

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА
ФАКУЛЬТЕТ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ
КАФЕДРА АРХЕОЛОГІЇ ТА ЕТНОЛОГІЇ УКРАЇНИ
УПРАВЛІННЯ КУЛЬТУРИ, НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ, РЕЛІГІЙ
ТА ОХОРОНИ ОБ'ЄКТІВ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ
ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСНОЇ ДЕРЖАВНОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ
ОДЕСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ
НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛКИ КРАСЗНАВЦІВ УКРАЇНИ
АГРО-ЕКОЛОГО-РЕКРЕАЦІЙНИЙ КЛАСТЕР
«ФРУМУШИКА-НОВА»
ТУЛЬЧИНСЬКА ФІЛІЯ СОЮЗУ УКРАЇНЦІВ РУМУНІЇ

Одеські етнографічні читання

***Українське пограниччя:
варіативність традиційної культури***

Одеса-Тутьча
2018

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

Редакційна колегія:

Борисенко В. К., доктор історичних наук,
Вахніна Л. К., кандидат філологічних наук;
Глушко М.С., доктор історичних наук;
Кожолянюк Г. К., доктор історичних наук;
Кушнір В. Г., доктор історичних наук, доцент (науковий редактор);
Микитенко О. О., доктор філологічних наук;
Петрова Н. О., кандидат історичних наук (відповідальний секретар);
Сминтина О. В., доктор історичних наук;
Скрипник Г. А., доктор історичних наук.

«Українське пограниччя: варіативність традиційної культури».
Одеські етнографічні читання : Збірка наукових праць: наукове видання /
Колектив авторів. – Одеса : «Одеський національний університет імені І. І.
Мечникова», 2018. – 358 с.

ISBN 978-617-689-133-8

На сторінках видання розглядаються актуальні проблеми особливостей культури населення пограниччя, міжетнічних взаємин в порубіжних регіонах, історії міграцій, переселень та питання трансформацій в культурі, особливостей традиційної культури, міжетнічних взаємин.

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, 2018

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2018

ЗМІСТ

Бацвін Маріанна

ТРАДИЦІЙНА ВИШИВАНКА ОПІЛЛЯ
НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-х рр. ХХ ст. (НА МАТЕРІАЛАХ
ФОНДІВ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА
«ДАВНІЙ ГАЛИЧ»).....8

Боренько Надія

НАРОДНА КЕРАМІКА ХІХ – ХХ ст.: ФЕНОМЕН ПОГРАНИЧЧЯ
ЯК ВИЯВ СПАДКОЄМНОСТІ ТРАДИЦІЙ.....19

Бірюкова Ірина

ПРОЕКТИ МІЖНАРОДНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПІВПРАЦІ
ОДЕСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ НАУКОВОЇ БІБЛІОТЕКИ НА
ПІДТРИМКУ МІЖДЕРЖАВНОГО ПАРТНЕРСТВА
УКРАЇНИ ТА БІЛОРУСІ.....38

Боряк Олена

УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКИЙ КОРДОН
ЗА ЧАСІВ ЦЕНТРАЛЬНОЇ РАДИ ТА УКРАЇНСЬКОЇ
ДЕРЖАВИ (1917–1918).....42

Васильчук Надія, Рарик Роман

ГАЛИЦЬКИЙ КАРАЇМ ЗАХАРІЙ ІСААК АБРАГАМОВИЧ.....57

Васянович Олександр

СУЧАСНІ НАРОДНІ АСТРОНОМІЧНІ ЗНАННЯ ТА ВІРУВАННЯ
ЖИТЕЛІВ УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ66

Вахніна Лариса

МОТИВ «ДУНАЮ» В НАРОДНИХ БАЛАДАХ: ПОГРАНИЧЧЯ
КУЛЬТУР.....79

Волос Ольга

ПІСЕННИЙ ФОЛЬКЛОР СТЕПОВОГО КРАЮ

У ДОСЛІДЖЕННЯХ НАУКОВЦІВ

МИНУЛОГО І СЬОГОДЕННЯ87

Глушко Михайло

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКІ ЕТНОКУЛЬТУРНІ ЗВ'ЯЗКИ

І ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ПОГРАНИЧЧЯ

У ХХ ст. (НА МАТЕРІАЛАХ НАДСЯННЯ)98

Дуда Наталія

ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ПОБУТОВОЇ

КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ ГАЛИЧИНИ В СУЧАСНУ ЕПОХУ107

Златова Ганна

ІНШОМОВНИЙ ДІАЛОГ СВАТІВ-СТАРОСТІВ

НАПЕРЕДОДНІ ВЕСІЛЛЯ В

БОЛГАРСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ ОБРЯДОВОСТІ.....116

Каран Дмитро

РЕЛІГІЙНИЙ ПРОЗЕЛІТИЗМ НА ПІДЛЯШШІ В КІНЦІ ХІХ

ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ НА ПРИКЛАДІ ПАРАФІЇ РІЗДВА

ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ

с. РОГАЧІ БЕРЕСТЕЙСЬКОГО ПОВІТУ122

Ковальчук Станіслав, Петрова Наталія

УКРАЇНЦІ ЗАХІДНОГО ПОГРАНИЧЧЯ У ПЕРЕСЕЛЕНСЬКИХ

ПРОЦЕСАХ НА ОДЕЩИНУ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ 40-х рр.

ХХ ст. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ

ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ).....131

Кожолянко Георгій

УЯВЛЕННЯ ПРО ДУШУ І СМЕРТЬ В УКРАЇНЦІВ

БУКОВИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ ст.....140

<i>Кожолянюк Олександр</i> СВЯТА ПОКРОВИТЕЛІВ ЗВІРІВ В УКРАЇНЦІВ, МОЛДОВАН І РУМУНІВ БУКОВИНИ	152
<i>Кондратюк Олена</i> МЕХАНІЗМИ ТВОРЕННЯ НОВИХ РОДИННИХ ЗВ'ЯЗКІВ НА УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОМУ ПОЛІССІ	167
<i>Кушнір В'ячеслав</i> ДУНАВЕЦЬКА СІЧ ЯК ЧИННИК КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНОЇ ДОБРУДЖІ.....	183
<i>Маховська Світлана</i> «ПОГРАНИЧНІ» УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО ЧИСТОТУ: ВІД НАРОДНОЇ ГІГІЄНИ ДО НАРОДНОГО СВИТОГЛЯДУ	189
<i>Микитенко Оксана</i> СОЦІОЛІНГВІСТИЧНІ АСПЕКТИ КУЛЬТУРНИХ-МОВНИХ КОНТАКТІВ У ПРАЦЯХ А.Є. СУПРУНА (ДО 90-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)	202
<i>Михальчук Леся, Коновалов Роман</i> ОСОБЛИВОСТІ ЖИТЛОВОГО БУДІВНИЦТВА НАСЕЛЕННЯ ОПІЛЛЯ (НА МАТЕРІАЛАХ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)	217
<i>Мовна Уляна</i> ВОСКОВА СВІЧКА В РОДИННО-ОБРЯДОВОМУ ЖИТТІ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ: ЗНАКОВА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕКСПЕДИЦІЇ 2007 р.)	226
<i>Мушкетик Леся</i> ЛЕКСИЧНІ ЗАПОЗИЧЕННЯ У ФОЛЬКЛОРІ УКРАЇНСЬКО- УГОРСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ	241

Олексюк Ольга, Воробчак Тетяна
СВІТ УЯВЛЕНЬ ТА ВІРУВАНЬ У ВЕДЕННІ СКОТАРСТВА – ЯК
ОСНОВНОЇ ГАЛУЗІ ГОСПОДАРСТВА ОПІЛЛЯ
НАПРИКІНЦІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ.....252

Павлова Алена
БЕЛОРУССКАЯ СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАК ФОН ДЛЯ
ИЗУЧЕНИЯ БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО
ПОГРАНИЧЬЯ261

Пастух Надія
ГЕЙКАННЯ У ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ
УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ271

Петрова Наталія
ТРАДИЦІЙНЕ ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ НИЖНЬОГО
ПОДУНАВ'Я.....280

Поріцька Ольга
ОСОБЛИВОСТІ МІЖЕТНІЧНИХ ВЗАЄМОВПЛИВІВ НА
УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКО-УГОРСЬКОМУ
КУЛЬТУРНИХ ПОГРАНИЧЧЯХ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ
ЕКСПЕДИЦІЙНИХ СПОСТЕРЕЖЕНЬ) 293

Рева Леся
ЕТНОГРАФІЗМ У БИЛИННОМУ ЕПОСІ КИЇВСЬКОГО
ЦИКЛУ 303

Сминтина Олена
ДО ПИТАННЯ ПРО ЗВ'ЯЗОК ЕТНОСУ Й ЛАНДШАФТУ:
АРХЕОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ314

Сохан Леся
РИЗИ СВЯЩЕНИКА ЯК НЕВІД'ЄМНА СКЛАДОВА
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЦЕРКОВНИХ ПРАЗНИКІВ.....320

Сушко Валентина
МЕБЛІ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ.....329

Харчишин Ольга
КОЗАЦЬКА ТЕМА В ПІСЕННИХ
ЕТНОКУЛЬТУРАХ УКРАЇНЦІВ
І ПОЛЯКІВ339

Циганенко Лілія
ГРОМАДСЬКІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ПИТАННЯ
ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ В УМОВАХ
ПРИДУНАЙСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ.....349

**ТРАДИЦІЙНА ВИШИВАНКА ОПІЛЛЯ
НАПРИКІНЦІ XIX – 30-х рр. XX ст.
(НА МАТЕРІАЛАХ ФОНДІВ НАЦІОНАЛЬНОГО
ЗАПОВІДНИКА «ДАВНІЙ ГАЛИЧ»)**

У даній статті висвітлено традиційну сорочку, як основний елемент натільного одягу Опілля наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст. Дослідження процесу виготовлення та оздоблення сорочки, крім історичних та наративних джерел, засновані на польових матеріалах автора, та експозиційних музейних експонатах, які частково зберігаються у фондах Національного заповідника «Давній Галич». Також описано історію формування традиційної вишиванки, та відмінність локальними особливостями і своєрідною самобутністю з-поміж інших етнографічних районів України.

Ключові слова: Опілля, сорочка, крій, вишивка, обряд, регіональна специфіка, локальні особливості.

Опілля є одним з найменш досліджених і вивчених з-поміж усіх історико-етнографічних районів України. З цього приводу вітчизняні науковці зазначають, що «територія Опілля є малодослідженою в етнографічному плані, та не менш насиченою за етнокультурним надбанням у художньо-естетичному оздобленні вишитих сорочок від сусідніх етнорайонів». До Опільського етнографічного масиву Західного (Південно-західного) історико-етнографічного регіону, згідно сучасних адміністративних меж, належить Рогатинський, Галицький, частково Тисменицький, Тлумачький та придністровська смуга Калуського районів Івано-Франківської, Яворівський, частини сусідніх з ним Жовківського, Пустомитівського, і Городоцького, північна частина Старосамбірського, Самбірського, Дрогобицького, Стрийського, Жидачівський та Перемишлянський райони Львівської, та Бережанський, Зборівський, Козівський, Підгаєцький та Монастирський райони Тернопільської областей.

Метою дослідження виступає традиційна жіноча сорочка Опілля наприкінці ХІХ ст. 30-х рр. ХХ ст. Відповідно до мети поставлено завдання – описати крій та вишивку, виокремити локальні відмінності з-поміж інших етнографічних районів України.

Окремих праць, що присвячені проблемі дослідження, немає. Виняток становлять роботи, в яких означена тема віобразена через зріз інших історико-етнографічних регіонів України Я. Головацький, П. Чубинський, Ф. Вовк, та К. Мошинський, Г. Маслово, Г. Стельмах, К Матейко, О.Кульчицька, Р. Захарчук-Чугай). Загалом традиційна сорочка Опілля недостатньо висвітлено в етнографічній літературі. Окремі аспекти проблеми висвітлені в працях О.Косміної, Є. Литвинець, Б. Стасько.

За етнографічним маркером традиційна сорочка Опілля має свою художню своєрідність. Вона характеризується певними способами та техніками декорування. До художніх особливостей традиційної сорочки належать: естетичні властивості матеріалів, народні способи орнаменталії тканин – вишивка, прийоми формоутворення основного компоненту вбрання; крій, пропорції, нашивні прикраси, орнаментальні мотиви та колорит оздоблення, розміщення декору. Ці складові дають змогу простежити динаміку розвитку традиційних художніх прийомів, пов'язаних з конкретними історичними подіями, соціально-економічними перетвореннями в суспільстві, які не могли не позначитись на зміні естетичних уявлень.

