алегоричним зображенням часу смерті Данила Апостола, про яку згадував Олександр Ксьонзенко; дошку з епітафією з домовини Ганни Херасківни; нагороди; шаблю миргородського сотника Олексія Апостола й іншу козацьку зброю; срібний посуд і куманці з родинною символікою; парчевий золототканий жупан і кунтуш Данила Апостола; шапки гетьмана та його сина, оздоблені хутром, вишивкою, парчею й оксамитом; парчевий пояс гетьмана; парчеві

й гаптовані жіночі очіпки; дрібні оздоби одягу – гудзики й гаплики. Переважна більшість цих унікальних реліквій на збереглася. Частина з них, за свідченням Людмили Розсохи, «...була передана до інших музеїв, частина зникла у вирі Другої світової війни та в мороці безвідповідальності й байдужості до національних надбань 40-70-х років (минулого століття–автор), коли експонати з музейних фондів розкрадалися і потрапляли до приватних колекцій, а то й просто нехтувалися й фізично знищувалися» [10, с. 80].

Це ж сталося і з колекцією речей із усипальниці Апостолів, довкола якої розігрались справді драматичні події з детективним відтінком.

Вночі 23 липня 1922 року з експозиції Миргородського повітового музею зникли дуже цінні експонати: золотий перстень з ажурним орнаментом, який належав Данилу Апостолу; два золотих перстені (один із рубіном), під орнамент яких було вмонтовано волосся, заплетене в косичку; золотий перстень сина гетьмана Павла; унікальний, рідкісної краси перстень, що мав вигляд двох емальованих жіночих рук, які підтримували щиток із чотирма діамантами; срібний позолочений хрестик із рельєфним розп'яттям, що його колись носила дружина Павла Ганна Херасківна. Підозра впала на директора музею І. Плескача, який був вимушений змінити місце роботи, однак речей так і не знайшли. Минуло понад п'ять років, історія з викраденням дорогоцінностей із гетьманської усипальниці стала потроху забуватися, залишивши зарубки на серці безпідставно звинуваченої людини. Аж тут зненацька на допомогу істині і слідству прийшли звичайні жіночі ревності: на початку 1928 року дружина одного зі службовців миргородського відділу народної освіти звернулася до міліції з повідомленням про те, що її чоловік, який, мабуть, не відзначався подружньою вірністю, є крадієм тих самих коштовностей. Їх знайшли і передали до Лубенського окружного музею, який мав кращі умови для зберігання. Надалі їхні сліди загубилися [10, с. 89-90].

Більшість шедеврів із склепу Спасо-Преображенського собору, мабуть, втрачено назавжди. Окремі речі, які колись належали Данилові Апостолу та членам його родини, зберігаються в музеях Миргорода, Полтави, Києва.

В 1937 році Спасо-Преображенський собор за розпорядженням комуністичної влади закрили, однак в грудні 1941 року під час німецько-фашистської окупації богослужіння в ньому поновилося. Вдруге релігійну громаду зняли з реєстрації в 1960 році, коли в СРСР розпочалась нова хвиля «боротьби з релігійним дурманом».

Все ж Спасо-Преображенського собору вдалося уникнути сумної долі багатьох шедеврів барокової архітектури, зруйнованих в Україні в роки Радянської влади. Своєрідною «охоронною грамотою» для нього в роки безальтернативного панування «войовничих атеїстів» став той факт, що 20 березня (1 квітня за новим стилем) 1809 року тут відбувся обряд хрещення майбутнього класика російської літератури, нащадка старовинного українського козацького роду Миколи Гоголя.

Наприкінці 1950 рр. під час хрущовської відлиги в мистецтвознавчій літературі з'являються розвідки провідних вітчизняних мистецтвознавців (Григорія Логвина, Павла Жолтовського, Лади Міляєвої тощо), присвячені архітектурі та іконостасу Спасо-Преображенського собору. Зрештою це спричинилось до того, що в 1963 р. собор поставили на облік як пам'ятку республіканського значення УРСР. Через 3 роки тут розпочали великі реставраційні роботи, під час яких було відновлено унікальний іконостас. В 1985 році відреставровані ікони вперше було представлено на виставці в заповіднику «Софія Київська». Незабаром їх повернули до Спасо-Преображенського собору.

На початку 1970 рр. у зв'язку з реставраційними роботами після відповідного запиту до Президії АН УРСР, переадресованого Інституту археології, склеп-усипальницю Данила Апостола оглянув тодішній аспірант цієї наукової інституції Олександр Моця, нині відомий фахівець в царині давньоруської археології. Він з'ясував, що під час варварської акції 1922 року її організатори і виконавці все ж не наважилися знищити тлінні рештки небіжчиків. На момент огляду напівзруйнована домовина з прахом Данила Апостола знаходилась на тому самому місці, де її оглядав Олександр Ксьонзенко. За рекомендацією Олександра Моці вхід до склепу замурували. Це було зроблено для того, щоб надалі унеможливити візити небажаних відвідувачів<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Автор даної публікації щиро вдячний члену-кореспонденту АН УРСР Олександру Моці за усне повідомлення про результати огляду усипальниці Данила Апостола.

В 1992 році в Спасо-Преображенському соборі втретє за його історію знову розпочалась служба Божа. За кілька місяців до цієї події нащадки однієї із гілокетьманового роду Андрій Муравйов-Апостол із дружиною Елен і сином Крістофером, які є громадянами Швейцарії, відвідали свою малу батьківщину село Хомутець на Миргородщині, де розташований занедбаний палац їхніх предків, та Великі Сорочинці. Родина подарувала громаді Спасо-Преображенського собору шість мідних дзвонів, що їх встановлено на новозбудованій дзвіниці поблизу цієї величної споруди. Сповідіаючи про початок служби Божої, вони своїм мелодійним дзвоном нагадують про славного гетьмана Лівобережної України Данила Апостола, похованого у відреставрованій святині.

*Segeda Sergei*

## **РОДОВАЯ УСЫПАЛЬНИЦА ДАНИИЛА АПОСТОЛА – УКРАИНСКОГО ГЕТМАНА С МОЛДАВСКИМИ КОРНЯМИ**

*Обобщены данные об усыпальнице гетмана Левобережной Украины Данила Апостола, род которого имел молдавские корни – Спасо- Преображенском соборе в с. Великие Сорочинцы на Полтавщине. Приведены сведения о результатах обследования родового склепа Апостолов, его ограбления в годы Советской власти, современное состояние собора – шедевра бароккового искусства первой трети XVIII ст.*

*Ключевые слова. Собор, усыпальница, гетман, Данило Апостол.*

*Segeda Sergiy*

## **TRIBALTOMB DANYLO APOSTOL- UKRAINIAN HETMAN WITH MOLDAVIAN ROOTS**

*Data on the tomb of Left-Bank Ukraine Hetman Danylo Apostol, (whose family was one of the Moldovian origin) in the -Transfiguration Cathedral in the village of Great Sorochintsiy in Poltava are discussed in the current article. Results of this tribal tomb tests of the Apostles, its robbery during the Soviet period, the current state of the cathedral - a masterpiece of Baroque art of the first third of the XVIII century are analyzed in details.*

*Keywords: Cathedral, tomb, Hetman Danylo Apostol.*

## Список використаної літератури та джерел

1. Грушевський М. Ілюстрована історія України. – Репр. вид. 1913 року. – К.: МП «Райдуга» – кооп. «Золоті ворота», 1992. – 525 с.
2. Дзира Я. Данило Апостол // Гетьмани України: Історичні портрети. Збірник. — К.: Журнал «Україна», газета «Вечірній Київ», 1991. – С. 207-213.
3. Дорошенко Д. Нариси історії України. – Т. II. – Мюнхен, «Дніпрова хвиля», Київ, «Глобус», 1992. – 217 с.
4. Дорофійенко Інна, Рутковська Ольга // Сорочинський іконостас. Альбом / Інна Дорофійенко, Людмила Міляєва, Ольга Рутковська. – К.: Родовід, 2010. – С. 27-41.
5. Крупницький Б. Гетьман Данило Апостол і його доба. – Агсбург: Українська вільна академія наук, 1948. – 192 с.
6. Ксензенко А. Гетьманская усыпальница // Киевская старина. – 1887. — Т. XVII, февраль. – С. 355-359.
7. Літопис Самовидця / Відп. ред. Я. Дзира. – К.: Наук. думка, 1971. – 208 с.
8. Логвин Г. Н. По Україні. Стародавні мистецькі пам'ятки. – К.: «Мистецтво», 1968. – 464 с. з іл. // [www.alyoshin.ru/files/publika/logvin/logvin\\_ukr\\_00.html](http://www.alyoshin.ru/files/publika/logvin/logvin_ukr_00.html)
9. Постановление ВЦИК об изъятии церковных ценностей. 23 февраля 1922 г. // Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. – М.: Издательство РАГС. – 1999. – С. 59-60.
10. Розсоха Л. Скарби зі склепу Апостолів // Гетьман Данило Апостол, його роль і місце в історії України: Матеріали наукових читань (Полтава — Великі Сорочинці, 4 лютого 2005 року). — Полтава, 2005. – С. 78 – 81.
11. Яворницький Д. И. Преображенская церковь в м. Больших Сорочинцах, Полтавской губернии, где крестили Н. В. Гоголя // // Гетьман Данило Апостол, його роль

і місце в історії України: Матеріали наукових читань (Полтава – Великі Сорочинці, 4 лютого 2005 року). – Полтава, 2005. – С. 86-91.

*Старков Валерій*

УДК 394.3

## **ВЗАЄМОДІЯ ТРАДИЦІЙНИХ УКРАЇНСЬКОЇ ТА МОЛДОВСЬКОЇ ІГРОВИХ КУЛЬТУР:ЩО ГОВОРЯТЬ ДЖЕРЕЛА?**

*Джерела містять недостатню інформацію про взаємодію традиційних української та молдавської ігрових культур. Проте такі контакти відбувались, про що свідчать праці Т. Осадчого, В. Ястребова, В. Мошкова. Потрібні пошуки нових джерел і нові дослідження в цій галузі.*

*Ключові слова: традиційна ігрова культура, українсько-молдавське порубіжжя, народні ігри та розваги.*

На південному заході України – своєрідному історико-етнографічному районі, який вирізнявся мішаним складом населення, порівняно великою його соціальною рухливістю – картина побутування та розповсюдження ігор та розваг видається цікавою. Обрядові дійства, які були густо насичені ігровими елементами, відзначались специфікою. Поруч з такими традиційними українськими іграми як “Чий батько дужчий”, “Верни голова” тощо, за етнографічними джерелами простежуються ігри та розваги інших етнічних меншостей, що населяли український південь – молдован, росіян, гагаузів, болгар та ін.

Якщо розглядати порубіжжя як культурно-історичну границю етносів, то воно, звичайно не є якоюсь геометричною фігурою на карті, доволі часто не співпадає із вже усталеними державними кордонами, натомість є досить складним історико-культурним явищем. Вивчаючи проблеми, пов’язані з існуванням порубіжжя, дослідники розглядають переважно конкретні прояви контактів представників різних етносів та їхній взаємовплив у різних сферах

співіснування. Зазначимо, що подібні проблеми можуть розглядатись і в населених пунктах, як малих, так і великих, з різними “етнічними” кутками, і в цьому випадку “географічний” сенс терміну “порубіжжя” в значній мірі втрачається.

Щодо українсько-молдовського порубіжжя, то зазначимо, що останнім часом інтерес до його вивчення підвищився. На відомому симпозіумі “Порубіжжя: історичний та культурно-антропологічний аспекти” у Харкові 2004 року [24, 31] на відміну від досліджень, наприклад, україно-російського, польсько-білоруського порубіжжя та деяких інших, не було жодного повідомлення про українсько-молдовське. “Одеські етнографічні читання”, які стали проводитись з 2010 року, усунули цю “несправедливість”. Поряд із широким висвітленням багатьох аспектів традиційної культури українців та деяких інших суміжних етносів, на кожній щорічній конференції широко висвітлювались наукові проблеми українсько-молдовського порубіжжя [3; 5; 8; 10–14; 19–21; 23; 28]. На “Одеських етнографічних читаннях” 2014 року “Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості” [6] було також представлено кілька праць, присвячених міжетнічним взаємовпливам на цьому порубіжжі у царині громадської та родинної обрядовості [2; 9; 18; 22; 29].

Якщо ми перейдемо до розгляду функціонування на зазначеному порубіжжі традиційної ігрової культури, то, нажаль, зустрінемось із дефіцитом інформації. В цілому традиційна ігрова культура як молдован, так і, особливо, українців (як, до речі, й інших етносів, представники яких мешкають на цьому порубіжжі) достатньо відображена в науковій літературі.

Збір та вивчення молдавського ігрового фольклору ведеться з середини XIX ст. (Т. Стаматі, Г. Теодореску, Б. Хиждеу та ін.). На початку XX ст. з’явилися описи ігор Є. Нікуліце-Воронка, Т. Памфіле) [1]. Згадаємо праці А. Зашука “Бессарабская область...” [7] (1862 р.) та В. Мошкова “Гагаузы Бендерского уезда” [15] (1901). В радянську добу вивченням ігор опікувався сектор фольклору Інституту мови та літератури АН МРСР. На середину 80-х рр. XX ст. народних ігор, їх варіантів і різновидів, у Молдавії нараховувалось близько чотирьохсот [1, с. 190].

В Україні широке зацікавлення народними іграми та розвагами прийшло на початку 40-х рр. XIX ст.. в рамках вивчення святкової



культури, особливо після відомої праці Костянтина Сементовського “Замечания о праздниках у малороссиян” [26]. За оцінками на середину 80-х рр. ХХ ст. в Україні “зафіксовано около 400 игр, бытующих в УССР, всего же известно более 600 игр, записанных на Украине в разные годы” [4, с. 104]. Нині ж, за нашими оцінками, тільки опублікована джерельна база традиційної ігрової культури українців налічує близько двохсот найменувань джерел, які включають понад 3000 варіантів описів і згадок різноманітних ігор і розваг, здійснених протягом ХІХ–ХХ ст. [27, с. 26]. З праць, “дотичних” до українсько-молдовського порубіжжя, назвемо праці Тихона Осадчого “Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии...” [16], Володимира Ястребова “Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии” [30], П. П. “Некоторые детские игры в Маяках, Херсонской губернии” [17]. Значимо, що ці праці присвячені безпосереднім іграм, або в них присутні “ігрові” блоки з описами та згадками ігор та розваг.

Перераховані вище праці з випусків “Одеських етнографічних читань” практично не торкаються питань взаємодії ігрових культур, навіть якщо і згадуються праці, які є фактично джерелом дослідження традиційної ігрової культури. Наприклад, праця Л. Іваннікової “Традиційна культура українців херсонського Побужжя в дослідження Тихона Осадчого” лише згадує про його працю “Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии...”, де розглядаються, зокрема, асиміляційні процеси в кількох українсько-молдавських селах. Між іншим, у розділі ІV праці (“Семейные отношения, обычаи, игры, удовольствия и времяпрепровождение” [16, с. 16-32]) наводиться широкий спектр розваг у сімейній (весільній) та громадській (календарній) обрядовості. Згадуються весільні забави; гойдалки на Великдень; окрім того “Веснянки привлекают в одно место как девушек, так и парней, – первые поют песни, бегают хороводом, а парни гуляют в мяч” [16, с. 30].

Щодо асиміляційних процесів, то якщо на кінець ХІХ ст. українці і молдаване виробили загальний тип хати, досягли певного

консенсусу в одязі, весільній обрядовості, за великого консерватизму у харчуванні та морально-етичних нормах [8, с. 238–240], то про ці процеси в галузі ігрової культури говорити важко через брак даних. Окремі згадки, на кшталт наведених вище весняних розваг, наводять на думку, що згадані у праці Т. Осадчого ігри і розваги є суто українськими, які цілком вписуються до традиційної ігрової культури українців і молдовського впливу не відчувається, хоча в селі Щербанях, яке було об'єктом дослідження, значно переважало молдовське населення [16, с. 17]. На 1883 рік там мешкали 431 представник українського етносу та 1482 – молдовського, хоча в інших об'єктах дослідження переважали українці (наприклад: Троїцьке – 347 та 1649; Білоусівка – 661 та 1035 – відповідно) [16, с. 20].

В основній етнографічній праці Володимира Ястребова “Материалы по этнографии Новороссийского края...” у розділі “Народный календарь” окрім опису ігрових елементів різних обрядів (хто скоріше повернеться додому після великодньої служби, великодні ігри крашанками, купальські ігри з вогнем, “калита” та ігрові ворожіння на Андрія тощо [30, с. 89-90, 95-97]) описані хороводні рухливі ігри: “Зайчик”, “Кострубонько”, “В ката и мышку”, “Кротове колесо”, “Сирый дуб” [30, с. 90-95]. Далі В. Ястребов описав дитячі іграшки та наслідувальні ігри наймолодших дітей “у весілля”, “похорони”, у різні види праці, різні жартівливі ігри-розваги, розраховані на незнання та легковірство деяких учасників гри ( а) “Запускать солнце”, б) “Ложки танцуют”, в) “Отрезать рукав”, г) “Перепелицы”, д) “Проводить сквозь стену”, е) “Проходит сквозь землю”, ж) “Пятака доставать”, з) “В соломинки”, и) “В церковкы”, і) “В палочки”, різні дражнилки [30, с. 145–149]. Нарешті, В. Ястребов наводить описи ігор дорослих дітей і підлітків, переважно хлопчиків: 1. “Зайчик”, 2. “В войну”, 3. “Царские (золотые) ворота”, 4. “В царя (разбитного царя)”, 5. “Чый батько дужчий”, 6. “В голубей”, 7. “Орел (шулика) и курица”, 8. “В полотна”, 9. “В кольцо”, 10. “В красок”, 11. “В орехи”, 12. “В серников” (“у сірники” – В.С.), 13. “В деньги”, 14. “В пуговочки” (кілька варіантів), 15. “В классы”, 16. “В котка”, 17. “В серединки” (2 варіанти), 18. “Блуд”, 19. “Рай-дай” (“в рая”, “в перстня”, “курочки”, “в гадыла”) (кілька варіантів), 20. “В каши”, 21. “Дысятороцка цурка”,

22. “Шурды-бурды” (“кгилы”), 23. “Вор и ворожка” (“у царя и вора”), 24. “Сорока”, 25. “Борозденька”, 26. “Шапки”, 27. “В скрякача”, 28. “В бобра”, 29. “В борща”, 30. “Ластивка”, 31. “Жмурки” (багато варіантів лічилок). Ястребов у кожному випадку вказує на місцевість, де відбувається гра, в деяких випадках – ім’я інформатора, а іноді наводить ігрові паралелі з праць П. Чубинського, С. Ісаєвича, Є. Покровського, П. Іванова [30, с. 149-163].

Окрім цих, на думку, В. Ястребова, менш відомих ігор, він наводить тільки назви інших ігор, які “употребительны, с теми же подробностями и под теми же названиями, как и в других местах”: а) “В баштан (у Иванова “кавуны”), б) “Гайдук” (у Покровского “дук”), в) “Горобець” (в других собраниях – “горю-дуб”, “высокий дуб”), г) “Дзыркалан” (у Иванова “городок”, у Покровского, стр. 247, находим, между прочим, название “зеркалом”), д) “Дыр-дыр” (сборные палочки) (у Покровского, стр. 144 – “зоря” и др.), е) “В каминци” (у Иванова “креймашки”, у Покровского “пятки” и пр.), ж) “Кици-баба”, “цюця-баба” или “слипа баба” (у Чуб[инского], IV, 49 – “цици-баба” или куци-баба”), з) “В кицки” (у Иванова “ярки” и пр., у Исаевича – “яйця”, “пички”), и) “Фуркало” (у Чуб[инского] “крутилка, у Покр[овского] “колесо” и пр. Санки, употребительные в этой игре, называются гренджола, і) “Крученое колесо” (у Покр[овского] “кривое колесо”, у Чуб[инского] “дурне колесо”), к) “В масло”, “мета”, “мыты”, “москаль” (у Иванова “Масловой мяч”), л) “В олийни” (у Иванова “таран”), м) “В пекло” (у Покр[овского] “цари” и пр.), н) “В рынка” (у Чуб[инского] “продажное дитя”, и у Иванова тоже) [30, с. 163-164].

Нажаль, автор не навів перелік відомих і “употребительных” ігор, які і в подробицях, і в назвах співпадають з іграми, які граються в інших місцевостях і наведені в згаданих В. Ястребовим збірках.

Насамкінець В. Ястребов наводить докладний опис карткових ігор, які побутували на півдні України: 1) “В банка”, 2) “В жида”, 3) “В пискуна”, 4) “С подходом”, 5) “В сжака”, 6) “В чмыха” [30, с. 164-166].

Як і в Т. Осадчого, у В. Ястребова важко знайти вплив молдавського елемента на українські ігри, але це не означає, що його зовсім не було. Гра № 21. “Дысятороцка цурка” (“Десятая рота” – назва села Капижа) записана у містечку Панчев, натомість у Плетеному

Ташлику вона зветься “молдаванска цурка”, що свідчить про можливості українсько-молдавські ігрові зв’язки.

Взагалі, В. Ястребов відносив вивчення слов’янсько-молдовських стосунків до своїх пріоритетних зацікавлень. В листі від 28 березня 1895 р. до відомого етнографа й антрополога Федора Вовка він писав: “Искренно, от всей души благодарен Вам за Вашу превосходную книгу “Ritesetusagesnuptiaux”, экземпляр которой к тому же Вы добыли для меня не без хлопот. Достоинства ее бесспорны и очень жаль, что исследование это неизвестно в России. Такого внимательного и обстоятельного свода сведений о свадебном ритуале другого нет. Сравнительный аппарат добыт путем редкой и разносторонней начитанности, причем обращено должное внимание и на славян и молдаван, что для меня лично очень важно; вопрос поставлен широко, комментарии и остроумны и правдоподобны” [25, с. 38].

1902 року “Киевская Старина” опублікувала чергову збірку народних ігор: “Некоторые детские игры в Маяках, Херсонской губ.”. Автор, – під псевдонімом П. П., – докладно описав 16, та згадав ще низку ігор [17]. Записані ігри від дітей – учнів Маякського міського училища. Описані такі ігри: 1. “Мэта”, 2. “З коня на коня”, 3. “Проворный”, 4. “Круговой”, 5. “Середынка”, 6. “Жидивський”, 7. “Ярky”, 8. “Стинкы”, 9. “Клабасе”, 10. “Шлякы”, 11. “Чудо-жид”, 12. “Торщечкы”, 13. “Блудок”, 14. “Трампижа”, 15. “Верныголова”, 16. “Салдатыкы”. Серед згаданих ігор такі: в “дучкы” (“свынка”, “дулка”), “цуркы”, “гуси”, “ворон”, “краскы”, “перстень”. Грають також “у тисной бабы”. “цюци-бабы” (слипои бабы), “жмуркы”, “довгой лозы”, “скракли”. Про останні ігри автор зазначав, “що вони відомі повсюдно і тому він їх не описував, а також те, що “в последнее время начали распространяться среди детей, особенно учащихся, т. н. подвижные гимнастические игры, в которые заставляют играть детей на уроках гимнастики (“двоих мало”, “троих много”, “жгуты” и т. п.). Эти игры понемногу вытесняют чисто народные местные игры. Этому помогает еще запрещение играть в некоторые игры в училищном дворе” [17, с. 407]. Ми згадали цю працю, бо в “географічному” аспекті місце ігор розміщено недалеко від порубіжжя, що розглядається, але вона не

дає можливості зробити якісь висновки щодо етнічних впливів в ігровій діяльності, оскільки невідомі етнічні параметри гравців. Виходячи з вербальних елементів записів, ігри практично вписуються в систему української традиційної ігрової культури.

Праця “Гагаузи Бендерського повіту” (йдеться про Бессарабську губернію) містить багатий етнографічний матеріал щодо ігрової культури гагаузів та її паралелей з ігровою культурою українців. Це стосується як драматичних ігор, що відтворювали побутові епізоди та закладали основи народної драми (“Весілля тварин” (гаг.) та “Зельман” (укр.), “Джингирдак” (гаг.) та “Кривий танець” (укр.), “Кур-кур-баба” (гаг.) та “Ці-ці-баба” (укр.), “Лялька” (гаг.) та “Царенко” (укр.)), так і змагальних ігор, де головним є наявність змагання, удосконалення різних навиків і які ведуть до спорту (“Узун емек” (гаг.) та “Чагарда” (укр.), “Алти-кіші” (гаг.) та “Хрещик” або “Гроб” (укр.), “Манастир апайорлар” (собор будують) (гаг.) та “Вежа” (укр.)) та багато ін.

Підсумовуючи викладене і відповідаючи на запитання у назві, констатуємо брак джерельної інформації для ґрунтовних висновків щодо взаємовпливу української та молдовської ігрових культур. Праці дослідників ХІХ ст., і сучасних розвідки, на відміну від деяких ділянок матеріальної і духовної культури, де такі взаємовпливи певним чином визначені, зазначають лише, що такі контакти відбувались, про що свідчать праці із спадщини Т. Осадчого, В. Ястребова, В. Мошкова. Отже потрібні пошуки нових джерел і нові дослідження в цій галузі.

*Старков Валерій*

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТРАДИЦИОННЫХ УКРАИНСКОЙ И МОЛДАВСКОЙ ИГРОВЫХ КУЛЬТУР: ЧТО ГОВОРЯТ ИСТОЧНИКИ?**

*Источники содержат недостаточную информацию о взаимодействии украинской и молдавской игровых культур. Однако такие контакты имели место, о чем свидетельствуют труды*

*Т. Осадчего, В. Ястребова, В. Мошкова. Необходимы поиски новых источников и новые исследования в этой области.*

*Ключевые слова: традиционная игровая культура, украинско-молдавское порубежье, народные игры и развлечения.*

*Starkov Valerii*

## **THE INTERACTION OF THE UKRAINIAN AND MOLDOVAN TRADITIONAL PLAY CULTURES: WHAT THE SOURCES SAY ABOUT IT?**

*The sources contain insufficient information about the interaction of the Ukrainian and Moldovan traditional play culture. However, such contacts took place. The works of T Osadchy, V. Jastrebov, V. Moshkov confirm it. A search of a new sources and research are necessary in this sphere.*

*Keywords: traditional play culture, Ukraine-Moldovan frontier region, people's games and amusements.*

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

1. Бэешу Н. М., Кульгускин А. Н. Молдавия // Игры народов СССР / Сост. Былеева, Григорьев В. М. – М.: ФиС, 1985. – С. 189–190.
2. Головка Олександр. Поховальна обрядовість українців подільсько-бессарабського пограниччя: міжетнічні взаємовпливи та локальна специфіка // Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збірка наукових праць. – Одеса: ОНУiМ, 2014. – С. 71–81.
3. Горошко Леся. Облаштування криниць у традиції українців Молдови: світоглядний аспект // Традиційна культура діаспори: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2012. – С. 90–100.
4. Григорьев В. М., Григорьева Л. И., Довженок Г. В. Украина // Игры народов СССР / Сост. Былеева, Григорьев В. М. – М.: ФиС, 1985. – С. 103–104.
5. Ермолин Денис. Границы, идентичности и стереотипы в