Вишита сорочка Опілля характеризується барвистою, різноспектральною гамою кольорів і багатих узорів рослинного орнаменту в поєднанні з геометричним. Функціональність досягала завдяки використанню різноманітних матеріалів, простоті й відпрацьованості конструкцій, форм, багатству видів техніки і композиційних прикрас та оздоблень, єдності конструктивних технологічних та художніх прийомів [34, с. 6].

Опільська сорочка виявляє ознаки переходового типу між покутським на півночі, бойківським на півдні, лемківським на заході та подільським на сході [2, арк.6].

Вона була елементом соціальної диференціації місцевого населення та його станової належності. Соціально-економічні зрушення на початку ХХ ст. вплинули на традиційний одяг у сільській і міській місцевостях. Починають використовувати фабричні тканини крепдешин, на якому вишивали святкові блузки, кольорові нитки в широкому асортименті, для вишивання сорочок та бісер на прикраси, проте вишивка та покрій залишається практично незмінним від архаїчного традиційного, проте поступово в моду входять сукенки [23, с.18].

Статевікова функція одягу пов'язана не тільки з фізіологією людського організму, а й із характером діяльності різних за статтю та віком людей і відповідно їхнім становищем у суспільстві. Заможні люди починають звертати увагу на нові модні тенденції. [27, с.8]

За давньою традицією сорочці притаманний білий колір. Матеріалом для її виготовлення було «зрібне» лляне та конопляне полотно домашнього виготовлення. Вона мала декілька локальних варіантів крою та орнаментатії і відповідала одному або декільком цільовим призначенням [28, с.100]. За варіантами крою була тунікоподібна з плечовими вставками, другий варіант з суцільно кроєним рукавом і на кокетці. У селах Крилос, Темирівці, Пукасівці за варіантами крою опільська сорочка була тунікоподібна з плечовими вставками [14,15,16], другий варіант з суцільно кроєним рукавом і на кокетці зустрічаються у селах Тумир, Кінчаки Галицького району [12, арк.14; 13, арк.4-5].

Тунікоподібну сорочку шили з домотканого полотна, яке складали на плечах так, щоб обидві частини були рівними і на плечах не мали швів. На заломі робили виріз для голови, посередині від вирізу голови розрізали пазуху. Нижче від рукавів по стану пришивали ластки, щоб могли вільно рухатись руки [17]. Чоловічу сорочку залежно від призначення (святкова чи буденна) шили з коміром-стійкою, який оздоблювали простою конопляною чи лляною ниткою (робоча сорочка) [18], та з відкидним вишитим коміром, пазухою, манжетами «дудами» (святкова сорочка). Чоловіки одягали довгі сорочки, які випускали поверх штанів [30, с.243]. Спідні сорочки, які брали під верхній одяг, були пошиті з тонкого полотна або фабричного. Одночасно сорочки, які були

призначені для роботи, шили з грубого полотна [5, арк..1; 6, арк..1; 7, арк..1].

У селах Бабухові, Фрага ПідкаміньРогатинського району, та Вікторів, Мединя, Насташине Галицького району жіночі сорочки були водночас верхнім і натільним одягом. Їх виготовляли додільними суцільними, а також з двох частин верхньої станка і нижньої підточки. Таку сорочку виготовляли з різних матеріалів: верх шили із тонкого вибіленого ліпшої якості полотна, а нижню частину – з грубшого [11, арк.1-2, 12].

На початку ХХ ст. у моду ввійшли короткі сорочки з різноманітними вирізами горловин, а також з комірцями. Подекуди до них уже не доточували підточки, а носили нижню спідницю – гальку з тонкого фабричного ситцю [19, 7, арк.1; 8, арк.1].

Сорочки опільських жінок були переважно уставковими, з невеликим виложистим комірцем, який оздоблювали вишивкою. Уставки розширювали плечову частину сорочки, що давало змогу утворювати довкола горловини збирки [33, с. 46-53].

Станик шили з трьох ширин полотна складених до купи. Довжина сягала до пояса, за бажанням господиня доточувала до нього «підтичку». Ширина станика вгорі і біля пояса повинна була бути однаковою. У ньому робили три врзи: спереду один, доволі довгий, для пазухи, а з боків два на рукави. Горішній рубець станика був весь розрізаний, його наморщували. Обкидали перш за все густо чорними нитками (на святкових сорочках вишивали також невеликий зигзаг), а потім стягували на міцну конопляну нитку. Більший виріз мав так званий «ошийок», його зав'язували шнурочками з тієї самої нитки та викінчували кутасиками з бавовни [36, с. 138].

До станика пришивали рукави з уставками та ласткою (клинцем) під пахою. Рукав складався з трьох частин: вуставки – плечика, сам рукав і дуди (манжети). На ширину рукава брали 45 – 50 см полотна. Довжину рукава міряли від шва по плечу до зап'ястка. Вуставку міряли жіночою п'яддю. Її зазвичай густо вишивали і пришивали до рукава вужчим краєм, а ширшим до станика. Вужчий край наморщували біля горловини разом із стаником. Закінчували рукав дуди, які також вишивали, і стягувались на нитку. Так, крій сорочок Рогатинського району був

із суцільним рукавом. Викроєний суцільний рукав пришивали до верху станика і трохи до боку. Вишивка припадала на ту частину рукава, де в інших сорочках пришита вставка.

Респондент М. Мирон із с. Кліщівна Рогатинського району розповіла, що полотно кроїли по нитці у чотирикутники різної величини. З найбільшого був станок, з інших двох рукави, дві уставки, дві ластки, два манжети, чохла, дуди, оторочки, комір. Найперше вишивали уставки та рукави. Станок розрізували на двоє: перед і спинку. У переді викроювали виріз на шию та пазуху. Пазуху підрублювали рубцем наверх. Рубець шили «вистігом» поза голковим швом, подібним до машинної стебнівки, який дув одночасно і прикрасою. Вишиту уставку прикріплювали до обох частин станка, яка йшла через плече. Вишиті та зшиті рукави пришивали до уставки подвійним вистігом між станком і рукавом вишивали квадратний кусень полотна – «ластку», щоб було зручно піднімати руку. Низ рукава збирали на міцну нитку й викінчували вишитим манжетом, або обшивкою. Горішню частину станка разом із пришитим рукавом збирали на міцну нитку. На голку набирали по дві нитки з полотна, одночасно вирівнюючи (вичіркуючи) зборки голкою, щоб рівно лежали. Трохи нижче збирали їх ще раз, щоб не розходилися [12, с.29].

Сорочка на весілля або на смерть не відрізнялася від святкової ні полотном, ні шиттям, ні вишивкою. Однак ця сорочка повинна бути не вживана, а лише з голки. Котра жінка не мала б для себе, газди, дітей по одній сорочці на випадок смерті, то її за газдиню не вважали [24, с.2].

За свідченнями Рій Марини Дмитрівни село Фрага Рогатинського району розповіла, що обрядова сорочка була додільною. Так, весільна сорочка не розділялась поперечним швом. Вважали, що це було поганим знаком. Такі ж сорочки готували і на смерть [8, арк.2].

Наречена вишивала сорочку сама собі та своєму нареченому [25, с. 2]. У с. Дем'янів Галицького району перед Першою світовою війною сорочки шили з фабричного полотна. Вони на пазусі мали широкий взор в ромби (дзвунки). Сорочка була вишита різнокольоровими нитками, серед яких домінуючими були червоний і чорний. На ній був вишитий узір на відложному комірі

та манжетах-дудах [21]. У 1920-х рр. у с. Витань Калушського району чоловічі сорочки були тунікоподібного крою, зроблені зі лляного доморобного тонкого полотна. У них вишитою гладюстебнівкою вибіленою лляною ниткою була тільки горловина та манжет [20]. Весільна сорочка мала, як пишну так і скромну вишивку [22].

Оберегову функцію виконувала сорочка, що одягалась на тіло людини. Їй приписували лікувальну силу. Вона була обов'язковим елементом убрання в багатьох обрядах. Материнською сорочкою обгортали немовля, дівчина вишивала собі її в придане, також з допомогою матері на весілля, з нею пов'язані не тільки сімейні, а й інтимні обряди, також громадські традиції.

Кожна дівчина змалечку переймала від своєї матері, бабусі досвід вишивання, вишивкою прикрашали одяг, інтер'єрно-побутові речі. Якщо дівчина не вміла вишивати складну вишивку, то в селах святкові речі вишивали майстрині-вишивальниці [12].

На Опіллі побутувала вікова градація одягу. Одяг молодих дівчат та жінок відрізнявся від одягу старших жінок. Молодим дівчатам і молодицям старали найкращі, найтонші тканини, сорочки шили з найтоншого лляного полотна, вишивали його рослинним орнаментом різнокольоровими нитками .

Оздоблення виділяло окремі деталі та компоненти вбрання. Для цього використовувались тасьма, нитки, оксамит, гаптовані мережива, шнурки, стончки (стрічки), китички. Різними нитками (конопляними біленими, рідше лляними, шовковими) вишивали окремі компоненти сорочки. Декорували також горловини й рукави сорочок та інших елементів одягу. Для цього використовували різні прийоми [35, с.193].

Для Опілля також характерне рясування, як оформлення полотняного одягу дрібними поперечними та поздовжніми зборами. Таким декором зазвичай прикрашали рукави і переди жіночих сорочок [35, с. 192].

Вишивка як основний традиційний компонент в оздобленні та прикрашенні одягу в повсякденному житті відігравала велике значення. Саме вона вносила локальні особливості, які були характерні і для численних технік вишивки, які здавна поширені на Опіллі.

Сорочку у досліджуваному етнографічному масиві зазвичай оздоблювали техніками хрестик, низинка, гафтування (гаптування), поверхниця (верховинка), стебнівка, мережання. В основному вишивали самопрядними лляними нитками, заплоччю, шовком, бісером, лелітками, муліне, ДМС. Святкову сорочку на Опіллі найбільше прикрашали такою технікою вишивання, як хрестик. Вишивка хрестиком поєднувала ритм рисунка з чіткістю виконання. Хрестик стелили нитками різного кольору, найпоширенішими з яких були червоний, чорний, зелений, гірчичний, оранжевий, фіолетовий. Менш поширеною на Опіллі була техніка настилування. Нею користувались, коли робили паралельні стібки, розділені однією ниткою. Оскільки вишивальна нитка була товщою від нитки полотна, виникав опуклий рельєфний узор. Також горловини сорочок гаптували білими лляними нитками (білло) або сірими конопляними [31, с. 66-70; 29; 37, с.123-127].

У кожному населеному пункті були локальні своєрідні мотиви вишивки. Саме тому опільська вишивка за своєю орнаментикою є дуже різноманітна. Вона характеризується особливим багатством вишивальних технік, логічністю розміщення орнаменту. Зазвичай у жіночих сорочках вишивкою оздоблювали обшивки, пазухи, дуди, вставки або рукави, у чоловічих – коміри (обшивки), дуди, пазухи [37, с. 43-46]. Розміщення вишивок на рукавах жіночих сорочок залежало від крою. Саме у селах Темерівці, Пукасівці, Мединя Галицького району на Опіллі широко побутувала тунікоподібна жіноча сорочка, яка мала свою композиційну побудову. Оздоблення сорочки залежало від її призначення. У святкових жіночих сорочках цілий рукав був прикрашений вишивкою, у буденній – обшивка в дудах, рідше вставках з вузьким орнаментом [3, арк.2; 4, арк.2].

Характерною особливістю вишивки сорочок на Опіллі є її геометричний орнамент з простими мотивами і складними фігурними елементами. В основі складних геометричних фігур зображені ромби, півромби, трикутники, квадрати, зубці, хрести [35, с. 192].

Кожна вишивка вносила індивідуальність в орнаментально-композиційне рішення, свою манеру у виробленні традиційних прийомів вишивання окремих частин як рукавів, так і обшивок, дуд,

пазух [37, с. 153-157]. На вставках узори мали геометричну форму – трикутники, ромбики, зірочки, гачки, ламані лінії, які заповнювали всю площину орнаменту [32, с. 32-33]. На рукавах переважав рослинний орнамент у вигляді прямих, хвилястих гілок із букетами квітів, листочків, пуп'янків та у вигляді розгалуженої гілки із симетрично розміщеними галузками винограду. У більшості сіл оздоблювали сорочки різнокольоровою вишивкою. У цих вишивках переважали яскраві кольори: червоний, рожевий, голубий, лілово-фіолетовий, зелений. У жителів Опілля також цінувалися важкі темні кольори – чорний, вишневий, синій, зелений [12, с. 29].