- поліетнічном микросоциуме (на примере с. Жовтневое Болградского района) // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2013. – С. 207–214.
6. Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збірка наукових праць. – Одеса: ОНУіМ, 2014. – 419 с.
  7. Защук А. Бессарабская область. Материал для географии, статистики России, собранный офицерами генерального штаба. – СПб, 1862.
  8. Іваннікова Людмила. Традиційна культура українців херсонського Побужжя в дослідження Тихона Осадчого // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2013. – С. 233–243
  9. Кожухар Катерина. Назви їжі і харчування в говірці села Булаешти Орґеївського району республіки Молдова // Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збірка наукових праць. – Одеса: ОНУіМ, 2014. – С. 193–209
  10. Кожухар Віктор. Основні види господарчої діяльності українців Молдови // Традиційна культура діаспори: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2012. – С. 207–220.
  11. Кушнір В’ячеслав. Формування регіональних груп українців у Буджаку, Нижньому Подунав’ї та дельті Дунаю // Традиційна культура діаспори: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2012. – С. 270–279.
  12. Кушнір В’ячеслав. Чинники трансформації календарної обрядовості українців півдня Буджака і степового Подністров’я // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу: Збірка наукових праць / Матеріали міжнародної

- науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса, 2011. – С. 223–228.
13. Макаренко Олександр. Традиційні календарні обряди і свята південно-українського краю у соціокультурному вимірі // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу: Збірка наукових праць / Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса, 2011. – С. 228–236
  14. Мойсей Антоній. Зимові драматичні обряди молдаван Бессарабської частини Буковини // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу: Збірка наукових праць / Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса, 2011. – С. 247–257.
  15. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. – 1901. – Т. 48. – № 1. – С. 131–160; Т. 51. – № 4. – С. 31–52, 64–73.
  16. Осадчий Т. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание // Сборник Херсонского земства. – 1890. – № 12. – С. 84–100; 1891. – № 2. – С. 1–32; № 7. – С. 62–81; № 11. – С. 38–58.
  17. П. П. Некоторые детские игры в Маяках, Херсонской губернии (Материалы к изучению игры) // Киевская Старина. – 1902. – № 6–7. – С. 401–407.
  18. Пастух Надія. Консервація фольклорної традиції українців на пограниччі (на матеріалі українсько-молдовського порубіжжя) // Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збірка наукових праць. – Одеса: ОНУіМ, 2014. – С. 317–329.
  19. Пастух Надія. Обряд “Похорон ляльки” та супровідні голосіння на теренах українсько-молдовського пограниччя // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2013. – С. 401–415.
  20. Пастух Надія. Шлюбний церемоніал українців на теренах



- українсько-молдовського пограниччя // Весільна обрядовість у часі і просторі: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2010. – С. 267-275.
21. Петрова Наталія. Атрибути та символи весілля українців Буго-Дністровського межиріччя: коровай // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2013. – С. 415-428.
  22. Петрова Наталія. Обрядовий персонаж “нанашка” в українському весіллі Одещини // Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збірка наукових праць. – Одеса: ОНУiМ, 2014. – С. 415–428.
  23. Петрова Наталія. Стійкість традиційних обрядів у весіллі молдован Буджака (середина ХІХ–ХХ ст.) // Традиційна культура діаспори: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2012. – С. 378-390.
  24. “Порубіжжя: історичний та культурно-антропологічний аспекти”. Тези доповідей міжн. симпозіуму 15–16.11.04. – Харків, 2004. – 150 с.
  25. Руденко Н. Листи Володимира Ястребова до Федора Вовка. – Запоріжжя, 2001. – С. 32-54.
  26. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. – 1843. – Т. ХІ. – Гл. ІІІ. – С. 1–45.
  27. Старков Валерій. Корпус опублікованих джерел дослідження традиційної ігрової культури населення України ХІХ – першої третини ХХ ст. // Університет. – 2014. – № 1–6. – С. 24–40.
  28. Харчишин Ольга. Колядки українців Молдови в системі української уснонародної традиції // Традиційна культура діаспори: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2012. – С. 442–449.
  29. Харчишин Ольга. Обряд “Маланка” та маланкові пісні на українсько-молдовському пограниччі // Етнокультура

порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збірка наукових праць. – Одеса: ОНУіМ, 2014. – С. 388–397.

30. Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В.Н. Ястребовым // Летописи Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. – Вып. III. – Одесса, 1894. – 2+202 с.

31. [http://old.eu.spb.ru/news/files/kharkov\\_prog.pdf](http://old.eu.spb.ru/news/files/kharkov_prog.pdf).

Творун Світлана

УДК 398.3

### БАЗОВІ МОДУЛІ РІЧНОГО КОЛА УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ

*Автор систематизує українські народні календарні свята на основі етнографічних артефактів, пояснює окремі обрядові дії, звичаї та святкові символи, використовуючи український фольклор і давню дохристиянську міфологію. Свята згруповано у чотири базові модулі відповідно до головних чинників які їх спричинили. Це свята пов'язані із сонцем та місяцем; свята на честь шанування вегетаційних та плодоносних сил землі; свята пов'язані із шануванням роду, родини і культу предків; свята що символізують відкриття порталів («воріт»), крізь які відбувається зв'язок між світами – Явою, Навою та Правою.*

*Ключові слова: українські календарні свята, звичаї, обряди, українські дохристиянські вірування, свята сонячного циклу, свята місячного циклу, перехідні свята, Різдво, Новий рік, Великдень, Купала, празник, Ярило, Сімярегл.*

Знання витоків і розуміння суті звичаєвої, святково-обрядової культури свого народу має вагоме значення у формуванні суспільної свідомості нації. “Існують звичаї – існує мова, існує нація. Втрачені звичаї, втрачається і мова, нація не існує”, – писав С. І. Килимник [4, кн.2, с.12]. Український народ створив велику кількість морально та естетично досконалих свят, але їх первісна сутність і українське

походження недостатньо висвітлені в наукових працях і маловідомі пересічним громадянам.

Дослідженню давніх календарів та календарної звичаєвості українського етносу приділяло увагу чимало вчених, серед них можна виділити праці П. Чубинського, В. Милорадовича, М. Костомарова, В. Гнатюка, О. Воропая, С. Килимника, О. Курочкіна, В. Борисенко, Б. Робакова, В. Чичерова та ін. Метою даної статті є виокремлення важливих структурних компонентів (модулів), що лежать в основі річного чергування ритмів життя землеробського населення України, реставрація окремих фрагментів давньоукраїнських календарних свят та розмежування автентичної основи календарних свят і пізніших, в тому числі християнських запозичень.

Задля кращого розуміння причинно-наслідкових зв'язків між природними змінами і їх проявами у традиційній календарній обрядовості, ми згрупували свята у чотири модулі, кожен з яких має групу взаємопов'язаних свят. Астрономічний модуль включає свята на честь змін положення Сонця і Місяця; вегетативний – на честь чергування циклів вегетації у рослинному світі; родинний – включає свята вшанування предків та створення нової родини; порталний – свята пов'язані з віруваннями про відкриття порталів (воріт, проходів) між світом божественним (Правою), світом померлих предків (Навою) і світом явним, реальним (Явою).

Серед свят сонячного циклу найбільшими є свята на честь зимового і літнього сонцестояння – Різдво і Купала. Багато дослідників Різдва сонця вважають 22-ге грудня. На нашу думку ніч з 24-го на 25-те грудня є більш вірогідною, адже 22-ге, 23-те та 24-те грудня – дні зимового сонцестояння, а після 24-го грудня день дійсно починає прибувати, до того ж збережені традиції Святого Вечора, які за старим стилем відмічалися 24 грудня, дозволяють надати перевагу саме цій даті.

На Святвечір народження світла знаменував собою новий вогонь, який добували при допомозі кременю і кресала. Зірки колядників за формою також нагадують сонце. Про зв'язок Різдва з культом сонця або вогню, який є його відповідником на землі, говорять і тексти давніх колядок. Це часто вживаний рефрен «Ой дай Боже»,

що в давнину міг означати звернення до Сонця («О Дажбоже»), і описи самого Різдва, як вогняної субстанції. Так в колядці, записаній П. Чубинським в Ушицькому уїзді, Різдво – це «чудо чуднеє вогнем страшнеє», якого злякався святий Петро.

Ой здибало мене чудо-чуднеє,  
Вогнем страшнеє!  
А я жажнувся, назад вернувся!  
– Ой не єсть то, Петре, ніяке чудо,  
А то єсть святе Різдво,  
Було єго взяти, Петре, на руки,  
Сюди принести, на стіл покласти.  
Зрадовали би ся всі святії,  
Що перед ними Різдво сіло.  
Ой дай Боже! [12, с. 351]

В іншому варіанті, записаному В. Гнатюком Різдво постає у вигляді голуба в якого з рота та очей сяяв вогонь, процитуємо за К. Сосенком:

Мене перейшло сиве голуб'є,  
Ой я того си та й перепудив,  
Тому зи рота поломінь пашить,  
Тому із очей іскри скакали.  
Ти, святий Петре, то святе Різдво!  
Ой ми устаньмо та й уклонім си,  
Господу Богу та й помолім си [9, с. 57-58].

В обох колядках «Різдво» величається святим і є певною світлоносною (вогняною) субстанцією, якій вклоняються вищі сили (святі), яку можна покласти на столі або яка самостійно сідає. Це означає, що назву свята «Різдво» не варто пов'язувати лише з народженням Ісуса Христа, вона може бути більш давньою і походити не від процесу народження (дієслова), а від слова Род (іменника, що означає власну назву верховного Бога), тобто означати нащадка Рода. Род за давніми віруваннями українців був родителем світу, інша його назва – Бог (Творець), походить від дієслова «бгати» («творити») [12, с. 121]. Пташина іпостась Рожества – «сиве голуб'є» також може вказувати на зв'язок Різдва з Родом, адже Род міг перебувати у вигляді птаха – Сивого Сокола, що звив своє

гніздо на верхівці світового дерева, і звідти спостерігає за світом. Його син відповідно був схожий до сивого голуб'яти, якому з рота «поломїнь пашить», а з очей іскри скачуть.

З іншого боку вогняна сутність Різдва «чудо-чуднеє, вогнем страшнеє» дає підстави асоціювати його і з сонцем, яке давні джерела називають Сварожичем, «Сварог – батько сонця й вогню, і вже від нього пішли всі інші боги, як сварожичі. Дажбог, бог сонця, був його сином» [3, с.96]. Сварог ще одна назва Рода, яка в перекладі із санскриту, означає небесний, а звідси впливає, що саме сонце Дажбог і був тим, оспіваним у колядці, сином Божим: «Ой радуйся, земле, син Божий народився». Саме відродження сонця, збільшення світлового дня, що принесе незабаром тепло, з нетерпінням чекає земля і радується добрій звістці – син Божий народився.

Сонцю присвячене і інше велике свято українців – Купала, яке в давнину відмічалось в ніч з 23 на 24 червня і знаменувало собою початок сонячного згасання. На користь назви «Купало» в розумінні «сонце з купола пало» вказує звичай котити з горбів запалені колеса, який побутує по всій Україні. Традиційним ритуалом купальського свята є також видобування живого вогню. З'явившись на землі в день найвищого розквіту сонячної енергії, прообраз сонця – живий вогонь – служитиме людям в холодну пору, коли сонячні сили почнуть згасати.

Купальська ніч – свято найбільшого розквіту світлих сил, але в цей час активізуються і темні сили, сонце повернуло на зиму і незабаром прийде їх черга святкувати перемогу ночі над днем. Можливо через те «під час купальських ігор та забав дівчата ходили з розпущеним волоссям, що символізує смуток та жалобу» [1, с. 263].

Чи існувало божество з іменем «Купало» на яке вказують «Густинський літопис» та «Синопис» Інокентія Гізеля? [3, с. 112]. Б. А. Рибаків однозначно заявляє: «Наименование Купалы произведено от праздника а особого божества с этим именем не было» [8, с. 378]. Його думку поділяємо і ми. У купальських піснях нам не вдалося знайти мотивів поклоніння Купалу, як вищій божественній силі. Головними вищими силами на Купальському святі є Сонце і Вода. Деякі дослідники вважають свято Купала

днем шлюбу Сонця і води Дани [1, с. 260]. В селі Борків Літинського району Вінницької області Купалом називають сплетену з червоних черешень і квітів п'ятираменну зірку, яку під час обряду опускають у воду, а потім розривають і поїдають. Ця зірка також може символізувати сонце.

Із сонцем пов'язані і дні весняного та осіннього рівнодення. Святами, що символізують перемогу світла над темрявою були Благовіщення і Благовісника. Вони знаменували блага вість, що день переміг ніч, а земля проснулася від зимового сну, і може прийняти насіння ярих культур у своє лоно. Цього дня освячували зерно для весняної сівби. «За стародавнім віруванням у день Благовісника грім і блискавка прокидаються від зимового сну...» [2, т.1, с. 285]. А ще за народним висловом «Благовісник – старший від Великодня». Тут скоріш за все йдеться про те, що Благовісник зазвичай передує Великодню.

Ще в ХХ столітті в багатьох подільських селах бабусі розповідали, що Великдень не буває раніше Благовіщення, в крайньому разі ці свята можуть випасти на один день. Тоді церковна благовіщенська служба повинна передувати службі великодній. Якщо ж порядок служб порушити, надворі не розвидниться і сонце не зійде. За григоріанським календарем Благовіщення випадає на 25 березня. Ця дата дійсно наближена до дати весняного рівнодення, хоч не виключено, що в більш ранній період вона могла бути і 22 березня. У християн грецького обряду Благовіщення 7-го, а Благовісника 8-го квітня. Ці дати дещо запізнілі, особливо для ритуалів пов'язаних з аграрним календарем. Тож не дивно, що у ХХІ столітті (у 2010 р.) православні християни всупереч народним традиціям відмічали свій Великдень 4 квітня (на три дні раніше Благовіщення), чого не траплялося у більш давні часи.

Що ж стосується осіннього рівнодення, то до нього починали готуватися за тиждень, щоб відправити обряди пов'язані зі вшануванням домашнього вогнища до порубіжної дати, яка знаменувала перемогу ночі над днем. Це – так звані «свіччине весілля» або «женицьба каганця», «женицьба комину». Їх залишки збереглися до початку ХХ століття у вигляді бенкетів, що по черзі проходили від Семена (14 вересня) до Другої Пречисти (21 вересня)

у родинях ремісників [5, с. 44]. Дівочі молодіжні громади в цей період обирали і прибирали хату для проведення вечорниць. Особлива увага також приділялася домашньому вогнищу, зокрема прикрашанню в оселі комину печі.