Отже, традиційна сорочка посідала важливе місце у повсякденній життєдіяльності населення Опілляського етнографічного району. Як і в інших етнографічних масивах, її призначення майже не відрізнялось. Виняток становили конструктивні елементи, які на Опіллі мали відповідну локальну специфіку. Загальну композиційну рівновагу здійснював орнамент, який логічно узгоджував усі елементи композиції оздоблення та декорування.

Джерела та література

1. Головацький Я. «О костюмах» (про народний одяг Галичини, Угрії, Буковини) – чорнові матеріали до статті. др. пол. XIX ст. Львівська національна наукова бібліотека ім. В.Стефаника. Відділ рукописів. – 31 арк.
2. Коллеса Ф. З минулого української етнографії». Львівська національна наукова бібліотека ім. В.Стефаника. Відділ рукописів. – стаття– 8 арк.
3. Свідчення Васильчук Стефанії Іванівни 1931 р.н. Освіта 4 класи української школи. Працювала в колгоспі. Проживає за адресою вул. Ковпака, 6. с. Темерівці Галицький район. Записано Бацвін М.Я., Зіньковським Т.М., у с. Темерівці Галицького району Івано-Франківської області. 4 липня 2011р. – 2 арк.
4. Свідчення Бабак Ольги Юріївни 1924р.н. Освіта 4 класи української школи. Працювала на фермі в колгоспі. Проживає за адресою вул. Шкільна, 27 с. Пукасівці. Записано Бацвін М.Я, та

- Зіньковським Т.М. у с. Пукасівці Галицького району Івано-Франківської області. 6 липня 2011р.
5. Свідчення Атаманчук Степанії Петрівни 1936р.н. Освіта: чотири класи української школи. Працювала в колгоспі. Проживає за адресою вул. Лесі Українки, 1. с. Пукасівці. Записано Бацвін М.Я. Зіньковським Т.М. у с. Пукасівці Галицького району Івано-Франківської області. 6 липня 2011р. – 2 арк.
 6. Свідчення Саприки Віри Петрівни 1938 р.н. Закінчила десятикласну школу в с. Комарові. Працювала в колгоспі обліковцем. Проживає за адресою вул. Федика, 9 с. Вікторів. Записано Бацвін М.Я. Зіньковським Т.М. в с. Вікторів Галицького району Івано-Франківської області. 16 липня 2011р – 2 арк.
 7. Свідчення Гензи Ганни Василівни, 1920 р.н. Закінчила чотири класи польської школи в с. Яблунів. Працювала заготовачем у колгоспі. Проживає за адресою вул. В.Стефаніка, 53 в, с. Яблунів. Записано Бацвін М.Я., Зіньковським Т.М. Олексюк О.Ф., в, с. Яблунів Галицького району Івано-Франківської області. 4 серпня 2011р. – 3 арк.
 8. Свідчення Рій Марини Дмитрівни 1921 р.н. Освіта: 4 класи польської школи. Працювала в колгоспі. Проживає за адресою: вул. Незалежності, 21, Записано Бацвін М.Я., Зіньковським Т.М. в с. Явче Рогатинського району Івано-Франківської області. 16 серпня 2011р. – 1 арк.
 9. Свідчення Ворох Марії Семенівни 1941 р.н. Освіта: середня спеціальна, бухгалтер сільського господарства. Працювала в колгоспі. Проживає за адресою: вул. Шевченка, 144, с. Кінчаки. Записано Бацвін М.Я., Зіньковським Т.М. в, с. Кінчаки Галицького району Івано-Франківської області. 29 серпня 2011р. – 3 арк.
 10. Свідчення Гриців Марії Миколаївни, 1945 р.н. Освіта інженер-економіст. Працювала та проживала у м. Львові. Проживає за адресою: вул. Є. Коновальця, 4, с. Бабухів Записано Бацвін М.Я., Зіньковським Т.М. в с. Бабухів Рогатинського району Івано-Франківської області. 16 серпня 2011р. – 2 арк.
 11. Звіт про етнографічну експедицію по селах Опілля, яка діяла

- протягом липня – вересня 1997 р. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: «Народний одяг Опілля» - Козелківська Т.М. Керівник етнографічної експедиції Клюба Я.М. Зошит. С.24 – 43.
12. 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 – 154 с.
 13. Опільська вишивка та ноша. Каталог. Відділ фондів. Музей архітектури та побуту Прикарпаття, 2006 р. – 21 с.
 14. Інвентарні номери по книзі надходження, дерево-метал, та тканина-шкіра. Інвентарний номер КН-1941 ТШ-169 – жіноча сорочка із с. Крилос Галицького району)
 15. Інвентарний номер КН-1960 ТШ-182 – жіноча сорочка із с. Крилос Галицького району
 16. Інвентарний номер КН-1961 ТШ-183 – жіноча сорочка із с. Крилос Галицького району
 17. Інвентарний номер КН-116 ТШ-37 – чоловіча сорочка з с. Комарів Галицького району
 18. Районний музей «Берегиня» м. Бурштин інвентарні номери по книзі надходження. Інвентарний номер КН-521 – чоловіча сорочка с. Цвітова Калуського району
 19. Інвентарний номер КН-506 – чоловіча сорочка с. Заланів Рогатинського району
 20. Інвентарний номер КН-14 – чоловіча сорочка с. Витань Рогатинського району
 21. Інвентарний номер КН- 228 чоловіча сорочка с. Дем'янів Галицького району
 22. Інвентарний номер КН-11 – весільна сорочка с. Витань Рогатинського району
 23. Моді. Щоденна суконка // Нова хата. – Львів. – 1928. – Ч. 2. – С. 18.
 24. У справі народної ноші // Нова хата Львів. – 1933. – Ч.1. – С. 2 – 3.

25. Чапельська М. Вечори народної ноші / М. Чапельська // Нова хата. – Львів. – 1936. – Ч.23. – С. 2.
26. Чапельська М. У справі народної ноші / М. Чапельська // Нова хата. – 1927. – Ч. 1. – С. 7.
27. Що є тепер модне? // Нова хата. – Львів. – 1927. – Ч. 9. – С. 8.
28. Білецька В. Українські сорочки, їх типи, еволюція і орнаментация // Матеріали до етнології та антропології. Львів, 1929. Т. 21—22, ч. 1.
29. Древняя одежда народов Восточной Европы: (Материалы к историко-этнографическому атласу) АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука. 1986. – 272 с.
30. Етнографія України: навч. посібн. / за ред. С. Макарчука. – 2-е вид., перероб. і доп. – Львів: Світ, 2004. – 520 с.
31. Захарчук-Чугай Р. Українська народна вишивка: Західні області України / Р. Захарчук-Чугай. – К.: Наукова думка, 1998. – 192с.
32. Кульчицька О.Л. Народний одяг західних областей УРСР. / О. Кульчицька. – К., 1959. – 15 с., 74 арк. іл. Таблиця 32 – 33(одяг сорочка, та зразки вишивок).
33. Косміна О. Традиційне вбрання Українців / О. Косміна. – К., «Балтія-Друк», 2008. – 160 с. С.46-53.
34. Ніколаєва Т. Історія українського костюма / Т. Ніколаєва. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
35. Олексюк О. Опільська вишивка // Збереження та використання культурної спадщини України: проблеми та перспективи. – Галич, 2004. – С. 191 – 194.
36. Опілля. Дослідження етнографічного загону постійно діючої науково-дослідної експедиції Національний заповідник «Давній Галич». – Галич, 2010. – 204 с.
37. Семчук Л. Орнаментально-технологічний потенціал швів у народній вишивці / Л.Семчук // Народознавчі Зошити. – 2004. – № 1-2. – С.123-127.
38. Стельмашук Г., Білан М. Український стрій / М. Білан, Г. Стельмашук. – Львів: «Фенікс», 2000. – 210 с.
39. Moszyński K. Kultura ludowa słowian / K. Moszyński. – Kraków: PAU, 1929. – Cz. I. Kultura materjalna. – IX, 710 s.

Batevin Marianna

**TRADITIONAL SHIRT of OPYLLIYA in the end XIX -
30th XX of century (ON MATERIALS OF FUNDS
NATIONAL RESERVE "OLD HALYCH")**

A traditional shirt is reflected in this article, as a basic element of the worn next to the skin clothing of Opylliya in the end XIX-30th XX of century of Research of process of making and finishing of shirt, except historical and sources, based on the field materials of author, and display museum pieces that is partly kept in the funds of National reserve "Old Halych". History of forming of traditional Ukrainian, and difference, is also described by local features and original originality among other ethnographic districts of Ukraine.

Key words: *Opylliya, a shirt, cutting out, embroidery, ceremony, regional specific.*

УДК 738.3.011.2(477)“15/19”

Боренько Надія

**НАРОДНА КЕРАМІКА ХІХ – ХХ СТ.: ФЕНОМЕН
ПОГРАНИЧЧЯ ЯК ВИЯВ СПАДКОЄМНОСТІ ТРАДИЦІЙ**

В статті розглядається традиційна народна кераміка ХІХ – ХХ ст. Пруто-Дністровського межиріччя та суміжних територій. Основна увага скерована на ареал українсько-румунсько-молдовського пограниччя. Наявні артефакти доказують, що гончарні вироби народних майстрів тут мають багато спільних технологічних рис та етнографічно-мистецьких ознак. Це пояснюється багатовіковими історичними обставинами та міграційними процесами і культурними взаємовпливами. Базовим матеріалом статті є збірка музейних предметів гончарства з Львівського скансену, а також з етнографічних музеїв просто неба Чернівців (Україна), Сучави (Румунія) та Бельців (Молдова).

Ключові слова: *пограниччя, ареал, традиція, спадкоємність, міграція, взаємовпливи, гончарні вироби.*

Українсько-румунсько-молдовське пограниччя, особливо в межах Пруто-Дністровського межиріччя та суміжних територій – це єдиний культурний ареал із збереженими історико-етнографічними і мистецькими традиціями унікальної народної кераміки. Наявні артефакти доказують, що гончарні вироби XIX – XX ст. тут мають спільні риси, властиві як для традиційної мальованої кераміки, теракоти з монохромним декором, так і для чорно-димлених гончарних виробів із своєрідною технологією випалу. В історіографії питання заслуговують на увагу праці вітчизняних дослідників С. Макарчука, Г. Кожолянка, Г. Кушніра, К. Матейко, Ю. Лашука, Г. Івашків, О. Кошового, О. Слободяна, О. Клименко, Р. Мотиль, Р. Шмагала, В. Бордіян та ін. Як відзначають науковці, в карпатських горах, що були природним місцем зіткнень і взаємозв'язків двох великих етнокультурних масивів – середньо-європейського та східно-європейського, при постійній відчутній участі етнічних впливів півдня Європи саме вироби кераміки дають можливість найбільш повно простежити процеси етногенезу [9, с. 767]. На українській (північній) Буковині та на території Молдови на лівому березі Прута гончарство вважається одним з найстародавніших ремесел [8, с. 8]. На межі XIX – XX ст. тут зафіксовано найбільшу кількість осередків із найвищим кількісним складом гончарів та найширший асортимент і найкращі мистецькі якості виробів. В силу багатвікових історичних обставин традиційна народна кераміка Буковини виявляє значну спадкоємність і спільність з гончарними виробами Румунії та Молдови, особливо на стику територій цих держав за сучасним поділом, що неодноразово підкреслювали дослідники: «Гончарні вироби Буковини мають спільні риси з керамікою Прикарпаття, Поділля, а також Молдови, Румунії та Угорщини» [16, с. 142].

Розглянемо спільні технологічні риси та етнографічно-мистецькі ознаки найрозповсюдженіших видових форм народної кераміки XIX – XX ст. на прикладі колекції предметів гончарства з Львівського скансену, а також з етнографічних музеїв просто неба Чернівців (Україна), Сучави (Румунія) та Бельців (Молдова). Процес формування керамічної, в т. ч. й кустарно-гончарної промисловості на цих територіях проходив в тісному взаємозв'язку, і культурно-міграційні процеси на тлі історичних

реалій тут відігравали неабияку роль. Гончарі базувались на засадах, притаманних народному мистецтву як у місцевому, так і в загально-європейському контексті. Численними предметами, що присутні в ансамблі народного житла вищеназваного пограниччя і виділяються своєю кількістю і впізнаваністю в музейних колекціях, є гончарні вироби карпатської групи, яким присвячено чимало наукових розвідок. Як відзначає Г. Івашків, характеризуючи особливості мальованої кераміки з м. Косів, історіографію питання варто почати з того часу, коли роботи тутешніх майстрів демонстрували на регіональних та міжнародних виставках, а відтак ці предмети формували музейні та приватні колекції. Відтоді ними зацікавилися українські, австрійські, польські, російські, румунські етнографи, мандрівники і шанувальники мистецтва [13, с. 5]. Аналіз особливостей цієї унікальної кераміки започаткував у 1870-х рр. Л. Вербицький, впродовж ХХ ст. її в більшій чи меншій мірі послідовно досліджували українець І. Окуневський, австрієць М. Габерляндт, польські етнографи Т. Северин, А. Фішер, В. Шрайберувна, Я. Фальковський, Р. Райнфус, румунський народознавець Б. Слетіняну, українські етнологи, архітектори, мистецтвознавці В. Шухевич, В. Щербаківський, В. Січинський, В. Свенціцька, К. Матейко, І. Гургула, Ю. Лащук, Г. Івашків, А. Колупаєва та ін. На особливості стилю покутського осередку Пістинь, як особливої форми мистецького колористичного оздоблення виробів, особливу увагу звертали Ю. Лащук та О. Слободян. Вони також торкалися існування третього напряму в декоруванні подібних гончарних виробів, проте з більшим нахилом до схематичності та геометризації орнаменту в с. Кути (Старі Кути). Однозначною позицією практично всіх дослідників є підкреслення українського походження цієї технології та декору, і водночас признання взаємовпливів та запозичень, зумовлених як внутрішніми, так і зовнішніми чинниками. Зокрема, В. Шрайберувна в зв'язку з тенденцією польських дослідників зараховувати здобутки карпатських гончарів до польської народності, керуючись їхнім греко-католицьким віросповіданням, писала: «Ceramika pokucka, mým zdaniem, to raczej jako styl regionalny jest ruska, niemniej jednak znakomicie łączy ona w swym wyrazie artystycznym domieszke polskości, przez którą nic styl ten nie

трасі» [27, с. 15]. Відомий керамолог Ю. Лащук вважав, що визначні осередки гончарства на Покутті є беззаперечно оригінальними школами європейського континенту: «Характеризуючи історико-соціальне і особливо економічно-господарче становище селянства Покуття і Гуцульщини XIX століття, нагадаю, що після першого поділу Королівства Польського 1772 року ця територія опинилася в складі Австрійської держави, яка від 1867 року прийняла найменування Австро-Угорської імперії. На перші роки XIX ст. припали Наполеонівські війни, що завершилися Віденським конгресом 1815 року. Після цих подій наступив період економічного піднесення, позначений зростанням промисловості, гірництва, пожвавленням торгівлі. А все це зумовило також здешевлення свинцю – основної і досить коштовної сировини, необхідної для продукції технічно та художньо якісних керамічних виробів, створюваних раніше лише міськими, а від XIX століття – навіть сільськими гончарями, які, наприклад, у Коломиї та Косові об'єднувалися у окремі цехи. І коли врахувати, що заводська керамічна індустрія в країнах Центральної Європи тоді щойно розбудовувалася, а її вироби були досить дорогими, то потреби місцевих ринків загалом задовольняли вироби гончарів та особливо кахлярів, зокрема в такій її частині, якою була Галичина й Буковина» [12, с. 99-100]. Одним із найяскравіших виявів декору кераміки, дотичної до території Пруто-Дністровського межиріччя, є поліхромне підполивне малювання на білому тлі. За технологією, колоритом та формою цих гончарних виробів також видно зв'язок мистецтва Східних Карпат та Підгір'я з Поділлям. Ю. Лащук відносив таку кераміку за переважанням білого тла і відповідним добром кольорів, тематики та форм посуду до окресленої ним західно-подільської зони гончарства, що охоплює південні райони Тернопільщини та Хмельниччини, а також Чернівецької та Івано-Франківської областей [11, с. 8]. Побілкове тло характеризує й осередки Східного (Смотрич) і Північного Поділля (Бар), а також відомий центр гончарства в м. Сокаль на Львівщині. Тут створені самобутні твори народної кераміки, які вражають досконалістю композиції та колористики, вмінням застосувати саме ті образи та сюжети, які органічно поєднуються з пластикою і формотворчими характеристиками виробу. Очевидно, саме тому карпатська

продукція, як найвідоміша, була масовою в інтер'єрі буковинського житла. Подібні вироби тут здавна називали «кутськими», оскільки на межі між Покуттям і Буковиною знаходився осередок керамічного виробництва на Косівщині – Кути (Старі Кути), широко відомий також в Молдові і Румунії, в якому ще на початку ХХ століття працювали понад 63 майстри [23, с. 150]. Зокрема, пістинські гончарі навіть свій повсякденний посуд найчастіше збували в Кутах, звідки ці вироби розходились по всьому пограниччю і далі, адже відомо, що Косів, Кути, Пістинь працювали на експорт, передовсім у Румунію: «Кути славивсь як центр торгівлі. Тут до 1939 року тричі на рік відбувалися великі ярмарки, на яких продавалися вироби косівських і пістинських гончарів, а відтак вивозилися до Румунії, Австрії та Польщі, це в свою чергу сприяло розвитку гончарного ремесла. Чимало робіт з тих часів можна побачити в музеях Румунії як вироби з «де-Кутів» [23, с. 151]. Як згадував Ю. Лащук, відомий румунський народознавець Б. Слетіняну у першому виданні своєї праці 1938 р., хоч і не використовував ще визначення «де Кутті», проте висловлював твердження, що вироби майстрів Пістиня почали широко завозити на Південну Буковину після 1860 р. [12, с. 61]. Пізніше Б. Слетіняну, в свою чергу, припускав, що занести техніку зрізування побілкованої площини шпателем, тобто риткування, могли вірменські майстри, які переселилися із Сучави до Галичини у ХУІІІ ст. [26, с. 23]. Із встановленням польсько-румунського кордону на річці Черемош збут декорованого посуду з Пістиня через Кути на Буковину припинився [12, с. 60]. Серед продуктиваних пістинськими гончарами виробів значним попитом користувалися миски з фляндровано-ріжкованим орнаментом: «Треба зазначити, що цей стиль, творча система були зрозумілі і рідні емоційному світові селян Покуття, Буковини, Бойківського підгір'я та, напевно, й широким масам усіх народів» [12, с. 103]. Фляндрування – це оригінальний спосіб декорування, при якому на рідку обливку посудини при її рівномірному обертанні ріжком наносять краплі кольорової фарби чи ангоби та періодично розтягують їх дротиком або шпилькою. Про унікальність пістинського мистецького стилю написано багато: «Мова пістинських розписів своєрідна: площинність і гротескність фігур,

умовність і спрощеність другорядного, лаконічність ліній і виразність плям – усе те, що характерне для народного примітиву, що єднає візуальний фольклор з первістками нашої архаїчної спадщини» [24, с. 5]. Відомий дослідник кераміки Пістиня О. Слободян підкреслює: «Мистецтво пістинських гончарів, позначене високою майстерністю, глибоким і самобутнім сприйняттям світу, що знайшло своє вираження в декоративних розписах виробів у кінці ХУІІІ – першій половині ХХ ст., належало до провідних осередків народного мистецтва Європи. В архітектоніці продукованого тут посуду помітні відголоси античних і візантійських джерел, трапляються варіанти форм епохи Галицько-Волинського князівства» [23, с. 9]. Можливо, й тому кераміку, що була наслідуванням пістинських (в основному) і косівських зразків, виробляли на фабриках Румунії, Угорщини і Польщі. Подібні експонати і зараз в значній кількості можна побачити в музеях Румунії, зокрема, в Музеї Буковинського Села в м. Сучава [18, с. 15, 31, 39, 43]. І автентичні вироби Косова, Пістиня та Кут (рідше), що в значній кількості заповнили ринок Румунії, і відповідно вже виготовлені там в ХХ ст. практично аналогічні зразки потрапляли в місцеві музейні збірки і створювали всі можливості для культурних взаємовпливів і запозичень. Не менше бачимо їх в експозиції Чернівецького обласного музею народної архітектури і побуту [18, с. 92, 105, 107, 117]. Дослідників впродовж всього ХХ ст. неодноразово цікавило питання етимології керамічних сюжетів, особливо стосовно мальованих кахлів. В. Свенціцька вважала, що характер декору найвідомішого косівського гончаря другої половини ХІХ ст. Олекси Бахматюка розширив межі традиційного орнаментального розпису, виявивши зв'язки з народним малярством, гравюрою, картиною, скульптурою [21, с. 232]. Цю думку поділяла К. Матейко. Вона теж зауважувала, що сюжети на кахлях є типовими і для картин кінця ХІХ ст., і для народної гравюри та скульптури, більше того – такі зображення виступають і на керамічних виробках польських, румунських, молдавських, словацьких та російських майстрів [14, с. 78]. Наприклад, розповсюджений мотив «вазону», який теж в оригінальній інтерпретації зустрічається на румунській гончарній продукції 1960-70-х рр., особливо це властиво для Костантіна

Колібаби [8, с. 24], характерний і для світової орнаментики, це один з основних декоративних мотивів народного мистецтва, і не тільки українського, але й багатьох інших етносів. Його батьківщиною вважають Ассирію, а розповсюдження на території України пов'язують із впливами епохи Відродження [19, с. 66-70]. За М. Селівачовим, основний його елемент – білатеральне зображення рослини, а прототип – міфологічні образи Дерева життя, або Світового дерева, що підтверджують варіанти «вазону», де сам вазон (посудина) відсутній [22, с. 282]. Вже у XVI с. він з'являється в декорі кераміки багатьох гончарних центрів Європи [7, с. 264]. Як зазначає Г. Івашків, своєрідність глиняних виробів з України, декорованих мотивами «вазона», очевидна в їх зіставленні з аналогічними композиціями на виробих майстрів з Білорусі, Польщі, Угорщини, Румунії [7, с. 72-73]. Поширеним сюжетом в Пістині середини та другої половини XIX ст. були також військові вершники, яких знаходимо на мисках і кахлях цілої мистецької родини Зондюків та їх послідовників [23, с. 101]. Антропоморфні постаті були непоодинокими у творчості Костантіна Колібаби [8, с. 26], а Марцел Колібаба, натомість, любувався у зооморфних зображеннях [8, с. 31]. На початку XX ст. стиль багатоярусного орнаментального оздоблення виробів, який історично склався і став традиційним у Пістині, повністю перейняли деякі косівчани – Василь Совіздранюк, Марія Тим'як, Катерина Волощук, а потім й кутські гончарі-переселенці з родини Тимчуків та Волощуків [23, с. 90]. Кераміка під назвою «типу Кути», «де Кути», «де Кутті» виготовляється, починаючи з середини XX ст., в румунському осередку Редеуць. Це прикордонне буковинське містечко (українська назва Радівці) славилася своїми гончарними виробами вже в період Австро-Угорської імперії. З другої половини XIX ст. до першої половини XX ст. тут працювало понад 40 гончарів [8, с. 12]. Місцеві майстри і зараз використовують техніку фляндрування (не надто традиційну для Буковини, а радше властиву для покутсько-подільської групи кераміки), дотримуючись водночас класичного добору кольорів: коричневий, зелений, жовтий на біло-жовтавому тлі. Ю. Лашук зазначав, що і для румунських, і для українських гончарів ця технологія і колористика є органічною, оскільки «таке твердження пояснюється деякою схожістю,

особливо в технологічно-виробничому процесі, з пізньо-візантійською керамікою, яка на просторах Румунії припинила своє існування ще в XV столітті. Її пам'ятки сягнули і Сучави» [12, с. 61]. Орнамент виробів редуцьких майстрів «представлений цілими картинами або сценами з повсякденного життя, в сюжетах, в яких присутні геометричні, фітоморфні, зооморфні та антропоморфні мотиви» [8, с. 12]. Поза тим Ю. Лашук зауважував: «Однак і Флоріян Колібаба, і його однофамільці Константін та Марцель, якщо й імітували декоративні мотиви, то іконографія пістинсько-покутського малювання залишилася поза їхньою свідомістю і навиками» [12, с. 139]. В зв'язку з цим слід згадати про час, коли творили згадані редуцькі майстри: очевидно, що в другій половині XX ст. мови не було про хрещаті мотиви чи, тим більше, іконографічні сюжети.