На відміну від Різдва, Купала і Благовіщення, де із сонячними давньоукраїнським святами краще стикуються дати григоріанського календаря, давньоукраїнські осінні обряди вшанування домашнього вогнища за часом проведення більше відповідають святам старого стилю (юліанського календаря). Скоріш за все приєднання цих давньоукраїнських автентичних свят до дат пам'яті християнських святих відбулося пізніше, через що і розбіжності з юліанським календарем практично відсутні.

Із Місяцем та його фазами пов'язані перехідні календарні свята. Вони тривають з кінця лютого до середини червня. У цей період особливо ретельно велися спостереження за нічним світилом, адже воно мало вплив на ріст рослин, пророщування насіння, висівання парників, висадку розсади у відкритий ґрунт. Найбільшими святами місячного циклу є Колодій (Колодка, Масляна) – відмічається наприкінці лютого - початку березня на молодіку; Великдень – відмічається після весняного рівнодення на спадаючому або старому місяці; Зелені свята – випадають на кінець травня - початок червня і найбільш наближені до повнолуння. Перехідні свята мають визначені дні тижня. Великдень, Вербна неділя, Трійця завжди випадають на неділю, Жилавий понеділок, «Всесвітні» проводи, Шуляка (Розори) – на понеділок, Радуниця – на вівторок, Середохрестя і Рахманський Великдень – на середу, а Навський і Русалчин великодні – на четвер. Ми спробували реконструювати перехідний народний календар. Він охоплює 16 тижнів, ймовірно, що кожен з них мав свою назву, але нам вдалося встановити лише 11 назв: прощений (колодка), жилавий, середопісний, похвальний, вербний, білий, великодній, провідний, переплавний, зелений (він же і русальний), задушний [10, с. 71].

Проте навіть початок і кінець деяких з названих тижнів у різних джерелах трактується по різному. Так переважна більшість інформаторів погоджується, що тиждень напередодні Великодня називається білим або страсним, а великодні свята (їх другий та третій день) святкують на великодньому тижні. Проте вже суботу, і

п'ятницю напередодні Великодня називають великодніми, а суботу і п'ятницю після великодня, не великодніми, а провідними. Така ж ситуація і з Зеленими святами. Зеленими називають суботу і п'ятницю що передують Зеленій неділі і понеділок, вівторок, середу – після Трійці. А от суботу і п'ятницю після Зелених свят називають не зеленими, а задушними, так як і наступний понеділок – «Розори» або «Шуляка», що слідує через тиждень після Зеленої неділі. Через таку плутанину у сучасній етнографічній літературі однозначно не визначено, який саме четвер (перед Зеленими святами чи після них) є Русалчиним Великоднем. Одноголосно всі стверджують, що це Четвер на Зеленому тижні, але зміна назви тижня відбувається в ніч з четверга на п'ятницю, а саме вночі русалки і святкують свій Великдень. Ми вважаємо, що Русалчин Великдень передує Зеленій неділі, так як Навський Великдень передує Великодню.

Свята місячного циклу взаємопов'язані між собою: Великдень відбувається через сім тижнів після Колодія, Трійця через сім тижнів після Великодня, Середохрестя є серединою між святами Колодія і Великоднем, Рахманський Великдень – серединою між Великоднем і Зеленою Неділею. Разом з тим окремі з них можуть знаходитись у певній залежності від постійних свят. Так Колодка не буває раніше Стрітєння. Великдень у минулі століття не був раніше Благовіщення.

До вегетативного модуля ми віднесли свята пов'язані з родючістю землі: свята на честь весняного гону та буяння, свята, що знаменують зародження плодів і насіння та їх дозрівання. Сюди також можна віднести трудові свята, які регламентують початок та завершення кожного виду польових робіт (першого виїзду в поле на оранку, початок сівби, зажинки, обжинки, тощо).

Умовно свята даного модуля можна поділити на три періоди. У першому вшановується зелена сила рослинності, це – період її росту і буяння. Міфологічно цей період пов'язаний із Ярилом – уособленням буйної вегетативної сили (гону), ярини. Колишньому Ярилу відповідають сучасні свята Юрія, Миколи Квітчатого(весняного), Семена Зіло́та та Зелені свята.

У другому періоді ріст рослин припиняється або уповільнюється і натомість з'являються зародки плодів або насіння (сім'я). Міфологічно Ярило уступає своє місце Сімареглу – силі, що допомагає вивергати сім'я (плодоносити). «Сімаргл – охоронець



земних плодів, посівів, урожаю. У повчаннях проти язичництва ім'я Сімаргла стоїть поряд з іменем «матері врожаю» Макошею», – вказує В. Войтович [1, с. 472]. На нашу думку назва цієї міфічної сили складається з двох частин, перша «Сіма» означала «сім'я» (насіння, зав'язь плодів), друга – «регл», є частиною дієслова що означає вихід з середини – «вивергає», «виригає», «рече».

Початок появи зав'язі плодів, викидання колосся та цвітіння жита символізує Зелена неділя. Це свято має дві народні назви: перша це «Зелена неділя» – вшанування зелені (рослинного гону), друга «Трійця» – поява третьої сили – зав'язі насіння і плодів. Ця третя сила з'являється в результаті поєднання теплої батьківської енергії сонця з вологою материнською землею.

Через тиждень після Зеленої неділі у понеділок влаштовували похорон Ярила, адже молоді зелені пагони починали дозрівати, старіти, а згодом і відмирати. Схожий ритуал є і в Купальському обряді, коли зелену гілку верби занурюють у воду або розривають. А ще цього дня «гонили шуляка», проводжали русалок з поля до води, здійснювали обряди по вшануванню культу заложних покійників. Образ шуляка символізував наглу (передчасну, трагічну) смерть.

Старіння рослинності уособлювали Дідух та Кострубонько. Дідуха виготовляли з достиглого колосся із зерном, Кострубонька – з обмолочених снопів. Соковита колись зелень ставала сухою соломою, а її буйна вегетативна сила переходила у насіння, яке навесні проросте новою яриною. Зміна вегетативних періодів знаменується поховальними обрядами. Ярила хоронили через тиждень після Зеленої неділі, Дідуха палили на Новий рік (ранньою весною), з початком польових робіт хоронили і Кострубонька. На зміну старому солом'яному символу родючості знову приходив зелений, ярий (Юрій, Ярило).

До родинного модуля ми віднесли свята вшанування культу Роду, родичів, покійних предків, а також сватання, заручини, весілля. Адже у давнину навіть свята на честь створення сім'ї мали своє місце у календарі.

Святом на честь Рода, Рожаниць, подякою за врожай були осінні «празники» (меди), які відбувалися по черзі в навколишніх селах. На них запрошувалися родичі із сусідніх сіл. В далекому минулому празники мали відношення до вшанування Рода і Рожаниць, які

в свою чергу забезпечували високі врожаї та гарний приплід. Б. Рибаків вказує на те, що Рода і Рожаниць вшановували не лише восени після збору урожаю, але і на Різдво [8, с. 469-470]. Пов'язуючи таким чином вшанування Рода і народження сонця (його сина). У джерелах найчастіше згадується вшанування Рода та рожаниць у вересні: «У нас Рожаниці святкувалися на другу Пречисту, на Народження Богородиці 8-го вересня» [3, с. 115].

Цікаво, що на Вінниччині і нині на осінні сільські празники печуть спеціальний пиріг «Род» – інша назва «родовий пиріг». Він робиться з численних невеличких пиріжків, які тісно укладають на деко, під час випічки пиріжки міцно зліплюються до купи, щоб рід був дружнім. В Бершадському районі родовий пиріг складається з пиріжків з сиром, а в селах Літинського району начинку роблять з гречаної каші з утробою. Родом обдаровують всіх родичів, що завітали на празник.

Після збору урожаю починалися сватання, заручини, весілля, які закінчувалися з початком місячних (перехідних) свят, тобто на Колодія. Старим парубкам, що не встигли одружитися, а подекуди і дівчатам, які підносили хлопцям гарбузи, а самі заміж не вийшли, і їх батькам протягом Колодійного тижня чіпляли колодку.

Вагоме значення в календарному циклі мають свята вшанування культу предків. В осінньо-зимовий період їх вшановують вдома, у весняно-літній – на кладовищах або в полі. В полі біля квітучого жита або поблизу польових криничок вшановують самогубців, утоплеників, мертворождалих та нехрещених дітей, що стали мавками, русалками, потерчатами. Це відбувається на зеленому тижні, особливо на свято Шуляка. Спеціальні поминальні обіди в хаті, на які ритуально запрошувалися душі померлих, влаштовували у Дмитрову або в Михайлову суботу, на Святвечір, на Запусти перед великим постом, на Навський Великдень (Чистий четвер). На кладовища ходять на Великодні проводи (Радуницю), Зелені свята, Спаса.

До порталного модуля ми віднесли свята, які згідно з народними уявленнями асоціюються з відкриттям порталів (воріт, проходів) між світами – Явою (реальним матеріальним світом у якому все існує наяву), Навою (світом померлих) і Правою (небесним божественним

світом). На нашу думку відношення до таких порталів мають свята – Стрітєння, Новий рік, період від Навського Великодня до Радуніці, Маковія, Спаса, Здвиження. Можливо наш перелік неповний.

Стрітєння у народній традиції пояснюється як зустріч Зими і Літа, їх змагання, хто кого перемаже. Згідно етнографічних артефактів це свято може мати відношення до зв'язку між світами Навою і Явою. Не дарма ж людині, яка відходить у світ предків намагаються вкласти в руки саме стрітєнську свічку, яка горіла під час служби на свято Стрітєння. Серед стрітєнських обрядів Г. Маковій описує дитячий ритуал записання у землю на гноярці ляльки, яка символізує зиму, а також звичай покривати криницю або копанку, що є в обійсті, вінчальним рушником. Покривання здійснює господиня «би від води не було біди», «би дитина цього року не втопилася, би повинь щось не забрала...» [7, с. 306-307]. Записання опудала зими у ґрунт на місці, де земля залишалася м'якою навіть у морозну днину, є ритуальним відправленням її на той світ, а накривання криниці чи іншої водойми рушником-оберегом, можна трактувати, як забезпечення місця, що з'єднує ці світи.

Новий рік, який у давнину випадав на початок весни, також мав відношення до порталу, що поєднував Яву, Наву і Праву. У новорічну ніч відкривалися небеса і навіть домашня худоба могла звертатися до Бога. Аналізуючи тексти давніх українських щедрівок, можна припустити, що у міфологічному контексті наші предки уявляли Новий рік, як період переходу богині родючості Макоші (Маланки) зі світу мертвих Нави у наш світ Яви, а також її шлюб із Велесом (Василем) – божеством багатства, мудрості, чоловічої плідної сили і володарем світу померлих. На перебування Макоші (Маланки) напередодні Нового року у світі померлих говорять такі рядки щедрівки:

Ой паночку, Рахманочку,  
Пусти з нами Маланочку  
Із квітами, із дутками,  
З хорошими парубками [6, с. 132].

“Мерці здавна звуться в нас також рахманами; живуть вони на південному Сході в далекій країні”, – пише Іван Огієнко [3, с. 242].

Не виключено, що новорічна ніч і була тим коротким періодом, коли Маланка і Василь залишалися у світі Яви у своїй подобі, і від їх шлюбу залежав урожай у наступному році. У сонячному освітленні Василь у світі Яви міг перебувати лише у вигляді квітки василька. Саме тому в текстах щедрівок, Маланка, звертаючись до Василя, який плужком оре, з проханням вивести її на стежку (показати шлях зі світу предків у наш світ), обіцяє занадто дивні послуги: посіяти в городочку, поливати, проривати, полоти тощо.

Для того, щоб священній парі було де залишитися наодинці у їх шлюбну ніч, у кожній хаті залишалося на печі прибране місце. «Ніхто у цю ніч не спить на печі, не сидить, нічого на неї не кладуть...» «Василь з Маланкою приходять танцювати на печі - аби їм не перешкоджати»... [4, кн. 1, с. 116]. Проте, коли саме була Новорічна ніч у давнину, достеменно не відомо. Це міг бути перший день весни (1 березня), весняне рівнодення, настання нового місяця на початку березня, чи взагалі незабаром після Стрітіння, яке можна вважати відкриттям порталу.

Святом, під час якого були відкриті всі портали – потойбічний і небесний – був і Великдень. Цього дня за давніми віруваннями відкриваються небеса і на землю спускаються душі немовлят, а всі молитви линуць прямо до Бога. За народними віруваннями у Навський Великдень (надвечір'я Чистого четверга) душі померлих предків приходять до своїх живих родичів у гості і перебувають з ними аж до Радуниці (вівторок, 9-й день після Великодня). Символом такого зв'язку між світами є писанка «ворота», на якій і позначено напрями переміщення при допомозі розташування гілочок та крапочок. Аналогічну назву «воротар» має і великодня гра.

Окрім весняного порталу, який забезпечує перехід сил родючості у світ Яви, існує і протилежний осінній, коли життєдайна плідна сила опускається у світ Нави. Можна припустити, що до нього мають відношення свята Маковія, Спаса і Здвиження. Свято Маковія пов'язане зі вшануванням богині родючості Макоші як матері урожаю. Аналогічну назву має і обрядовий хліб, який випікають цього дня у селах Поділля, це так звані «макоші», «макошики», «макорженики», «маторжики».

Паляниці «макоші», які випікають на свято Маковія у селі Мартинівка Барського району на Вінниччині, мають своєрідний надріз, інформатори називають його «ротиком», «макоша повинна бути з відкритим ротиком» [11, с. 31]. Цей надріз може також символізувати відкритий портал. Адже після свята Маковія відбувається сівба озимини, насіння відправляють у лоно землі і плодюча сила Велеса, заступництво предків і духів Нави допоможуть йому з'явитися зеленими ростками у світі Яви наступної весни.

Головним атрибутом свята Маковія є букетик «маковійка», до складу якого входять голівки стиглого маку (символ богині родючості), квіти васильку - інша назва «базилік церковний» (символ Велеса), а також колоски хлібних злаків, городні рослини, цілющі трави, польові і домашні квіти. Цікаво, що до складу маковійки входять як живі (щойно зрізані) так і засушені рослини, що також символічно поєднують Яву і Наву. На Буковині маковійку зразу не заносили в хату, а зберігали в криниці до Спаса [7, с. 386]. Криниця в народній уяві і є тим місцем через яке відбувається зв'язок між світами. Від Маковія (свята вшанування Макоші) до Спаса (свята вшанування Велеса) букет знаходився у криниці, символічно поєднуючи ці божества. Закривався осінній портал на свято Здвиження. За народною уявою цього дня земля здвигається, поглинувши всіх плазунів, які у символічному вимірі є представниками Нави.

Аналізуючи календарне річне коло важливо визначити і його початок. Таких початків ми нарахували три. Це власне Новий рік, який відмічався весною, і був початком нового вегетаційного періоду, пробудженням природи від зимового сну. Початком світлового року є Різдво (25 грудня) – народження сонця. Святом, що символізує завершення старого і початок нового хліборобського року є свято Зажинки. Під час кожного з цих свят виконуються обрядові величальні пісні присвячені Богу і вищим силам. На Новий рік виконуються щедрівки – мета яких забезпечити щедрий урожай і багатий приплід. На Різдво і на Зажинки співають колядки, назва пов'язана із словом «коло», адже вони знаменують завершення одного річного кола і початок іншого. Різдвяні колядки виконуються колядниками із зіркою (сонечком) в руках, жниварські – співали члени родини в полі, сидячи на першому зжатому снопові.

Отже, ми поділили український народний святково-обрядовий календар на чотири модулі, у кожному з яких свята базуються навколо певної детермінанти і співвідносяться між собою. Зроблена нами систематизація українських народних календарних свят не є універсальною і може піддаватися уточненням, деякі свята залишилися поза її межами, а окремі (найбільші) мають відношення до кількох модулів одночасно. На дивлячись на це, групування свят навколо дії певних чинників дає можливість краще побачити їх взаємозв'язки, зрозуміти послідовність і взаємообумовленість, а в деяких випадках докопатися до справжньої сутності закладених у святах ідей. Такі знання стануть у нагоді під час реконструкції давньоукраїнського народного святково-обрядового календаря.

*Творун Светлана*

## **БАЗОВЫЕ МОДУЛИ ГОДОВОГО ЦИКЛА УКРАИНСКИХ НАРОДНЫХ КАЛЕНДАРНЫХ ПРАЗДНИКОВ**

*Автор систематизирует украинские народные календарные праздники на основании этнографических артефактов, дает объяснение отдельных обрядов, обычаев и праздничных символов посредством украинского фольклора и древней дохристианской мифологии. Праздники сгруппировано в четыре базовые модули согласно факторам, которые повлияли на их возникновение. Это праздники имеющие отношение к солнцу и луне (праздники солнечного цикла и лунные непостоянные праздники); праздники посвященные чествованию вегетативных и плодоносящих сил земли; праздники связанные с почитанием рода, родственников и культа предков; праздники символизирующие открытие порталов («врат»), сквозь которые, согласно народным верованиям, происходит связь между мирами Явой, Навой, Правой.*

*Ключевые слова: украинские календарные праздники, обычаи, обряды, украинские дохристианские верования, праздники солнечного цикла, праздники лунного календаря, непостоянные праздники, Рожество, Новый год, Светлое Воскресенье, Купала, «праздник», Ярило, Семярегл.*

## BASIC MODULES OF THE ANNUAL CYCLE OF THE UKRAINIAN CALENDAR FOLK HOLIDAYS

*The author systematizes Ukrainian folk holidays on the basis of ethnographic artifacts, explains some festive rites and symbols linking them to the Ukrainian folklore and pre-Christian mythology. These holidays are grouped into 4 basic modules according to the main factors of origin: holidays related to the sun and the moon, i.e. holidays of the sun's cycle and alendar holidays without a fixed date; holidays to commemorate vegetation and fruitful powers; holidays to honor the family, ancestors' cult; holidays symbolizing opening portals (so called gates) during which according to the folk belief there occurs a tie between the worlds of Yava, Nava and Prava.*

*Keywords: the Ukrainian calendar holidays, customs, rites, Ukrainian pre-Christian beliefs, the sun-related holidays, the moon-related holidays, holidays without a fixed date, Christmas, New Year, Easter, Kupala, local feast, Yarylo, Simyaregl.*

### Список використаної літератури та джерел

1. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / О. Воропай. – К.: Оберіг, 1991. – Т.1. – 455 с.; – Т. 2. – 448 с.
3. Іларіон митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст. реліг. моногр / І. Огієнко. – К.: Обереги, 1992. – 424 с.
4. Килимник С. І. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / С.І. Килимник. – К. Обереги, 1994. – Кн. 1. (т.1 Зимовий цикл, т.2. Весняний цикл). – 400 с. ; – Кн. 2. (т.3. Весняний цикл, т. 4. Літній цикл). – 528 с.
5. Кримський А. Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектичного / Агатагел Кримський // Народна творчість та етнографія. – К., 1991. – № 3. – С. 43-52.

6. Курочкін О. В. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка” (з історії народних масок) /О.В. Курочкін . – Опішне, 1995. – 378 с.
7. Маковій Г. П. Очі згори: Народознавчі новели /Г. П. Маковій. – К.: Генеза, 1996. – 496 с.
8. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Издание 2-е. /Б. А. Рыбаков. – Москва: Наука, 1994. – 608 с.
9. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь /К. Сосенко. – К. Український письменник, 1994. – 286 с.
10. Творун С. О. Практична етнологія для ділових людей: Видання 2-ге, перероблене і доповнене /С.О. Творун. – Вінниця: Книга-Вега, 2009. – 288 с.
11. Творун С. О. Українські обрядові хліби: На матеріалах Поділля. /С. О. Творун. – Вінниця: Книга-Вега, 2006 р. – 96 с.
12. Творун С. «Язичництво» чи «архаїчне православ'я»? /С. Творун. //Українознавство. – К.,2012. – №2. – С.119-122.
13. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом /П. П. Чубинский. – Т. 3: Народный дневник. – С.- Петербург, 1872. – 486 с.

*Туницька Марина*

УДК 392. 51(=161.2)

## **ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИЙ ШКІЦ ПРО УКРАЇНЦІВ ПІВНОЧІ МОЛДОВИ (НА ПРИКЛАДІ с. ГОЛЯНИ ЄДИНЕЦЬКОГО РАЙОНУ)**

*Статтю написано на основі польових досліджень тубільного мешканця означеного села, а також наукової літератури за темою дослідження. Автор характеризує житло українців 40-70-х років ХХ-го ст. на прикладі як власної хати, так й інших домівок села,*



*звертає увагу на один із різновидів господарської діяльності, а саме особливості вирошування життєво необхідної на той час технічної культури – конопель, фіксує і пояснює діалектну термінологію, пов'язану з порушеними проблемами.*

*Ключові слова: українці Молдови, Голяни, житло, конопалі.*

Дослідження специфіки етнічного розвитку українців, що мешкають за межами метрополії, в інонаціональному оточенні, є одним із важливих напрямів сучасної етнографічної науки. Щодо українців Бессарабії кінця ХІХ – середини ХХ-го століття, то дослідження етнографічного характеру обминули їх.

Науковців того часу цікавили поряд з представниками молдавського етносу, євреї, цигани, болгары, гагаузи. [23, с. 314]. Це свідчить про проведення цілеспрямованої політики відносно українського етносу за часів входження Бессарабії до складу Російської імперії. Такою самою була ситуація за радянських часів. Учені України відсторонилися від етнографічних досліджень українців Молдови, адже тоталітарний режим СРСР заперечував традиції, традиційну мораль, звичаї народу, бажаючи побудувати «нове суспільство». [Фрідріх Карл, Бжезинський Збігнев (1956)].

У добу незалежності Республіки Молдова розпочалося серйозне етнографічне вивчення українців Молдови.

Науковці центру етнології Інституту культурної спадщини Академії наук Республіки Молдова протягом 20-ти років плідно досліджують різні етнографічні аспекти матеріальної і духовної культури української спільноти на теренах Молдови. Це численні праці Кожухаря В. Г., Кожухар К. С., Поповича К. Ф., Степанова В. та матеріали Панька В. Д. За словами завідувача відділом В. Кожухаря, «недостатня кількість фахівців, брак коштів негативно впливають на науковий потенціал відділу етнології, на те, що він не може охопити дослідженням українську етнічну спільноту, згортає, а в окремих випадках і не запроваджує дослідження з історії, етнології, етнолінгвістики. Те, що зроблено, є результатом ентузіазму і відданості справі науковців-україністів Інституту спадщини АН Республіки Молдова» [23, 315].

Отже, в умовах власної державності проблема національних меншин, зокрема українців як найчисельнішої меншини, що посідає друге місце після титульної нації, потребує особливої уваги з

боку уряду, щоб забезпечити всі можливості для повнокровного національно-культурного розвитку, для вільного виявлення своєї етнічності, для підтримки соціально-стійкої рівноваги в розвитку всього суспільства.

Вивчення і збереження матеріальної і духовної культури нашого народу допомагатиме глибше розбиратися в багатьох явищах сучасного життя, щоб удосконалювати, робити його пристойнішим на шляху до євроінтеграції.

Мета статті: дати характеристику житла українців с. Голяни, показати деякі особливості господарської діяльності, зокрема способи вирощування й оброблення конопель, виявити місцеві діалектні слововживання, встановити їх особливості, походження, порівнявши з відповідниками в Етимологічному словнику та румунськими еквівалентами.

Виклад основного матеріалу.

У «Карті південно-руських нарiч i говорiв», яку уклав 1871р. Кость Михальчук – мовознавець з проблем української діалектології, «не тільки скрупульозний збирач фактів, а й шукач нових методологічних шляхів» [25, с. 93], Голяни зараховано до тих поселень, у яких живуть і молдовани, і українці, однак кожна з націй зберігає свою мову.

Вже 1907 року В. Бутович виділив Голяни серед тих міжетнічних поселень на території Бессарабії, де запанувала в основному українська мова [24, с. 3].

Отже, село Голяни українське, проте від започаткування шкільної освіти 1812-1918, 1940-1941 і далі відновлення 1944 по 2004 рік навчання проводилось виключно російською мовою. І тільки з 2005 року запроваджено викладання української мови, літератури, курсу ІКТУН як предметів.

За роки тоталітаризму було прищеплено почуття зневаги до рідної мови, тому й досі багато мешканців села називають себе росіянами чи молдованами ( бо живуть у Молдові) і лише незначна частина – українцями.

Село знаходиться в північно-східній частині району Єдинці за 10 км від райцентру. Через Голяни /Гулă'ане/ проходить траса як республіканського, так і міжнародного значення, вона веде на Дондюшани, Отаки, Могилів-Подільський та на залізничну станцію

Редю Маре. З сусіднім молдавським селом Русяни з'єднує міст через річку Чугор /Ч'ухур/, початок якої знаходиться нижче залізничної станції Окниця /В'ікниця/. Вливається Чугор у річку Прут, нижче села Костешти, яке є пограниччям з Румунією.

У Молдові 350 українських сіл і лише декілька хуторів старообрядців росіян.

Перший документ атестації села зафіксовано 2 травня 1575 року, за архівними документами після Штефана Великого (1457-1504) село мало назву Golesti з 1588 до 1873 року [Архівні дані Республіки Молдова].

Можна припустити, що етимомом є слово Golia – монастир, а –sti суфікс, притаманний морфологічній системі румунської мови: Fetesti, Floresti, Bogdanesti тощо. (За архівними даними, Голяни – один із маєтків, що належав закордонним монастирям, а саме Леоногорській Вагопедській обітелі у Бессарабській області. Греція).

Багато мешканців села до війни та й пізніше «ходили в кирию» /t,ip,içy/, тобто їздили на своїх волах чи конях /лойтракаме або на каруцах/ до залізничної станції Редю Маре, що за 5 км від Голян. Вони возили звідти до Єдинець різний крам, заробляючи хороші для тих часів гроші. Це й називалося «ходити в кирию» від румунського слова chirie- плата за найом [4, с. 55]. [Лойтрак, літерняк, лойтир] «віз, пристосований для перевезення снопів, гарба». Запозичене з нім. мови. Форми з лой – запозичені через посередництво східнороманських мов (пор. рум. loitra «бокова стінка воза» [5, т. 3., с. 272]. [Каруца] – віз; болг. каруца; сбхв. ка'руца – запозичення з східнороманських мов. рум. caruta є похідним від (car), що відбиває лат. carrus «віз» [5, т. 2, с. 398].

На початку ХХ століття хати в селі будували з приспою /преспоју/. [приспа] «призьба, др. присьпа «насип, вал», польське «Przyspa» насип, утворений у річці піском; призьба» [5, т. 4, с. 577]. Дані етимологічних розвідок доводять, що лексему запозичено румунською мовою із слов'янських, а не навпаки. Фундамент не клали, стіни будували з дерев'яних колод. Білували хати спочатку білою глиною, яку копали край села, значно пізніше в село почали возити вапно, обмінюючи його на зерно, воно й замінило глину. Покрівлею рідко слугувала солома, частіше – комиш /стух/. Назва

походить від рум. Stuf «комиш» [4, с. 170]. Заміна кінцевого звука [ф] пов'язана з особливостями української орфоєпії. Грецьке [ф] на українському мовному ґрунті перетворюється на [хв], [х] або [т]. Вимова слова /стух/ зумовлена дією закону аналогії.

У стіні хати біля порога залишали отвір для кішки. Замком слугував заслон, що посувався завдяки вставленню зігнутого дрота. Вдень двері не замикали, а просто ставили на порозі палицю /бук/ – «палка, різка, дрючок» болг. бук, польське, словацьке buk. Переконливої етимології немає [5, т. 1, с. 284]. Замість бука частіше використовували віник сторчака /сторца/ –гострим кінцем угору [5, т. 5, с. 428].