В Сучавському повіті в місцевостях Марджіне, Долгешть та Пелтиноаса виготовляли й чорно-димлену кераміку [8, с. 11], яка теж відзначалася значною подібністю з українською і молдовською. Лінійні та зигзагоподібні узорі кераміки Чернівеччини і Румунії ідентичні, хоча на деяких румунських димлених посудинах трапляється використання простих рослинних мотивів, що в українському гончарстві зустрічається значно рідше [17, с. 181]. Цей спосіб випалювання технікою відновного вогню відомий на землях України з часів Трипілля. Предмети посуду за такою технологією декорування і випалу зустрічаємо в Польщі, Білорусі, Росії, Молдові, Угорщині, Чехії, Словаччині, Болгарії, Румунії та ін., і вони виявляють значну подібність із подібним керамічним комплексом всієї України. Чорно-сіра кераміка зустрічається також у мистецтві різних континентів: в Америці (Мексика, Аргентина, Бразилія, Перу), Африці (Камерун, Кенія, Єгипет), Азії (Індія) [17, с. 178]. На українській Буковині зараз єдиним і досі частково дієвим центром є Коболчин, який знаходиться на межі з Молдовою і де майстри по обидва боки сучасного кордону здавна славились аналогічною керамікою. Можна прослідкувати певний зв'язок між конфігурацією димленого начиння Буковини та стрімким силуетом молдовських і румунських виробів, покати плічка яких плавним вигином переходять у стінки посуду. Плічка і вінця молдовських чорно-

сірих глиняних виробів прикрашали заглибленим декором: відбитками нігтя, палички, штампика чи коліщатка [17, с. 181]. На Чернівеччині чорний посуд раніше виготовляли в Бережонці, Хотині та Малинцях, а також в незначних кількостях у Садгорі, та все-таки найбільше в Коболчині. Чорно-димлений посуд потрапляв на територію Буковини і з Кут: «Саме Кути славились як основний центр збуту, а враховуючи, що у першій пол. XIX ст. робили переважно чорно-сірий посуд, стає очевидним факт розповсюдження цієї групи кераміки по всьому регіону» [17, с. 166]. В буковинській кераміці є певні відмінні риси як у використанні декоративних засобів, так і в особливостях випалу, що виявляється у різному відтінку кольору черепка та у лощених мотивах або відсутності лощення взагалі. Майстри Коболчина виконували спіралеподібні тонкі смужки зубчастим коліщатком всередині ужиткового посуду, найчастіше це були макітри. Цей вид орнаментування в межах України характерний тільки для Буковини. Подібний спосіб декорування відзначає також молдовський дослідник І. Хинку [25, с. 68]. Як зауважувала на початку 1990-х рр. В. Бордіян, «особливої уваги заслуговує вивчення виробництва чорно-лощеної кераміки, у формі і орнаменталії якої знайшли своє відображення давні гончарні традиції. Так, наприклад, деякі вироби коболчинських кераміків по формі нагадують вироби давньоруської кераміки X – XII ст.» [3, с. 287]. Вже тоді В. Бордіян звертала увагу на проблеми молдовсько-українського пограниччя, підсилювані радянською владою, на прикладі с. Коболчин: «Деякі молдавські дослідники вважають с. Коболчин одним з пунктів досить розгалуженої мережі по виготовленню молдавської чорної кераміки. Вони приділяють Коболчину велику увагу. На початку 80-х років, по домовленості з гончарями, в Молдову вивозили досить великі партії кераміки. Молдавські кінематографісти зняли фільм про коболчинських гончарів. На жаль, ми не можемо похвалитися подібною увагою. Більше того, в 1982 році власті Сокирянського району знайшли спосіб покарання гончарів за їх співробітництво з Молдовою, заборонивши користуватись місцевими глиняними кар'єрами [...], місцевих гончарів неодноразово карали за спроби реалізувати свої вироби на ринку» [3, с. 288]. Значно більшу можливість для

гончарів Коболчина проявити свої можливості в Молдові зафіксовано й нами у експедиційній роботі 1980-х рр. Зокрема, один з найвідоміших майстрів І. Мазур ділився тоді з музейниками своїм педагогічним досвідом у школах на території Молдови, де він викладав дітям основи гончарювання, а також активно збував свою продукцію.

Спільність технологічних прийомів та видів і силуетів посуду властива для українсько-молдовського пограниччя. Як зазначають музеєзнавці, «буковинська та бессарабська кераміка, будучи невід'ємним елементом народної культури, сягає глибокої давнини. Керамічний посуд відноситься до предметів першої необхідності у будь-якому господарстві та супроводжував усі людські ритуали від народження до самої смерті. Його розвиток був обумовлений цілим рядом причин, синтезуючи колективний досвід поколінь, критерій його цінності історично живе в часі» [8, с. 13]. Основними осередками північної зони українського гончарства Буковини на території Пруто-Дністровського межиріччя були Хотин, Малинці, Коболчин, Садгора та ін. Простий ужитковий посуд, часто декорований вохрою (Малинці), а також чорно-лощений і декорований заглибленнями посуд (Коболчин) однаково був популярний по обидва боки сучасного державного кордону. Активна діяльність гончарів тут існувала ще донедавна. На початку 1980-х рр. російський колекціонер і краєзнавець Д. Гоберман так описував найбільший на території Буковини базар у Клішківцях: «А на земле – длинные ряды бережно расставленной глиняной посуды, привезенной самими авторами из Малинцев и других сел Хотинщины, где поныне продолжается их активная деятельность» [6, с. 153-154]. Очевидно, що продукція цього відомого далеко за межами північної Буковини ярмарку розходила по всьому пограниччю й далі. Проте, як зауважувала В. Бордіян в тих же 1980-х рр., вже на цей час гончарне виробництво в Малинцях різко скоротилось [3, с. 286], оскільки пік розвитку малинського гончарного осередку припав на початок ХХ ст. [2, с. 2]. Взагалі, за архівними даними, на початку ХХ ст. на північній (українській) Буковині існувало 9322 ремісники, з яких понад 500 займалися гончарством [4, с. 110]. В першій третині ХХ ст. в Коболчині нараховувалось біля 200 гончарів, тобто гончарювали у кожній

третій хаті [2, с. 1]. Основними видами посуду, які користувалися найбільшим попитом і яких виробляли найбільше, були горщики, глечики та миски. Горщики – найважливіша типологічна група предметів посуду. На бессарабській частині Буковини їх основними виробниками були гончарі Малинців і Коболчина. Оздоблення вохрою розміщувалось на плічках і відповідало ритму обертів гончарного круга. Ю. Лащук однією з трьох важливих рис, які збереглися від часів античності та Трипілля і застосовувались в народній кераміці XIX – XX ст., вважав повсюдне використання трьох мінеральних фарб – «побілки», «червіньки» і рудої «описки». Малювання вохрою, або опискою, та іншими мінеральними фарбами значно розповсюджується в Україні з кінця XVI ст. Другою рисою, на його думку, є надзвичайно широка варіантність композиції при збереженні поділу декорованої площі. Цей поділ застосовувався на два, три, чотири і більше секторів, як і широке застосування образотворчих мотивів та елементів, які або точно повторюють прадавні схеми і зразки, або їх творчо інтерпретують [10, с. 270]. Пам'ятки XIX – XX ст., оздоблені таким чином геометричними мотивами у різних орнаментальних комбінаціях, посідають важливе місце в системі культурних надбань. Тут поєднуються мотиви прямих, скісних і зигзагоподібних ліній, кривульок, еліпсів у різноманітних сполученнях. Ще у 1980-х рр. гончарі масово виготовляли горщики дуже великої ємності, призначені для приготування значної кількості їжі. Декор вохрою на світло-коричневій шорсткій поверхні підкреслював обрядово-ритуальне призначення посуду – адже така продукція масово розходилась на великі віддалі восени, коли наступала потреба готувати в них традиційні страви для весільного та іншого святкового столу. Подібне оздоблення, наведене дещо товстішими та зглаженішими мазками, гончарі Малинців застосовували для мисок і полумисків. Покритий безколірною поливою посуд природного випалу, рідше теж розмальований орнаментальними мотивами, в основному геометричного характеру, зустрічається на всій території Буковини, включаючи й суміжні пограничні території. В багатьох осередках, поряд з майстрами, які володіли мистецтвом поліхромного розмальовування, працювали гончарі, що виготовляли посуд, покритий безколірною поливою, часто це

поєднувалось із орнаментуванням одним або двома кольорами. Вироби відзначаються природним кольором черепка, значна їх кількість – це молочні глечики, оскільки саме такою посуду в господарстві завжди потребували найбільше, а також горщики різної ємності та вузькогорлі баньки для транспортування води, які були розповсюдженими до середини ХХ ст., а в другій половині ХХ ст. перейшли в розряд сувенірних. 2008 р. в Коболчині відкрили музей народного мистецтва [17, с. 56]. Для окремих майстрів цього осередку, які займались майолікою, характерне поліхромне малювання побілкою та мінеральними фарбами і покриття безколірною поливою. Тільки для Коболчина властивий великий посуд (висотою до 50 см) з розхиленими вінцями, часто також з вухами, розміщеними вертикально і прикріпленими до плечиків. Такий посуд, за аналогією з молдовським, називають гаваносами. Майстри Коболчина в кінці ХІХ – початку ХХ ст. застосовували характерну саме для цього осередку жовтогарячу поливу, якою покривали декор, нанесений побілкою, внаслідок чого вона набувала такого ж відтінку [1, с. 197-198].

В колекції Львівського скансену є цікава група глечиків різного розміру, для яких властиве застосування яскравої зеленої поливи для створення декоративних мотивів рослинного характеру, а часто й суцільного покриття, що виконувало роль гла для різноманітних візерунків. Окремі з них мають локальну назву «корчаг», що більш властиво для Закарпаття. На них бачимо суцільне зовнішнє покриття світло-зеленою мінеральною фарбою, або побілкою з додатком барвника, по ній підполивне малювання білою, темно-зеленою, брунатною, темно-синьою фарбами, в основному це стилістичне зображення рослинних мотивів, зустрічаються архаїчні мотиви – спіралі і кривульки. В середині покриття блідо-жовтою фарбою без поливи або побілкою з поливою, такого ж кольору чітка смуга зовні відзначає лінію вінець, ледь загнутих досередини, іноді профільованих. Вироби дуже делікатні, тонкостінні, з чітким зовнішнім випуском дна, з високою конічною шийкою, відзначеним переходом до тулуба. Відчувається рука досвідченого майстра, який добре володіє засобами формотворення, та випал у промисловій печі. Глечики вражають своєю колористикою, створюють вже при самому

спогляданні на них святково-урочистий настрій. Подібний посуд з домінуванням яскраво-зеленого тла та орнаментальними поліхромними малюнками рослинного характеру бачимо в Музеї історії та етнографії у Бельцях (Молдова) [8, с. 69]. У використуванні такого кольору тла, навіть в середині ХХ ст., відчувається глибока традиційність, властива як і для української культури, так і для значно ширшого ареалу: «Цей факт становить цікавість з огляду на численні балкано-україно-кавказькі етнографічні паралелі, які вже не раз відзначали дослідники [...]. Зелений («гряний») колір асоціювався в традиційній картині світу з родючістю, рослинністю, а відтак – і з мінливістю, оскільки рослинність періодично зникає і знову з'являється» [20, с. 132]. Глибинне підґрунтя побутування зеленого кольору в гончарстві досліджував Ф. Вовк: «... щодо українського гончарства, деякі форми й головним чином орнаментация з переважанням рослинних форм і зеленого кольору змушують припускати можливість іранських впливів зі сходу та грецьких придунайських із півдня і заходу» [5, с. 84]. Про те, що вибір зеленого кольору поливи був важливим питанням для гончарів, наголошує й Г. Івашків [7, с. 130]. Подібний посуд дослідники схильні теж атрибутувати як продукцію відомого осередку Садгора, що з початком ХІХ ст. разом із Сторожинцем і Заставною був найбільш висунутим на схід гончарським центром підгірської частини східно-карпатського регіону. Сама місцевість Садгора (Садогура) «постала в бурхливому морі військово-політичних подій другої половини ХVІІІ ст.» [15, с. 15], її виникнення асоціюється з маєтком барона П. М. Гартенберга-Садогурського на землях давнього слов'янського поселення VІІІ – ХІ ст. в с. Рогізна неподалік Чернівців. В той час це була частина території Молдавського князівства, до якого тоді належала Буковина. Маєток Садогурського мав права торгу, а також можливості для проживання єврейського населення. Фактично це був статус торгового містечка із звичними для Молдавського князівства привілеями, отриманий 1772 р. Гончарний промисел, вірогідно, виник у Садгорі (саме так пізніше трансформувалася ця назва) вже після утворення цього містечка, продукція його була розрахованою на міського споживача, адже тут виготовляли головним чином

полив'яну кольорову кераміку для населення Чернівців. В посуді й кольоровій плитці виробництва місцевих майстрів зберігалися риси давньоруської кераміки. Ця кераміка була настільки популярна, що від того часу й досі існує термін «садгірський стиль». Для виробів ХІХ – першої половини ХХ ст. характерне переважне використання білого тла та малювання у вигляді вільних мотивів квіткових композицій, у яких переважали яскраві й насичені сині, голубі та зелені тони, завдяки чому вази, глеки, миски з високими краями, тарілки, свічники були дуже подібними до фаянсових виробів. Втім, вони й цілеспрямовано імітували фаянсові вироби, і ця імітація продовжувалась впродовж всього активного існування промислу. Особливе місце серед продукції цього осередку займають миски й полумиски, оздоблені не надто традиційною для Буковини технікою фляндрування, а також мармуруванням та підполивним малюванням ріжком. Такий декоративний посуд прикрашає інтер'єри житлових приміщень на всій досліджуваній території, включаючи пограниччя, і займає вагоме місце в музейних колекціях. Конкретну переорієнтацію Садгори лише на посуд принесло відкриття у 1897 р. в Чернівцях керамічного заводу з виробництва кахлів, черепиці, архітектурних деталей. На початку ХХ ст. в Садгорі, поряд з іншими потужними осередками, продовжує діяти процес удосконалення виробництва народної кераміки та пошук різних цікавих форм. В цей час тут працювали біля тисячі майстрів, що займалися виготовленням полив'яного поліхромного, полив'яного з природним кольором черепка і простого неполив'яного посуду та іграшок. Серед різноманітного асортименту зустрічався вид великих глиняних видовжених посудин, т. зв. слоївків, характерних для більшості регіонів України, проте без двох вух. Такий посуд в Молдові теж аналогічно називають гаваносами [8, с. 58]. Після бурхливих політичних змін середини ХХ ст., коли відбулось приєднання Північної Буковини до тодішньої Радянської України, у Садгорі, як і в інших гончарних центрах, пройшло т. зв. кооперування у промислову артіль з промовистою назвою «Червоний керамік». На початку 1960-х рр. на базі цієї артілі і з тими ж майстрами був створений Чернівецький керамічний завод, територія Садгори влилась в межі Чернівців під адміністративною назвою Садгірський район.