Отже, оселя – це центр двору. Будівельний матеріал – дерево, а пізніше глина – /лампач'/, його робили /клакују/. За літо він висихав, і лише наступної весни з нього клали хату, як правило, з двох кімнат. Лампач «необпалена цегла з глини з домішкою соломи або інших органічних речовин; саман»; [лампач, ланпач, лемпач, липач] – запозичення з німецької мови; нім. lehmpatzen «сира необпалена цегла» є складним словом, утвореним з lehm – глина та patzen – грудка [5, т. 3, с. 234]. Клака «гуртова праця у сусіда чи родича, толока» – запозичення з румунської мови clacă – походить від схв. «тлака» панщина, примусова робота «або болгарського «тлака», вечорниці, безплатна колективна допомога у роботі (сусідам, родичам) [5, т. 2, с. 453].

Дві кімнати хати йменувалися /хата, хач'ена/ й велика /велека/ хата. У хаті підлога традиційно була земляною (долівка) і називалася /земн'а/. Кожної суботи, крім холодної пори року, її поновлювали, змащуючи тонким шаром глини, змішаної з кінськими екскрементами /балегом/ balega. Excrement de animale maгі, румунське, запозичене з албанської мови balgë [3, с. 86]. «Земня» швидко висихала, і в хаті було чисто. Часто поновлювати долівку було необхідно, оскільки одна кімната слугувала і за кухню, і за їдальню, і за спальню, і якоюсь мірою за стодолу, адже тут щоранку запарювали покорм для худоби. Палили в хаті переїдами /перейткаме/, соломою, хмизом /р'ішч'ом/. Ріща «хмиз» [рище, різче, рішнік, роща]; стсл. рождні -е – «галуззя, виноградні пагони, обрізки виноградної лози» [5, т. 5, с. 98]. Оскільки тоді

виноградник мало вирощували (північ – він кислий), то /р'ішч'ом/ називали будь-які відрубані гілки, ломачця, кущі, хворостини. У неділю не палили в печі, не варили, оскільки вважалося гріхом (тоді селяни були дуже набожними). Приготовлені напередодні страви розігрівали на триніжку /т'еростеях/, пізніше на примусі та керогазі. Однак здебільшого пекли /паланеці/, плач'енцелі з картоплею /картофл'аме/, з кабаком /баштаном/, з /капустују/, а на свята – з /сером/, а також /боханці/, які поливали товченим часником, змішаним з олією /вулійом/, кислим квасом /боршш'ом/ та водою. Ця суміш йменувалася муждей, до нього додавали пучку /соле/. Муждей – від рум. Mijdei – «гостра приправа з тертого часника, оцту та солі» [3, с. 680]. /Паланеца/ – це пиріг з начинкою, який пекли як у печі на черені, так і в сковорідці /тавеч'ці/. Слово tavă запозичене з румунської мови «піднос, лист, жарівка»; болг. «тава, сковорода, таз (для варення)» [5, т. 5, с. 501]. Слово вертута з'явилося у селі десь у 60-ті роки. /Боханці/ – невеличкі прісні балабушки з дріжджового тіста.

Інтер'єр був дуже убогий. З сіней відчинялися одностулкові дерев'яні двері до хати. Зліва біля порога розташовано дерев'яну софку, застелену /налаунеком/, призначену для сидіння, всередині якої зберігалися найкоштовніші речі: домоткане полотно на рушнет'є, на /сороч'т'є/, святкової одяг: /шалінт'є, шалек, сачік на бланах/, а також /кадреле/.

Софа, софка, «вид лавки, вкритої ковдрою» – запозичення з західноєвропейських мов: фр. sofa – «софа, диван» через посередництво турецької мови зводиться до арабського suffa «подушка на верблюдючому сідлі» [т. 5, с. 361]. Наша софка – це лавка й скриня в одному предметі. [Блан] «гуцульський хутрянний одяг» – запозичення з румунської мови blana «хутро, шуба»; виводиться з болгарського [блана] «вичинена шкура з вовною» [5, т. 1, с. 205]. Сак «верхній жіночий одяг [сачик, сачок]; польське заст. sak «плащ» – очевидно, через польське посередництво запозичено з французької мови; фр. sac, рум. sac «мішок» [5, т. 5, с. 165]. Шаль «велика в'язана або тканина хустка, вовняна або шовкова [шалік, шалік, шалінівка] – запозичення через польське посередництво з англійської мови shawl; походить з перської [5; т. 6, с. 372].

Біля вікон за софкою стояв столик, над яким у куті висіла ікона /вобраз/, прикрашена вишитим рушником, поряд на цвяшкуну прикріплена пляшечка /фл'ажіч'ка/ зі свяченою водою та жмутик васильку, що мали відганяти злих духів /неч'естого/. Праворуч дверей між стіною та піччю /собују/ [соба] «піч, яка опалюється з сіней» – запозичення з румунської або болгарської мови; болг. [соба] «піч стінна, кімната», рум. sobă «піч» [5, т. 5, с. 339], стояло саморобне дерев'яне ліжко /постел'/, на вузькі виступи-планки якого густо укладено товсті /грубі/ дерев'яні дошки /дошт'є/, на них стелили сіно, яке закривали рядном /вереткују/. Простирадла з'явилися десь аж у 50-ті роки. Отже, спали на ряднині, укриваючись будь-яким верхнім одягом, але у більшості випадків /ч'угаја ме/ [чуга, чугай] «верхній одяг, рід свитки»; «суконна довга чорна або коричнева свита з відлогою» – запозичення з угорської мови [5, т. 6, с. 350]. Пізніше в селі почали шити вовняні ковдри /вод'але/, з'явилися і /петуре/ [Петура] «тонке літнє укривало»; болг. петура «тонко розкачане тісто; кора» – запозичено з румунської мови pătura «покривало плед» [5, т. 4, с. 363 ].

Ліворуч ліжка розміщувалась піч. У страшенні холоди вся родина перебиралась туди, комин слугував захистом, трохи зберігаючи тепло, якщо це взагалі можна було назвати теплом. За піччю та плитою була крихітна кімната /кабадуйка, габадуйка/, з якої закривали димар /каглу/ різним дрантям, щоб не так швидко охолоджувалась хата. Кагла «отвір у димоході; затулка». [Кагла] «димар», польське Kalla, Kachla «комин», «отвір коми́на; отвір у курній хаті замість коми́на» – давнє видозмінене запозичення з німецької мови [5, т. 2, с. 337]. Навпроти сінешніх дверей стояла шафка /шкафек/, де знаходився посуд; маленьке віконце над шафкою давало можливість спостерігати велику /велеку/ хату. Двостулкові двері з хати вели до невеликих сінчат, де стояла драбина – засіб підніматися на горище /під/. З сіней трикутної форми одні двері відчинялися до великої хати, а інші – надвір. Зсередини двері замикалися перекладеною поперек і просунутою в ручку /маділнеч'кују/, яка водночас була засобом прасування.

[Магівниця, магиниця] «рубель, качалка, пральна дошка». [Маділниця] «пральна дошка», «рубель»; «качалка для білизни, прилад для прасування». Через посередництво польської мови запозичене з німецької [5, т. 3, с. 352]. Пральна дошка у селі Голяни – /маділ-

неца/, а для прасування – /маділнеч'ка/. Віконниці були тільки у великій хаті, в якій ніколи не опалювалося, навіть печі не було в ній.

Прибудівлею за хатою була /шуйка/ для утримання худоби: корови, овець, кози. Тут же огорожено окільчик /вутіл'ч'ік/ з /бантаме/ для курей. Suica – етимологію не вдалось установити. Вірогідно, від пруського sauls- дерево для будівництва [5, т. 6, с. 487].

Банта «перекладина, яка скріплює крокви в даху» [бант]. Через польську мову запозичено з німецької від дієслова binden - «в'язати» [5, т. 1, с. 135]. Слово банти вживається як семантичний діалект. Це скріплені на підвищенні дошки як сідало для курей /подр'а/.

Погріб будували неподалік хати, в ньому зберігалися овочі, солоні /солені/ огірки /угерт'е/, квашена /т'есла/ капуста.

На особливу увагу заслуговує вирощування конопель. До 1950 року в жодному господарстві не обходились без цієї культури – /пр'адева/. Кінцевий продукт їх: і мішок, і рядно, і торба, і /френдія/, і полотно для сорочок, для /золнет'іу/. [Фрембія] – запозичення з румунської мови [frimbie, fringhie, frenghie ] «мотузка, віршовка, фібра» [5, т. 6, с. 130]. Золнек, золник – рум. «zolnic» домотканий кухонний рушник [5, т. 2, с. 275].

З конопель били олію /вулій/, а насіння /сімн'а/ було обов'язковим атрибутом страви свят-вечора –/корж'іу жжуфују/. Насіння розтирали макогоном /у магітрі/ (макітра) до утворення білої сметаноподібної маси, якою заливали поламані на невеликі шматки коржі. [Жулфа] «сік з конопляного насіння» – запозичення з румунської мови. Рум. julfă [jufă] «товчене конопляне насіння з медом»; сягає угорського [zsfă] суп (сьорбати, пити, їсти ложкою) [5, т. 2, с. 208-209].

Сіяли коноплі /пр'адево/ у два способи. Якщо рідко поміж кукурудзою, то це були /гландане/. Гландани – рідко посіяні коноплі для насіння [4, с. 71]. Вони виростали заввишки до двох метрів. Восени їх жали серпом, в'язали в снопи, сушили і молотили ціпом. З насіння били олію /вулій/, яку споживали, а також розчиняли нею фарбу. Зі стеблів /бутіу/ здирали лико /луб/ і діставали довгі нитки /нет-т'е/, які були дуже міцними й надійними. З них сплітали батоги (гарапники) /гарапнет'е/, що були обов'язковою приналежністю

кожного чабана /ч'обана/ і вакаря. [Вакар] «чередник», запозичення з румунської мови; рум. *văsar* «чередник» походить від лат. *vassarius*, пов'язаного з *vassa* «корова» [5, т. 1, с. 321]. Гарапник, «арапник» нагай, батіг, з польської *hałapnik* [5, т. 1, с. 471]. Слово потрапило в український діалект через посередництво румунської мови. [3, с. 459].

Якщо коноплі /пр'адево/ сіяли грядками густо, то й призначення було іншим. Перероблення такого прядива становило тривалий і важкий процес. Перед цвітінням стебла виривали /вемекале/ з коренем, в'язали в сніпки, потім везли до річки, де замочували, забиваючи кілки /колет'е/ для загати. Держали там коноплі, доки вони не почорніють. Чорне прядиво витягали /веймале/ з холодної води, знову сушили, потім тіпали на терниці, очищаючи його від костриці /терн'а/, чесали спеціальною щіткою і здобували рівні пасма і жмути, навивали їх на кужіль /кудел'у/, прядли веретеном, нитки намотували на клубки. Для полотна ткали тонко, а для ряден /вереток/, мішків, мотузків – грубо. Полотно вибілювали на сонці, а потім шили з нього сорочки /сороч'т'е/, а також відрізали /відрубувале/ шматки /букате/ для рушників, які вишивали на вечорницях /веч'арнецах/ [Букат] «кусок, скибка», [буката, боката] «кусок м'яса». Бурлацька пайка – давнє запозичення з східнороманських мов; рум. *bucată* «шматок, грудка, клопоть; скибка, штука» походить від латинського *bucata*, пов'язаного з *bucca* «надута щока» [5, т. 1, с. 285].

Вивчення одного із аспектів матеріальної культури українців півночі Молдови, зокрема села Голяни Єдинецького району свідчить про самобутність культури, з одного боку, яка сягає своїм корінням глибини століть, а з іншого, – зазнає значного впливу культурних традицій сусіднього етносу – молдован. Це знайшло відображення у термінології будівництва та інших аспектах побуту та господарства.

Будівництво осель було таким, як і в Україні: без фундаменту, з приспою, покрівля солом'яна чи з комишу, кількість кімнат не перевищувала дві, одна була і за кухню, і за спальню; інша – святкова (велика хата), проте назвою виступає буквально калька з румунської мови *Casa mare*.

Найголовнішою технічною культурою були коноплі, які вирощували у два способи: для олії та для потреб господарства, побуту.



Специфічними в Голянах є термінологічні назви, що більшістю відрізняються від аналогічних у інших місцевостях цього ж району. Відчутно вплив з сусіднім молдавським селом (шлюби за вадро, магазин /кумпарат'ю/ був протягом тривалого часу лише у Русянах, як і церква).

Інші самобутні аспекти матеріальної і духовної культури села чекають на своїх дослідників.

*Туницькая Марина*

## **ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК УКРАИНЦЕВ СЕВЕРА МОЛДОВЫ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛА ГОЛЯНЫ ЕДИНЕЦКОГО РАЙОНА)**

*Статья написана на основе собранных автором, коренным жителем села, этнографических материалов, а также научной литературы по теме исследования. Автор характеризует особенности быта и хозяйственной деятельности украинцев села, в частности строения домов, их интерьера, соответствующих диалектных названий, а также этимологии этих названий. Обращается внимание на особенности выращивания конопли – жизненно необходимой культуры для ведения хозяйства, для выживания.*

*Ключевые слова: украинцы, Молдова, Голяны, жилище, интерьер,*

*Tunitska Maryna*

## **HISTORICAL - ETHNOGRAPHY ESSAY ABOUT UKRAINIANS IN THE NORTH OF MOLDOVA**

*This article is written on the basis of ethnographic materials, - collected by author – native village, and scientific literature on the topic of research.*

*The author describes the main types of economic activity Ukrainians of the North of Moldova, she characterizes building of the houses of Ukrainians 40-70 years of the twentieth century on the example of her*

*house and the other houses of the village Golani, describes the interior, uses the dialectal names, explains their etymology, turns attention to the ways of growing hemp, vital technical culture at that time.*

*Keywords: Ukrainians Moldova, Golani, houses, interior.*

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

1. Анцупов, И. А. Государственная деревня Бессарабии в XIX в. (1812-1870). – Кишинев, 1966.
2. Владимирская, И. Н. Народное жилище в центральных районах Молдавии /И. Н. Владимирская/ Жилой дом. – 1950. – № 2.
3. Dicționar explicativ al limbii Romane. Academia Romane. – Bucuresti, 2012.
4. Dictionar ROMAN-RUS. Румынско-русский словарь. проф. Георге Болокан Chisanau. Изд-во ARC, 2004.
5. Етимологічний словник української мови: у 7 т. [редкол.: О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.] – Київ: Т. 1 (А-Г), 1982; Т. 2 (Д-Копці), 1985; Т. 3 (Кора-М) 1989; Т. 4 (Н-П), 2003; Т. 5 (Р-Т) 2006; Т.6 (У- Я) 2012.
6. Зеленчук, В. С. Из истории украинского населения Молдавии / В. С. Зеленчук // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. – К., 1987.
7. История народного хозяйства Молдавской ССР (1917-1958) –Кишинев: Штиинца, 1977.
8. Кожолянюк, Г. К. Етнографія Буковини. – Т.1. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – 384 с.
9. Кожухар, В. Г. Материальная культура вчера и сегодня // В земле наши корни. – Кишинев, 1997. – С. 132-148; 1994.
10. Кожухар, В. Українознавчі дослідження в Молдові // Наш родовід. – Кишинів, 2000. – С. 34-37; Кожухар, В. Проблемы исследования этнологии украинцев Молдовы (1950-1990 гг.) // Ежегодник Института межэтнических исследований. – Т. I. Кишинэу, 2000. – С. 77-80.
11. Кожухар, В. Українознавчі дослідження в Молдові // Золотослів. – Одеса, 2003. – Травень. – № 4.

12. Кожухар, В. Материальная культура украинцев Молдовы: проблемы исследования // Anuarul Institutului de Cercetari Interetnice al A.S.M. – V. III. – Chisinau, 2002.
13. Кожухар, В. Г., Кожухар, К. С. Украинское село Молдовы как объект научного исследования // Satul Moldovenesc. – Chisinau, 2005; Кожухар В. Г., Кожухар К. С.
14. Кожухар, В. Г., Кожухар, К. С. Матеріальна культура і господарство в місцевих діалектах // Матеріальна культура українців Лівобережного Придністров'я. – Одеса, 2006. – С. 41-86 та ін.
15. Кожухар, Е. С. Восточнороманские заимствования в названиях пищи и напитков в украинских говорах Республики Молдова // Славянские чтения. Научно-теоретический журнал, выпуск 3/9 Кишинэу, 2014. С.17-30.
16. Кожухар, Е. С. Украинские говоры севера Молдовы // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Т. 1. – Кишинев. 2000. С.112-127.
17. Культура і побут населення України. – К., 1993.
18. Кушнір, В. Г. Народознавство Одещини. – Одеса, 1998.
19. Михальчук К. Наречия, поднаречия и говоры Южной России в связи с наречиями Галичины. (Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Имп. Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Т. 7. С.-Петербург, 1872).
20. Робчук, І. Вплив української мови на румунську лексику // Іван Робчук. Студії і статті. – Бухарест, 1999. С. 255-260.
21. Словник української мови: в 11т. – Київ, 1970-1980.
22. Степанов, В. П. Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989-2005) / В. П. Степанов. – Кишинев, 2007. – 713 с.
23. Тарас, Я. Українці Бессарабії, Молдови в історико-етнографічних дослідженнях. // Народознавчі зошити № 2 (116), 2014. – С. 313-319.
24. Харчишин, О., Пастух, Н. П'ять років співпраці. Нотатки

експедиції – 2006. // Рідне слово. – Квітень, 2011, № 4 (57) с. 3-4.

25. Шевельов, Ю. Портрети українських мовознавців. – Київ, Видавничий дім «КМ Академія», 2002.

*Хазанова Катерина*

УДК 398.33:811.161.3:398.91:811.161.2:398.91

## **НАРОДНЫ КАЛЯНДАР БЕЛАРУСАЎ І ЎКРАЇНЦАЎ У ПРЫКАЗКАХ І ПРЫМАЎКАХ**

*У статті досліджуються лексико-семантичні особливості білоруських та українських прислів'їв та приказок, виявлених на території білорусько-українського прикордоння та пов'язаних з традиційним народним календарем. Дані вислови приурочені до найбільш важливих свят і днів Святих і містять згадки про пов'язані з ними традиції та обряди, а також пропонують моделі поведінки в конкретну пору року. У дослідженні приділяється увага різноманітності структури даних мовних одиниць, близькості їх лексичного і семантичного змісту, обумовленої загальним корінням білоруської та української лексики, а також специфічним рисам білоруських та українських календарних паремій.*

*Ключові слова: Прислів'я, приказка, лексика, календар, традиція, обряд, свято, день Святого.*

Прыказкі і прымаўкі складаюць надзвычай значымую частку духоўнай спадчыны народа, у якой шматлікія пакаленні нашых продкаў заклалі парады і правілы жыцця, асабістага і грамадскага, вядзення гаспадаркі, захавання ладу ў сям'і. Народныя выслоўі, захаваныя ў малых жанрах фальклору ўсходніх славян, валодаюць багатай тэматычнай разгалінаванасцю. Сярод беларускіх, рускіх і ўкраінскіх прыказак і прымавак можна знайсці ўказанне паводле амаль любой жыццёвай сітуацыі.

Малыя жанры вуснай народнай творчасці ўсходніх славян часта прыцягваюць увагу фалькларыстаў [2, 5, 6, 7, 8, 11, 15, 18, 19,

21, 24]. Звяртаюцца навукоўцы да прыказак і прымавак і з мэтай лінгвістычнага даследавання [1, 3, 4, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 20, 22, 23]. Аднак некаторыя з лексіка-тэматычных груп усходнеславянскіх прыказак і прымавак яшчэ не набылі дастаткова поўнае навуковае асвятленне. Для этналінгвістычнага даследавання цікавасць уяўляюць прыказкі і прымаўкі, арыентаваныя на традыцыйны народны каляндар беларусаў і ўкраінцаў.

Тэрытарыяльнае суседства, падобныя кліматычныя ўмовы, існаванне многія гады і нават стагоддзі ў рамках аднаго дзяржаўнага ўтварэння паўплывалі на некаторую блізкасць каляндарна-абрадавых традыцый беларускага і ўкраінскага народаў. Асабліва гэта адзначаецца на беларуска-ўкраінскім памежжы, у славытым Палессі, на тэрыторыі Гомельскай і Брэсцкай абласцей Беларусі і Валынскай, Жытомірскай, Чарнігаўскай абласцей Украіны.

Мэтай артыкула з'яўляецца даследаванне лексіка-семантычных адметнасцей беларускіх і ўкраінскіх прыказак і прымавак, звязаных з традыцыйным народным календаром і адзначаных на тэрыторыі беларуска-ўкраінскага памежжа.

Сучасны гадавы каляндарны цыкл пачынаюць зімовыя Святкі – ад Каляд да Вадохрышча. Беларускія прыказкі адзначаюць абавязковую весялосць Каляд: Прыйшлі Калядкі – бліны ды аладкі; Калядкі – добрыя святкі: наеўся, напіўся да й на палаткі; Насталі Калядкі, гаспадарам парадкі [5, с. 112]. Гарэзлівасць калядных пагулянак у большасці выпадкаў падтрымліваецца ўжываннем вялікай колькасці смачнай ежы і гарэлкі. Гэтыя абставіны падкрэсліваюць украінскія прыказкі: Кумкі та кумкі – вып'ем по рюмки: бо як пйдём на той світ, то там рюмок ніт! Напиймося тут, бо в небі не дадуть! Від краю до краю – всім добра жаелаю! І чарка нова, та горілкі нема: хілю – не тече, коло серця пече [8, с. 129]. Тэма гарэлкі працягваецца і ў прыказках, што ўказваюць на першы панядзелак пасля Вадохрышча, калі ядуць посныя стравы, а гарэлка дазваляецца. Ва Украіне дзень называецца рідвямим або святим: Святий понеділку, не сварись на мене, що я п'ю горілку [19].

Некаторыя народныя выслоўі, звязаныя з Калядамі, захавалі звесткі аб складанасцях сялянскага жыцця: Ад Каляд не ідзець у лад; Як прыдуць Каляды – мужыкі мякіне рады, а як прыдуць зажынкi – няма хлеба ні асьмінкі [5, с. 112].

Сустрэча зімы і вясны паводле традыцыйнага календара ўсходніх славян адбываецца на Стрэчанне, або Грамніцы. Назіранні за гэтым днём адлюстраваныя ў беларускіх прыказках: На Грамніцы – палавіна зіміцы, Грамніца – хлеба палавіца, а корму траціна [5, с. 28]. Украінскі фальклор мяркуе: Як на Стрiтeння пiвeнь нап'eтcя вoдi з кaлюжi, тo ждi щe стужi! [8, с. 144].

Чаканне цёплага веснавога надвор'я і абуджэння прыроды на веснавым сонейку выяўляецца і ў беларускіх прыказках, прысвечаных прысвяткам канца лютага. 23 лютага адзначаецца Святы Прохар, 24 лютага – Святы Улас: Прыйшоў Прохар ды Улас – скоро вясна ў нас [5, с. 30]. Украінскі выраз кажа: Святий Влас збиває рiг з зими! [8, с. 155]. Па звестках этнографу, на Кіеўшчыне, Чарнігаўшчыне і Палтаўшчыне калісьці гаспадары нічога не рабілі валамі ў лютым па пятніцах [8, с. 155]. Пра гэта нагадвае прыказка: Хто запряже воли в лютневу п'ятницю, то в того або воли подохнуть, або руки відсохнуть! [8, с. 155].

Сакавік распачынае вясну. У сельскай гаспадарцы паступова пачынаюцца адказныя дзянькі, плённая работа па якіх паспрыяе добраму ўраджаю на год. У беларускай вуснай народнай творчасці захавалася значная колькасць прыказак, што ўтрымліваюць прыкметы наконт першага месяца вясны: *Сакавік часамі снегам сее, а часамі сонцам грэе; Сакавік зялёны – ураджай благі. Няма ў сакавіку вады – няма ў красавіку травы. Сакавік дрэвам сок пускае. Сакавік мокры – хлеб горкі. Жыта ў сакавіку глядзіць у неба – не пакаштуешзімой хлеба. Сакавік дажджом імжыцца – хлеба будзе ўрукавіцу* [5, с. 32].

*Пацвярджаюць парады ўкраінскія выразы: Сухий березень, теплый квітень, мокрый май – буде хліба урожай; Березень сухой, а мокрый май –буде каша й коравай; Буває март за всіх варт; В марець ще змерзне старець; Білий, як в марці сніг; Згинув, як марцевий сніг* [8, с. 168]

Многія выслоўі беларускага і ўкраінскага фальклору апавядаюць пра веснавыя каляндарныя святы і прысвяткі. Пра 12 сакавіка (прысвятак Рыгора) беларусы кажуць: На святога Рыгора ідуць рэкі ў мора [5, с. 38].

Цёплыя майскія дзянькі характарызуюць выслоўі аб дні Якуба (13 мая): На Якуба грэе любя; Які Якуб да паўдня, такая да снежня зіма; На Якуба хлеба поўна губа[5, с. 60].

22 мая адзначаецца Мікола. Здаўна для беларусаў і ўкраінцаў гэта свята пастухоў. У Беларусі “пастухі абходзілі хаты – там іх частавалі, у полі смажылі яешню. У ноч на Міколу абкурвалі коней і валоў зёлкамі і абходзілі іх з яйкам, якое потым аддавалі сляпому старцу” [5, с. 62].

Пра звычаі і традыцыі, звязаныя з прысвяткам, паведамляюць беларускія і ўкраінскія прыказкі: Прыпасайся сенам да Міколы, не бойся вясны ніколі [5, с. 62]; Прышоў Миколай – коней выпасай;Юрій з теплом, а Микола з кормом [19].З гэтага дня пачыналі выводзіць коней на пашу, а таксама стрыгчы авечак і сеяць грэчку. Выслоўі, якія паведамляюць пра гэта, у беларускай і ўкраінскай каляндарна-абрадавай спадчыне супадаюць амаль даслоўна: Да Міколы не сей грэчкі, ды не стрыжы авечкі [5, с. 22] – До Миколи не сій гречки і не стрижі овечки! [19]; Юр’я пасе кароў, а Микола коней[5, с. 22] – Святий Юрій пасе корів, а Микола коней [19].

На веснавога Міколу глядзелі за ўсходамі жыта. Адметна, што ў выпадку недароду беларуская прыказка віну ўскладае на папярэдняга апекуна: Мікола біў Барыса, што парабіў жыта лыса [5, с. 62]. Барыс – апякун палявых работ – адзначаецца 15 мая. Беларускае народнае выслоўе нагадвае пра камароў на Міколу: Прыйдзе Микола – высыпле камароў з прыполе [19, с. 62].

Ва ўкраінскай мове дагэтуль ужываецца выслоўе: Понаставляли тих мисок, як на нікольціні! Прыказка ўспамінае нікольціну – заздраўныя абеды, якія рабілі на Міколу калісьці на Кіеўшчыне [19].

Напярэдадні лета – 28 мая – адзначаецца Пахом: Святы Пахом павее цяплом[5, с. 62]. Прысвятак непарыўна звязаны з ураджаем агуркоў: Сей на Пахом – будзеш гуркі насіць мяхом (в. Хальч, Веткаўскі раён, Гомельская вобласць) [12].

Летнія каляндарныя абрады і традыцыі таксама адлюстраваліся ў шматлікіх прыказках і прымаўках беларусаў і ўкраінцаў.