Можливо, глечики із зеленим та жовтим (рідше) тлом розпочали виготовляти саме в цей період. В наступні десятиліття гончарне виробництво тут переживало не одну реорганізацію, проте успішно продовжувало розвиватись. І тільки за часів незалежності, на превеликий жаль, випуск унікальних виробів припинився, як і виробництво іншої художньої української продукції, відомої далеко за межами України.

Отже, українсько-румунсько-молдовське пограниччя – це єдиний культурний ареал із збереженими історико-етнографічними і мистецькими традиціями унікальної народної кераміки. Гончарні вироби XIX – XX ст. на цій території мають спільні риси, властиві як для традиційної теракоти та мальованої кераміки, так і для чорно-димлених гончарних виробів із своєрідною технологією випалу. Вироби гончарських осередків внаслідок міграційних процесів і культурних взаємовпливів у XIX – XX ст. відігравали немалу роль в ансамблі житла і виявляли загальну історичну картину розвитку народного мистецтва і промислів Буковини та водночас значно виходили за її межі, вбираючи в себе досвід української і світової культури. В силу багатомісних історичних обставин традиційна народна кераміка Буковини виявляє значну спадкоємність і спільність з гончарними виробами Румунії та Молдови, особливо в рамках пограниччя цих територій згідно сучасних державних кордонів.

Джерела та література

1. Алексечкіна Т., Шкурпела С. Гончарство села Коболчин Сокирянського району Чернівецької обл. / Тетяна Алексечкіна, Світлана Шкурпела // Українське гончарство. – Опішне: Українське народознавство, 1996. – № 2-3. – С. 197-198.
2. Бордіян В. Буковинський гончарний посуд. Буклет / Валентина Бордіян. – Чернівецький обласний музей народної архітектури і побуту. – Чернівці, 2016. – 6 с.
3. В. Бордіян. Проблеми буковинського гончарства / Валентина Бордіян // Українське гончарство. – Опішне: Українське народознавство, 1993. – № 1. – С. 284-288.

4. Т. Бушина. Декоративно-прикладне мистецтво радянської Буковини / Т. Бушина. – К.: Мистецтво, 1986. – 127 с.
5. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології [Нова редакція] / Федір Вовк. – Харків: Видавець Савчук О. О., 2015. – 463 с.
6. Д. Гоберман. По северной Буковине / Д. Н. Гоберман. – Ленинград: Искусство, 1983, 176 с.
7. Г. Івашків. Декор української народної кераміки / Галина Івашків. – Львів: Ін-т народознав. НАН України, 2007. – 543 с.
8. Кераміка з етнографічних колекцій музеїв Сучави, Чернівців та Бельців. Каталог. – Сучава, 2015. – 73 с.
9. О. Кошовий. Кераміка / Олег Кошовий // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Т. 2. – Львів, 2006. – с. 762-786.
10. Ю. Лащук. Кераміка Трипілья, Античної Греції, сучасної України: збіг чи спадкоємність? / Юрій Лащук // Українське гончарство. – Опішне: Українське народознавство, 1995. – № 1. – С. 266-271.
11. Лащук Ю. Косівська кераміка / Юрій Лащук. – К.: Мистецтво, 1966. – 96 с.
12. Лащук Ю. Покутська кераміка / Юрій Лащук. – Опішне: Українське народознавство, 1998. – 160 с.
13. Мальована кераміка Косова і Пістиня XIX – початку XX століть. [Упорядники: Галина Івашків, Тарас Лозинський, вступна стаття Галини Івашків] / Львів: Ін-т колекціонерства українських мистецьких пам'яток при НТШ, 2012. – 407 с.
14. Матейко К. І. Фольклорно-побутові сюжети в творчості О. Бахматюка / Катерина Матейко // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. – К., 1975. – С. 89-96.
15. Ю. Мисько, С. Пивоваров. Медальєрика і фалеристика Буковини (кінець ХУІІІ – 40-ві роки ХХ ст.) / Юрій Мисько, Сергій Пивоваров. – Чернівці: Друк Арт, 2017. – 183 с.
16. Мотиль Р. Гончарські осередки Буковини / Романа Мотиль // Образотворче мистецтво, 2010. – № 1. – с. 142-145.
17. Мотиль Р. Українська димлена кераміка XIX – початку ХХІ ст. Історія. Типологія. Художні особливості / Романа Мотиль. – Львів, 2011. – 207 с.

18. Музеї просто неба. Сучава-Чернівці. Каталог. – Сучава, 2015. – 149 с.
19. Найден О. Орнамент українського народного розпису / О. С. Найден. – К.: Наукова думка, 1989. – 134 с.
20. Рахно К. Зелений полив'яний посуд в українській і балканослов'янській міфо-ритуальній традиції / Костянтин Рахно // Український керамологічний журнал. – Опішне: Українське народознавство, 2005. – № 1-4. – С. 131-133.
21. Свенціцька В. Цей неперевершений Бахматюк / Віра Свенціцька // Жовтень. – № 6. – Львів, 1985. – С. 18-19.
22. Селівачов М. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія) / Михайло Селівачов. – К.: Редакція вісника «Ант», 2005. – 400 с.
23. Слободян О. Пістинська кераміка ХІХ – першої половини ХХ століття / Олег Слободян. – Косів: Косівський держ. ін-т прикл. та декор. м-цтва, 2004. – 151 с.
24. Станкевич М. Переднє слово / Михайло Станкевич // Олег Слободян. Пістинська кераміка ХІХ – першої половини ХХ століття. – Косів: Косівський держ. ін-т прикл. та декор. м-цтва, 2004. – С. 5-6.
25. Хынку И. Молдавская народная керамика / И. Г. Хынку. – Кишинев, 1969. – 144 с.
26. Slătineanu V. Arta populară in RPR. Ceramica. – București, 1958.
27. Szrajberówna W. Pokucka ceramika ludowa – Lwów, 1931. – 50 s.

Borenko Nadia

**FOLK CERAMICS OF THE XIX – XX CENTURIES: THE
PHENOMENON OF THE TRANSBOUNDARY AS
MANIFESTATION OF CULTURE HERITAGE**

The article deals with traditional folk ceramics of the nineteenth and twentieth centuries the Prut-Dniester riverland and adjacent territories. The main focus is on the area of the Ukrainian-Romanian-Moldovan borderland. Existing artifacts prove that folk artists' pottery is characterized by many common technological features and ethnographic and artistic traits. This is due to centuries-old historical circumstances and migration processes and cultural interactions. The article is based on museum collections of pottery items from the Lviv

Scansen, ethnographic open-air museums in Chernivtsi (Ukraine), Suceava (Romania) and Beltsy (Moldova).

Key words: *borderland, area, tradition, continuity, migration, mutual influence, pottery products.*



Кахля. Глина, формування, побілка, риткування, малювання полива М. Косів
Автор Олекса Бахматюк
1856 р. МНАПЛ. АП-5261/19
Г-2140 Фото Р. Сірого



Миска. Глина, гончарний круг побілка, риткування, малювання, полива. м. Косів.
Автор Йосип Баранюк
кін. XIX – поч. XX ст.,
МНАПЛ. АП-1318 Г-59
Фото Р. Сірого.



Миска. Глина, гончарний круг, побілка, риткування, малювання, полива. С. Пістинь.
Автор невідомий, кін. XIX ст.
МНАПЛ. АП-1699 Г-75.
Фото Р. Сірого.



Миска. Глина, гончарний круг, побілка, риткування, малювання, полива. С. Пістинь
Автор невідомий, сер. XIX ст.
МНАПЛ.
АП-5432 Г-445. Фото Р. Сірого.



Кахля. Глина, формування, побілка, ритування, малювання, полива. М. Косів. Олекса Бахматюк, 1856 р. АП-13215 АП-5261/19 Г-2140.



Горщик-гаванос. Глина, гончарний круг, малювання, полива. С.Коболчин. Автор невідомий. 1 пол. XX ст. МНАПЛ. АП-13215 Г-1234. Фото Р. Сірого.



Миска. Глина, гончарний круг, побілка, малювання, полива. С. Садгора. Автор невідомий, 1 пол. XX ст. МНАПЛ. АП-7876. Фото Р. Сірого.



Глечик-корчага. Глина, гончарний круг, лювання, полива. С. Садгора. Автор невідомий 7883 Г-713. МНАПЛ. АП-

УДК 021.64:[027.54(477.74-25)ОННБ+027.54(476-25)НББ

Бірюкова Ірина

ПРОЕКТИ МІЖНАРОДНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПІВПРАЦІ ОДЕСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ НАУКОВОЇ БІБЛІОТЕКИ НА ПІДТРИМКУ МІЖДЕРЖАВНОГО ПАРТНЕРСТВА УКРАЇНИ ТА БІЛОРУСІ

Висвітлюється досвід міжнародного співробітництва Одеської національної наукової бібліотеки у реалізації проекту зі збереження та популяризації книжкової спадщини білоруського і східнослов'янського періоду Франциска Скорини, видатного просвітителя, письменника, перекладача Франциска Скорини.

Ключові слова: *Одеська національна наукова бібліотека, Національна бібліотека Білорусі, Франциск Скорина, бібліотечне партнерство, міжнародне бібліотечне співробітництво.*

Майже 190-річна діяльність Одеської національної наукової бібліотеки – приклад багатогранного міжнародного партнерства на ниві бібліотечної справи, який заслуговує на уважне вивчення та популяризацію, але, на жаль, не є достатньо висвітленим у фахових дослідженнях [2,3].

Нині ОННБ підтримує ділові та дружні зв'язки з 34 партнерами з 24 країн світу, з них 17 представляють бібліотечно-інформаційні заклади. До зміцнення міжнародних зв'язків бібліотеку спонукає не лише зростаючий читацький попит на літературу іноземними мовами, але й практична ефективність механізмів культурної дипломатії у процесах інтеграції України у світовий політичний, інформаційний, культурний простір.

Основні засади міжнародної діяльності в царині культури, визначені у чинному законодавстві України, надають широкі повноваження закладам культури у розвитку співпраці з іноземними партнерами, участі у міжнародних проектах. В останні роки цей масив документів значно зріс, він надає нові можливості

та розкриває нові напрями розвитку бібліотечної справи. Запорукою подальшого розвитку міжнародної співпраці бібліотек є якісний і кількісний склад книжкових фондів, якими вони володіють, потенціал спільної наукової роботи з питань бібліотекознавства, книгознавства, бібліографознавства; висока кваліфікація спеціалістів бібліотеки, яким притаманна активна життєва позиція, пошук, творчість, ініціатива, науковий підхід [1].

2011 рік став для ОННБ знаковим у зміцненні взаємовідносин із Республікою Білорусь. У червні 2011 року відбувся робочий візит групи фахівців ОННБ до Національної бібліотеки Білорусі (м. Мінськ). Учасники поїздки вивчили досвід роботи НББ, в т.ч. архітектурні рішення, використані при організації бібліотечних сервісів; новітні технології обслуговування користувачів; практику автоматизації бібліотечних процесів, створення електронних ресурсів; особливості зберігання та надання доступу до інформаційних ресурсів; досвід соціокультурної діяльності тощо.

За результатами поїздки було підготовлено Угоду, яка набула чинності 2 листопада 2011 року. Згідно з Угодою НББ та ОННБ, враховуючи історичні корені співробітництва та вагомий досвід традиційних культурних зв'язків народів наших держав; беручи до уваги взаємне прагнення працівників національних бібліотек обох держав до подальшого розвитку співробітництва, встановлення зв'язків у сфері поширення інформації, науки, культури, в рамках Угоди про співробітництво у галузі культури між Міністерством культури України та Міністерством культури Республіки Білорусь від 10.02.1993, домовилися про розвиток співробітництва у професійній діяльності на основі рівноправності, взаємності у межах повноважень, визначених відповідно до законодавства України і Республіки Білорусь з урахуванням міжнародних стандартів.

Сторони також домовилися про надання інформаційної підтримки в реалізації спільних наукових і культурних проєктів України та Республіки Білорусь; здійсненні на постійній та взаємовигідній основі обміну національними виданнями, в тому числі й електронними, для поповнення фондів обох бібліотек; про підготовку та внесення пропозицій для здійснення спільних

дослідницьких, видавничих та інших ініціатив, співпрацю в галузі наукової бібліографії, автоматизації бібліографічних процесів, електронного обміну документів, збереження рідкісних документів; про організацію та проведення спільних виставок, конференцій, навчальних заходів, відвідування бібліотек з метою обміну досвідом тощо.

У рамках Угоди ОННБ долучилася до реалізації міжнародного проекту з видання книжкової спадщини білоруського і східнослов'янського першодрукаря епохи Відродження, просвітителя, письменника, перекладача, «доктора вільних наук і медицини» Франциска Скорини, ініційованого Національною бібліотекою Білорусі до 500-річчя білоруського книгодрукування.

Результатом кропіткої праці авторського колективу стала підготовка до друку двадцяти одного тому факсимільного видання, основою якого стали електронні копії видань Ф. Скорини, зібрані зі всього світу (в даний час власниками скорининських видань є близько 50 країн, у бібліотечних та музейних фондах яких зберігається понад 500 примірників книг білоруського першодрукаря).

Оскільки в рамках книгознавчих досліджень фахівцями ОННБ до цього часу вже була проведена робота з вивчення книжкового спадку білоруського першодрукаря [4,5], Одеська національна наукова бібліотека змогла передати на підтримку проекту електронні копії прижиттєвих книг Ф. Скорини зі своєї колекції, у якій видавнича діяльність білоруського культурного діяча представлена сімома прижиттєвими палеотипами. Це «Притчі Соломона» (1517), «Екклесіаст» (1518) і П'ятикнижжя Мойсея – конволют, який складається з п'яти книг: «Буття» (1519) та чотирьох недатованих книг – «Вихід», «Левіт», «Числа» і «Второзаконня». Усі книги невеликого формату, надруковані вишуканим шрифтом, оздоблені чудовими сюжетними гравюрами, орнаментальними прикрасами і розкішними ініціалами.

26 травня 2016 року в Національній парламентській бібліотеці України відбулася презентація та урочиста передача провідним бібліотекам та музеям України факсимільних видань творчої спадщини білоруського першодрукаря, громадського діяча

та просвітителя, перекладача, митця-графіка, одного із засновників кириличного книгодрукування Франциска Скорини. Як партнер проекту ОННБ отримала в дар видані на той час одинадцять томів факсимільного видання і електронні копії окремих стародруків кирилівського шрифту XVI-XVII ст.

22 грудня 2017 року в Посольстві Республіки Білорусь в Україні (м. Київ) відбулася урочиста церемонія передачі найбільшим бібліотекам України заключної частини факсимільного видання «Книжкова спадщина Франциска Скорини». ОННБ стала одним із небагатьох культурно-просвітницьких закладів України, удостоєних почесного книжкового дару. Віднині факсимільне видання біблійних творів у перекладі білоруського митця, що з максимальною повнотою зберігають особливості шрифтів та гравюр оригінальних видань, доступне користувачам ОННБ.

Таким чином, досвід роботи Одеської національної наукової бібліотеки на підтримку міждержавного партнерства України та Білорусі засвідчує ефективність механізмів міжнародного бібліотечного співробітництва як актуального і перспективного напрямку діяльності, який слугує інтеграції України в європейський та загальносвітовий культурний простір, презентує бібліотечну Україну на світовій арені.

Джерела та література

1. Арюпіна Л.В. Законодавство України як чинник розвитку міжнародної діяльності бібліотек України // Міжнародна діяльність бібліотек як складова європейського вибору держави : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (Одеса, 22-23 верес. 2016 р.) / М-во культури України, Одес. нац. наук. б-ка ; упоряд. С.Г. Сердюк ; відп. ред. Л.В. Арюпіна ; ред.: Н.Г. Майданюк, І.С. Шелестович. – Одеса, 2017. – С. 4-8.

2. Бірюкова І.О. Тенденції розвитку міжнародних культурних зв'язків ОДНБ ім. М. Горького / О.Ф. Ботушанська, І.О. Бірюкова, Т.В. Девіс // Скарбниця культури: зб. ст. / ОДНБ ім. М. Горького; Редкол.: О.Ф. Ботушанська (відп. ред.) та ін. ; ред. І.С. Шелестович. – Одеса, 2004. – Вип. 3. – С. 64-79.

3. Диба Н.М. Міжнародна діяльність ОННБ імені М. Горького: реалії та перспективи // Скарбниця культури : зб. ст. / ОННБ ім. М. Горького ; упоряд. Л.М. Бур'ян ; редкол.: О.Ф. Ботушанська (відп. ред.) [та ін]. ; ред.: Н.Г. Майданюк, І.С. Шелестович. – Одеса, 2014. – Вип. 4. – С. 69-85.

4. Райко В.М. «В науках вызволенных и лекарских доктор» : к 490-летию издательской деятельности Франциска Скорины // Книжкові колекції, рідкісні видання та рукописи в сучасному науково-інформаційному просторі : матеріали конф., присвяч. 85-річчю Музею книги Одес. держ. наук. б-ки ім. М. Горького (Одеса, 25-27 верес. 2007 р.) / ОДНБ ім. М. Горького ; упоряд. Т.Л. Подкупко ; відп. ред. О.Ф. Ботушанська ; ред. І.С. Шелестович. – Одеса, 2008. – С. 43-54.

5. Старопечатные издания кирилловского шрифта. XV – первая половина XVI ст. : каталог коллекции / Одес. гос. науч. б-ка им. М. Горького ; сост. В.Н. Райко; науч. ред. Е. Л. Немировский. – Одесса : ОКФА, 1998.– 126, [1] с. : ил.

Biriukova Iryna

**PROJECTS OF INTERNATIONAL CULTURAL
COOPERATION OF THE ODESA NATIONAL SCIENTIFIC
LIBRARY IN SUPPORT OF THE INTERSTATE PARTNERSHIP
OF UKRAINE AND BELARUS.**

The article covers the experience of international cooperation of the odesa national scientific library in the realization of the project on preservation and popularization of the book heritage of the belarusian and east slavic first printer, outstanding educator, writer, translator francysk skaryna.

Key words: *Odesa National Scientific Library, National Library of Belarus, Francysk Skaryna, library partnership, international library cooperation.*

УДК 94(477–04)+323.17 +314.9 “1917/1920”

Боряк Олена

УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКИЙ КОРДОН ЗА ЧАСІВ ЦЕНТРАЛЬНОЇ РАДИ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ (1917–1918)

Аналізується ставлення білоруської та української політичної та наукової еліти до проблеми демаркації кордонів за часів Центральної Ради та Української держави (1917–1918). На той час уже було розуміння необхідності вироблення національної концепції власної історії, а відтак визнання самобутності свого народу, його подальше існування передусім у конкретних етнічних (етнографічних) межах. Саме цей принцип очільники УНР та БНР намагалися відстоювати до останнього.

Ключові слова: *Центральна Рада, Українська народна республіка, Білоруська народна республіка, українсько-білоруський кордон*

Кордон між Україною та Білоруссю, або, як його ще називали, Поліська околиця, протягом багатьох століть характеризувався досить “спокійним” статусом і відсутністю будь-яких військових дій з метою його зміни. Вочевидь, цим можна пояснити загалом незначний інтерес дослідників до історії його формування. Між тим, з огляду на потребу глибшого осмислення доби Української революції (1917–1921), а також часів Білоруської народної республіки (1917–1919), питання формування північного кордону між двома державами набувають іншого звучання. Окремі аспекти цієї тематики представлені як в українській, так і білоруській історіографії; спеціального монографічного дослідження проблеми наразі немає. Вона присутня в узагальнюючих аналітичних працях українських істориків [5, 16, 20, 4, 1], окремих тематичних публікаціях у наукових часописах [2, 3, 18, 6, 17]. Щодо досліджень білоруських колег, то звертає на себе увагу добра представленість джерельної (документальної) складової існування БНР. Саме цьому формату оприлюднення історичної правди віддавали (і віддають) перевагу білоруські

історики, який, проте, потужно свідчить про вигоди та перспективи побудови незалежної білоруської держави [21, 7, 10]. Про певні зміни у висвітленні цієї проблематики свідчить поява низки наукових публікацій, у яких, зокрема, досліджуються питання формування території та кордонів за часів пошуків білорусами своєї національної державності [23, 14, 12, 13, 22, 15].

Розгляд особливостей сприйняття та підходів до розв'язання політичною та науковою елітою проблеми демаркації кордонів під час бурхливих подій воєн і революцій початку ХХ ст. і досьогодні залишаються актуальними, адже суспільне буття досі чутливе до настроїв ущемленості від політичних та ідеологічних мотивацій поділу територій, а отже може виступати джерелом напруженості на вже існуючих міждержавних стиках.

З перших днів Російської революції 1917 р. питання про територію України набуло першочергової ваги. Саме вимога "територіальної автономії України з державною українською мовою" стала основним гаслом Української Центральної Ради, а відтак уже в травні 1917 р. із Києва до Петрограда відбула українська делегація, очолювана заступником голови УЦР Володимиром Винниченко. Метою візиту було добитися від Тимчасового уряду принципового визнання права українського народу на національно-територіальну автономію. За пропозицією М. Грушевського делегація УЦР пропонувала Тимчасовому урядові ухвалити декларацію, в якій територіальна автономія України визначалася в межах 9 губерній: Київської, Подільської, Волинської, Чернігівської, Полтавської, Харківської, Катеринославської, Херсонської і Таврійської [9].

Між тим "демократичний" Петроград видав "Тимчасову інструкцію Генеральному секретаріату Тимчасового уряду на Україні" (4 серпня 1917 р.), де попри попередню усну угоду, територію автономної України було обмежено 5-ма губерніями – Волинською, Подільською, Київською, Полтавською, а також Чернігівською, – остання без чотирьох північних повітів – Суразького, Мглинського, Стародубського, Новозибковського. Тимчасовий уряд наполягав на тому, щоби при визначенні меж української автономії використовувався не критерій цілісного

масиву українських етнічних земель, а виключно історичний критерій, а саме – реалії XVII ст. Взаємної згоди досягнуто не було.

Найважливішою подією початкового етапу Української революції став Всеукраїнський національний конгрес у Києві (6–8 квітня 1917 р.). Для його проведення було обрано академічну форму й учасники виголошували реферати. Велику зацікавленість викликав реферат Федора Матушевського “Автономія широка і обмежена, національно-територіальна і національна. Домагання широкої національно-територіальної автономії України і права національних меншостей та їх забезпечення”. Спираючись на етнографічний принцип, він, зокрема, пропонував включити до складу України: Волинську, Київську губернії – у повному складі, Брестський, Кобринський повіт Гродненської губернії (на тій підставі, що тут українці складають, відповідно 64,4% та 79,4% населення), а також Чернігівську губернію за винятком чотирьох північних повітів: Мглинського, Новозибківського, Стародубського, Суразького) [4 с. 33].