У самыя гарачыя дзянькі сярэдзіны лета адзначаюцца Пётр (Пятро, Пятрок) і Павел. Беларусы кажуць: Святы Пётра ў косы

звоніць, а святы Паўла граблі робіць; Калі на Пятра пойдзе дождж – жыта, як хвошч; уродзіць мятліца – хлеба палавіца; зарадзіў званец – жыту канец [5, с. 70]. Асабліва метафарычна і вобразна перадаюць прыказкі скарачэнне светлавога дня пасля Пятра: Прыдзе Пятро – сарве лісток (в. Хальч, Веткаўскі раён, Гомельская вобласць); Пётр, Павел дзень убавіў (г. Добруш, Гомельская вобласць) [12]. У некаторых прыказках супастаўляецца велічыня дня ў розныя даты: Прышоў Пятрок – апаў лісток, прыйдзе Ілля – ападуць два, а па Усіх Святых – ня будзе іх [5, с. 70].

Яшчэ адзін апыкун земляробства Ілля адзначаецца 2 жніўня. Гэты дзень у прыказках у супастаўленні з Пятром успрымаўся як паступовае заканчэнне лета (Прышоў Пятрок – сарваў лісток, прыйшоў Ілля – сарваў два [5, с. 80]). Пра пахаладанне нагадваюць іншыя беларускія прыказкі: Прышоў Ілля – укінуў у воду кавалак льда; На Іллю да абеду лета, а пасля абеду восень; Ілля жніво пачынае, а лета канчае [5, с. 80], а таксама ўкраінскія: До Іллі дощ ходить із своїм вітром: за вітром і проти вітру, а після Іллі – тільки за вітром; До Іллі хмари ходять за вітром, а після Іллі – проти вітру [19].

Некаторыя беларускія выслоўі раяць не зацягваць з уборкай ураджаю: Ілля блізка: гніся, баба, нізка, уставай раненька, ды жні дапазенька; Ілля пытае, ці гатова ралля, а Успенне, ці гатова насенне [5, с. 80]. А таксама прыказкі ўхваляюць новы ўраджай: На святога Галляша з новых круп каша [5, с. 80].

У Лельчыцкім раёне Гомельскай вобласці захаваліся звычай на Іллю касіць талакою для дапамогі ўдовам. З гэтай нагоды кажуць: Іванове сено – панове, а Петрове ўжэ не таковае, а Іллінэ – удовіна [5, с. 80].

Неабходна заўважыць, што асобныя беларускія і ўкраінскія прыказкі, звязаныя з прысвяткам Іллі, як і ўзгаданыя раней выслоўі, па лексічным напаміненні вельмі блізкія: Ілля нарабіў гнілля [5, с. 80]; Прыдзе Ілля, нарабіць гнілля [19].

Частка выслоўяў, якія ўзгадваюць Іллю, прапануюць парады паводзін. Так, украінская прыказка забараняе да Іллі капаць і частаваць свежую бульбу: Не шпортай бараболі до Івана, бо буде погана, а шпортай на Гілли (Іллі), то буде тобі й свині [19]. У Беларусі гавораць: Прыдзе Ілля, купацца нельзя (в. Хальч, Веткаўскі раён, Гомельская вобласць) [12].



Народная свядомасць не абышла сваёй увагай восеньскія каляндарныя святы. Многія прыказкі непасрэдна звязаны з важнымі датамі восеньскага цыклу традыцыйнага народнага календара беларусаў і ўкраінцаў.

Напрыканцы верасня адзначаецца Успенне Прасвятой Багародзіцы. Народная назва свята – Першая Прачыстая. У традыцыйным календары ўсходніх славян выяўляецца тры Прачыстыя. Паводле ўкраінскага фальклору, Перша Пречиста жито засівае, другая — поливае, а третя снігом покрывае [19]. *Другая Прачыстая ў Беларусі яшчэ завецца Меншая, або Малая: Прыйшла Меншая Прачыста, канчай сеяць начыста* [5, с. 84].

Увогуле паняцце чысціня, чысты фіксуецца ў многіх беларускіх прыказках, звязаных з Успеннем: Прыйшла Прачыстая – стала поле чыстае; Прачыста – сяўба чыста, а касьба не чыста; Прыйшла Прачыстая – перапечка чыстая [5, с. 84]. Гэта звязана не толькі з удалай рыфмоўкай, але і з тым, што свята прыпадае на заканчэнне ўборкі ўраджаю. Памяншэнне працы па гаспадарцы адлюстравала ўкраінская прыказка: Прыйшла Перша Пречиста – стае дівка речиста [19].

Назіранні над беларускімі і ўкраінскімі прыказкамі і прымаўкамі, звязанымі з календаром, дазваляюць выявіць семантычную разнастайнасць народных выслоўяў. У каляндарна-абрадавым фальклору беларусаў і ўкраінцаў захоўваюцца і маюць значнае пашырэнне і трывалае функцыянаванне прыказкі, прысвечаныя святам і прысвяткам зімовага, веснавога, летняга і восеньскага цыклаў. Звычайна выслоўі прымеркаваны да найбольш важных свят і прысвяткаў народнага календара і ўтрымліваюць узгадкі пра абрады і звычаі, звязаныя з імі, а таксама прапануюць парадны накіт паводзін у гэтую пору года. Лінгвістычны зварот да ўказаных моўных адзінак выяўляе іх структурную разнастайнасць. У большасці выпадкаў прыказкі ўяўляюць сабой рыфмаваныя выслоўі, што спрыяе экспрэсіі і запамінанню. У многіх выразках падкрэслена выдзяляюцца дзве (і больш) частак, якія супастаўляюцца або супрацьпастаўляюцца. Пры гэтым цяжка выявіць колькасную перавагу пэўнай сінтаксічнай мадэлі. Частку памянёных прыказак складаюць складаназалежныя сказы з даданымі ўмовы.

Сустрэкаюцца складаназлучаныя сказы, складаныя бяззлучнікавыя, а таксама складаныя сказы з рознымі відамі сувязі. Асобную, даволі колькасную, групу складаюць прыказкі–простыя сказы. Супастаўляльна-параўнальнае даследаванне беларускіх і ўкраінскіх прыказак, звязаных з традыцыйным народным календаром, паказвае дастатковую блізкасць лексічнага, семантычнага і структурнага зместу моўных адзінак, абумоўленую адзіным паходжаннем беларускай і ўкраінскай лексікі. Пры гэтым падчас самастойнага развіцця і фарміравання беларускі і ўкраінскі каляндарна-абрадавыя слоўнікі набылі спецыфічныя адметнасці.

*Хазанова Екатерина*

## **НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ БЕЛОРУСОВ И УКРАИНЦЕВ В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ**

*В статье исследуются лексико-семантические особенности белорусских и украинских пословиц и поговорок, выявленных на территории белорусско-украинского пограничья и связанных с традиционным народным календарём. Данные изречения приурочены к наиболее важным праздникам и дням Святых и содержат упоминания о связанных с ними традициях и обрядах, а также предлагают модели поведения в конкретную пору года. В исследовании уделяется внимание разнообразию структуры данных языковых единиц, близости их лексического и семантического содержания, обусловленной общими корнями белорусской и украинской лексики, а также специфическим чертам белорусских и украинских календарных паремий.*

*Ключевые слова: Пословица, поговорка, лексика, календарь, традиция, обряд, праздник, день Святого.*

## NATIONAL CALENDAR OF BYELORUSSIANS AND UKRAINIANS IN THE PROVERBS AND SAYINGS

*The article investigates the lexical and semantic features of the Byelorussian and Ukrainian proverbs which are revealed in the territory of the Byelorussian-Ukrainian border zone and connected with a traditional national calendar. These language units are confined to the most important holidays and days of Saints and contain mentions of their traditions and ceremonies and also offer behavior's models in a specific time of the of year. The research focuses on a variety of the structure of the proverbs, to the affinity of their lexical and semantic content, which is caused by the common sources of the Byelorussian and Ukrainian lexicon and also specific features of Byelorussian and Ukrainian calendar's proverbs.*

*Keywords: Proverb, saying, lexicon, calendar, tradition, ceremony, holiday, day of Saints.*

### Крыніцы і літаратура

1. Аксамітаў, А. Прыказкі і прымаўкі: тлумачальны слоўнік беларускіх прыказак і прымавак з архіваў, кафедраў, збораў, рэд., выд XIX і XX стст. / А. Аксамітаў. – Мінск: Бел навука, 2000. – 320 с.
2. Анталогія беларускай народнай прыказкі, прымаўкі і выслоўя / уклад. А. С. Фядосік. – Мінск: Ураджай, 2002. – 208 С.
3. Арват, Н. Н. Аспекты лингвистического изучения пословиц и поговорок / Н. Н. Арват // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы IV Международной научной конференции / Отв. ред. В. И. Коваль. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2005. – С. 79-82.
4. Басава, А. І. Лінгвістычныя і экстралінгвістычныя адрозненні эквівалентных беларускіх і нямецкіх прыказак / А. І. Басава // Славянская фразеология в ареальном,

- историческом и этнокультурном аспектах: Материалы IV Международной научной конференции / Отв. ред. В. И. Коваль. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2005. – С. 85-88.
5. Беларускі народны каляндар / аўтар-ўклад. Алесь Лозка. – Мінск: Польша, 1993. – 117 с.
  6. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы / склад. Ф. Янкоўскі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 491 с.
  7. Воробьева, Л. Б. Календарная обрядность в русских и литовских пословицах и поговорках / Л. Б. Воробьева // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы IV Международной научной конференции / Отв. ред. В. И. Коваль. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2005. – С. 9-12.
  8. Воропай, Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / Олекса Воропай. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958. – 310 с.
  9. Григораш, А. М. Функционирование украинских пословиц и поговорок в русскоязычных публицистических текстах (на материале русскоязычной прессы Украины) / А. М. Григораш // Філологічні студії. Науковий вісник Криворізького національного університету: зб. наук. праць. – Кривий Ріг, 2013. – Вип. 9. / редкол. : Ж.В. Колоїз (відп. ред.), П. І. Білоусенко, В. П. Олексеенко та ін. – С. 502-507.
  10. Ефремова Н. И. Лексико-тематические группы в составе паремий и степень их разнообразия / Н. И. Ефремова // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы IV Международной научной конференции / Отв. ред. В. И. Коваль. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2005. – С. 15-19.
  11. Жывлюшце джерело: краці прыслів'я та прыказкі українського народу. – Донецьк: БАО, 2008. – 447 с.
  12. Картагэка лінгвістычнай лабараторыі кафедры беларускай мовы ўстановы адукацыі «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны» з указаннем лакалізацыі і захаваннем фанетычных і граматычных адметнасцей мясцовага вымаўлення.

13. Коваль, В. И. Славянские паремии в лингвогендерном измерении / В. И. Коваль // “Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах”, V Международная науч. конф. (2007, Гомель). V Международная научная конференция “Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах”, 22-23 октября 2007 г.: [материалы] / редкол.: В. И. Коваль (отв. ред.) [и др.]. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2007. – С. 109-113.
14. Крижко, О. А. Кластерна таксонімія українських паремійних одиниць із зоонімним компонентом семантики / О. А. Крижко // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Серия “Филология. Социальные коммуникации”. – Т. 22 (61). – № 2. – Симферополь, 2009. – С. 147-154.
15. Кузьміч, Л. П. Пра некаторыя прыказкі і прымаўкі Тураўшчыны / Л. П. Кузьміч // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы IV Международной научной конференции / Отв. ред. В. И. Коваль. – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2005. – С. 33-34.
16. Лепешаў, І. Я. Фразеалогія ў творах К Крапівы / І. Я. Лепешаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1976. – 152 с.
17. Маштакова Н. В. Національно-культурна сутність прислів'їв з семантикою прикмет у різнокультурних мовах / Н. В. Маштакова // Система и структура східнослов'янських мов: зб. Наук. пр. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 117-122.
18. Пацаранюк, Ю. М. Паремії в контексті сміхової культури українців / Ю. М. Пацаранюк // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: Філологічні науки. – Випуск 20. – Кам'янець-Подільський: аксіома, 2009. – С. 496-500.
19. Сапіга, В. К. Українські народні свята та звичаї / В. К. Сапіга [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.sviato.in.ua/texts/sapiga>. – Дата доступу: 05.01.2013.

20. Слова і фразеалагізм у літаратурным і дыялектным кантэксте: манаграфія / Г. М. Малажай, В. М. Касцючык, Л. І. Яўдошына і інш. – Брэст, 2004. – 123 с.
21. Украінскія приказкі, прыслів'я і такія іншыя. Зборнікі О. В. Марковича і другіх. Спорудив М. Номіс. – С.-Пецярбург: В друкарнях Тіблена і камп. І. Куліша, 1864. – 340 с.
22. Хазанава, К. Л. Вяселле ў прыказках усходнеславянскіх моў / К. Л. Хазанава // Славянская фразеология в синхронии и диахронии: сб. науч. статей. Вып. 2 / М-во образования РБ, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины / редкол.: В. И. Коваль (отв. ред.) [и др.]. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2014. – С. 211-214.
23. Хазанава, К. Л. Прымаўкі ў сватанні ў мовах усходніх славян / К. Л. Хазанава // Краявіды роднай мовы : зб. мовазнаўч. навук. арт. (памяці прафесара І. Я. Лепшава) / рэдкал.: М. А. Даніловіч (адк. рэд.) [і інш.]. Гродна : ЮрСаПрынт, 2014. – С. 235-241.
24. Янкоўскі, Ф. М. Беларускія народныя прыказкі і прымаўкі / Ф. М. Янкоўскі. – Мінск: Дзяржаўнае выдавецтва БССР, 1957. – 451 с.



*Наукове видання*

Одеські етнографічні читання

# **Етнокультурні процеси українсько-східнороманського порубіжжя**

Верстка – О. І. Карлічук

Фото на обкладинці: традиційне вбрання села Загнітків на  
Кодимщині

Підп. до друку 26.08.2015. Формат 60x84/16.  
Ум.-друк. арк. 19,53. Тираж 200 пр.  
Зам. № 1213.

Видавець і виготовлювач  
Одеський національний університет  
імені І. І. Мечникова  
Свідоцтво ДК № 4215 від 22.11.2011 р.

Україна, 65082, м. Одеса, вул. Єлісаветинська, 12  
Тел.: (048) 723 28 39. E-mail: druk@onu.edu.ua