Особливої уваги варта також доповідь Валентина Садовського “Про територію і населення автономної України” – одного із засновників Української Центральної Ради (1918 р.), невдовзі – автора наукових праць з демографії, економічної географії тощо [25]. Базуючись на етнографічних і статистичних даних (зокрема перепису 1897 р.), доповідач зазначав, що територія України охоплює вісім губерній: Волинську, Катеринославську, Київську, Подільську, Полтавську, Харківську, Херсонську та Чернігівську, зокрема північним кордоном української території є р. Прип’ять [8]. Варто окремо зауважити, що у своїх наступних студіях, аналізуючи вже дані перепису 1921 р. В. Садовський окремо аналізував демографічну статистику українсько-білоруського пограниччя, включно із Західною Волинно (Кременецький і Острозький повіти на її південному сході) [див.: 19]. В обох випадках він обчислював близьку до реальної чисельність українців, яка, на його переконання, дуже відрізнялася від офіційних даних перепису 1921 р. За польськими даними, загальна чисельність українців на північно-західних землях складала 1 млн. 202 тис., а за даними В. Садовського – не менше 2–2,5 млн. [25].

Загалом, для Ф. Матушевського, так і В. Садовського губернські межі не були чимось значущим у визначенні території України. Такий підхід знайшов своє відображення у резолюціях з'їзду. Його розділяв і Михайло Грушевський, який у грудні 1917 р. писав: “Губернія знов – се [...] звичайно зовсім механічний і випадковий зліпок не зв'язаних між собою територій” [8, с. 77].

Наступна спроба формування кордонів України було зроблено в III Універсалі (13 листопада 2017 р.), яким було проголошено створення Української Народної Республіки (як Федеративної частини Російської демократичної держави). Універсал розширив територію УНР від п'яти до дев'яти губерній. На час жовтневого перевороту позиція ЦК РСДРП(б) у питанні про кордони була такою самою, як і в Тимчасового уряду (зокрема, Чернігівська губернія без північних повітів). Проте більшовики у стратегічній боротьбі з УЦР фактично погодилися з визначеними III Універсалом УЦР кордонами України, що ґрунтувалися на етнографічному принципі визначення кордонів України. Інша річ, що на той час для більшовицького керівництва метою було тільки те, щоби Україна (навіть у етнографічних кордонах) була радянською.

Тимчасом в Мінську у квітні 1917 р. відбувся з'їзд білоруських національних організацій, де було створено координаційний центр національного руху – Білоруський національний комітет (БНК) у складі 18 членів під керівництвом білоруського політичного діяча Романа Скірмунта. Для обговорення питань майбутнього облаштування Білорусі було також направлено делегацію до Тимчасового уряду, який, проте, ідею про автономію Білорусі не підтримав. У липні 1917 р. II-й з'їзд білоруських національних організацій і партій висловився за політичну автономію в складі Російської федеративної демократичної республіки. У листопаді 1917 р. було утворено Велику білоруську раду. Невдовзі, 5–18 грудня 1917 р. у Мінську, з ініціативи Великої білоруської ради відбувався I-й Всебілоруський з'їзд (проходив з перервами до 31 грудня), на якому ухвалено резолюцію про право білоруського народу на самовизначення і встановлення демократичних форм правління. Незважаючи на те, що фактично йшлося про встановлення радянських форм

білоруської державності, наприкінці грудня з'їзд було розігнано озброєними солдатами за наказом більшовицької РНК Західної області [див.: 21].

Майже одночасно, у ці грудневі дні (15 грудня 1917 р.) почалося тимчасове припинення військових дій між радянською Росією та державами Німецького блоку. Попереду були тривалі, драматичні переговори в Брест-Литовському (нині – м. Брест, Білорусія), які закінчилися для України – 9 лютого 1918 р. укладанням Брестського мирного договору з державами Четвертного Союзу, який вперше визначав УНР суб'єктом міжнародного права; для Росії – 3 березня 1918 р. підписанням Брестського мирного договору РСФРР з державами Четвертного Союзу, який передбачав припинення війни між РСФРР та, відповідно, Німеччиною, Австро-Угорщиною, Туреччиною, Болгарією. Між цими датами, зокрема – наступ німецьких військ і окупація центральної і східної Білорусі, коли німецька армія зупинилась на лінії населених пунктів Россони-Полоцьк – Сенно – Орша – Могильов – Рогачов – Жлобин – Гомель, окупація Мінська, Полоцька, Мозиря, Гомеля [22. с. 47].

На тлі цих подій виділяється дата 6 березня 2018 р., коли УНР приймає закон про новий адміністративно-територіальний поділ України, автором якого був М. Грушевський. Йшлося про відмову від старої імперської адміністративно-територіальної системи (губернська та повітова) й запровадження 32-х земель, із врахуванням природно-кліматичних, географічних, етнографічних і історичних критеріїв [8, с. 79–80]. В умовах наступу на схід українських і німецьких військ, українська влада спробувала хоча б де-юре закріпити за собою землі, зокрема на півночі частину білоруського Полісся – Пінський, Мозирський і Річицький повіти Мінської губернії, які на час ухвалення закону не перебували під українською владою [4 с. 41]. Центральна Рада продовжувала перебувати у полоні етнографічних ілюзій, не беручи до уваги геополітичні критерії [2, с. 80].

Не так сталося із білоруською стороною. Розгін І Всебілоруського з'їзду у грудні 1917 р. означав, що процес політичного становлення білоруської нації було пригальмовано, а фактично – білоруси, на відміну від північного (Литва) і південного

(Україна) сусідів опинилися виключеними із актуального політичного процесу – саме на той час, коли укладалася низка ключових міжнародних договорів [23, с. 272].

Так, у Брест-Литовськ білоруська делегація від Виконавчого комітету Всебілоруського з'їзду, який знаходився на нелегальному положенні, відтак позбавлена будь-яких повноважень, змогла прибути лише 15 лютого, коли переговори між сторонами вже були фактично завершені. Одна із перших спроб відстояти нероздільність Білорусі як історично сформованої територіально-етнічної одиниці зазнала невдачі: у договорі як національний регіон Білорусь не згадувалась.

На Брестських мирних переговорах українська делегація домоглася включення до УНР теренів Берестейщини, а пізніше – і частин Мінської та Гродненської губерній з містами Мозир, Гомель та Речиця. Вже 7 червня 1918 р. українська Рада міністрів прийняла рішення про об'єднання Пінського, Брест-Литовського, Мозирського, Речицького і Гомельського повітів у польське староство у складі Української держави [18, с. 60]. Білоруська частина Віленщини та Гродненщини з Бельським і Білостоцьким повітами приєднувалися до Литви – фактично, на Західній Білорусі утворювалася литовсько-українська межа (щоправда, лише на мапі). Німці зайняли більшу територію Білорусі із Мінськом включно, їм було дозволено звідси вивозити матеріальні ресурси в якості контрибуції. Неокупованими залишились 14 повітів Вітебської та Могильовської губерній [7, с. 9].

Отже, становлення Білоруської Народної Республіки у 1918 р. проходило в умовах німецької окупації: виконуючи волю з'їзду, Виконавчий комітет Ради з'їзду 9 березня 1918 р. прийняв “Статутну грамоту до народів Білорусії”, де, зокрема, зазначалося: “Білорусія в кордонах розселення та численного панування білоруського народу оголошується Народною республікою” [21]; 25 березня 1918 р. було проголошено Третю “Статутну грамоту Ради БНР” – “незалежної і вольної держави” із заявою, що уряд БНР бути звертатися до зацікавлених сторін про скасування умов Брестського миру відносно території Білорусі. Принагідно зауважимо, що БНР визнали такі країни як Україна, Естонія, Латвія, Грузія, Фінляндія, Литва, Польща [14]. Було проголошено,

що БНР повинна огорнути всі землі, де живе і має кількісну перевагу білоруський народ, а саме: Могілівщина, білоруська частина Мінщини, Гродненщини (з Гродно, Білостоком), Віленщини, Вітебщини, Смоленщини, Чернігівщини та суміжної частини сусідніх губерній, населених білорусами [21]. Ці положення ґрунтувалися на дослідженні академіка Е.Ф. Карського «До питання про етнографічній карті білоруського племені» (1902), і складеної на основі цього дослідження «Карту розселення білоруського племені», виданій Російською Академією наук в 1917 р. [11]. Проте по суті, цей документ заперечував легітимність північно-західного кордону УНР, визначеного текстом Брестського мирного договору.

Тимчасом у березні 1918 р. Радою БНР була створена спеціальна комісія з міжнародних справ, завдання якої полягало в описі кордонів республіки. У травні 1918 р. Народний Секретаріат підняв питання про створення Стратегічної комісії для розробки деяких спеціальних питань, одним із яких була проблема кордонів. Професор Е. Ф. Карський, німецькі та українські фахівці вважали, що лінія, яка розділяє територію мешкання білоруського та українського народів, проходить по межі Волинської губернії до села Скородное, від якого – прямо на північ до м. Мозирь Мінської губернії, від м. Мозирь – по річці Прип'яті, потім – по її притоку річки Бобрик, від верхів'їв якої до озера Вігонівське, а від озера ламаною лінією через міста Береза і Пружани і на північ від міст Кам'янець і Високо-Литовська до с. Мельники, яка є стиком кордонів України, Білорусі та Польщі [15, с. 78–79].

Двосторонні переговори про державний кордон, які почалися в Києві 19 квітня 1918 р. між делегацією БНР (очолювану народним секретарем закордонних справ О. Цвікевичем, зокрема за участі історика, етнографа білоруського походження, симпатика національного руху, який підтримав створення БНР М. В. Довнар-Запольського) і делегацією УНР (під керівництвом члена ревізійної комісії Української Центральної Ради А. Ліхнякевича), швидко зайшли у безвихідь. Білоруська сторона ставила під сумнів входження до складу УНР Берестейського, Кобринського і частин Більського та Пружанського повітів Гродненської губернії; українська – наголошувала, що кордон УНР на захід від

Вигоновського озера не дискутується з огляду на його міжнародно-договірне оформлення. Щодо кордону в Прип'ятському басейні, українська сторона, базуючи свої висновки на етнографічних картах, стверджувала, що він має проходити північніше Прип'яті, білоруська – що етнографічно він належить до Білорусі. Показово, що, за свідченнями, А. Ліхнякевич у гарячій дискусії промовив: “Наколи б Україна знала, що її сусідом навечно буде Білорусь, ми може сказали б що інше» [6, с. 310]. Про намагання домовитись свідчить заява сторін від 28 квітня 1918 р.: кордони між УНР та БНР встановлюватимуться за спільною згодою сторін, без участі третьої [7, № 23]. Проте жодних наслідків це не мало.

Відповідно до Брестських мирних угод Росія зобов'язувалася визнати УНР й провести з нею переговори, в тому числі з метою встановлення державних кордонів. 6 травня 1918 р. у м. Конотопі було підписано договір про припинення військових дій й встановлення демаркаційної лінії через Сураж – Унечу – Стародуб – Новгород-Сіверський – Глухів – Рильськ – Колонтаївку – Суджу – Беленіхіно – Куп'янськ. Ця лінія була визнана тимчасовим державним кордоном на півночі та сході, при тому знову було наголошено, що державний кордон має відповідати етнографічним принципам [3, с. 185]. Мирні переговори між УНР та Росією розпочалися 23 травня у Києві, й тривали впродовж наступних чотирьох місяців.

У цьому контексті необхідно згадати про спеціальну записку експерта аналітичної комісії, професійного правника Д. Донцова “О границях української держави під взглядом політичним” (9 сторінок машинописного тексту, вперше уведений до наукового обігу 1999 р.) [дет. див.: 3, с. 185–186]. У ній автор відійшов від етнографічного принципу у встановленні кордонів і наполягав на врахування правового статусу кожного з країв, якого стосувалися територіальні питання, а відтак рекомендував питання встановлення кордонів між, зокрема, Україною і Білоруссю, вирішувати виключно між нею самою і урядом УНР, без втручання РСФРР, оскільки остання мусить поважати принцип реалізації права на самовизначення націй іншими народами колишньої Росії [3, с. 188]. Щодо північного кордону, Донцов нагадував, що він визначений Брестським договором до Вигоновського озера, і його

протяжність на схід має бути визначена у переговорах із білоруським урядом. Одночасно він наполягав: політична ситуація в БНР є непевною, існує загроза включення її території до іншої держави, а відтак для власної безпеки необхідно контролювати білоруські землі, передусім – на лінії кордону, визначену військовими (за словами Донцова – “стримувати напір російської стихії на Україну” [цит за: 3, с. 190]. Як бачимо, ми можемо говорити про те, що українська сторона вже на початку 1918 р. була свідомо щодо необхідності стратегічного забезпечення незалежності української держави.

Подальшу долю БНР перекреслила поразка Німеччини на Західному фронті. Ця обставина спричинила 27 серпня 1918 року підписання угоди між Німеччиною та Росією, яка передбачала дострокову евакуацію німецьких військ з районів між Дніпром і Березиною. Процес евакуації прискорила революція в Німеччині, капітуляція останньої в листопаді 1918 року. На початку грудня німці передали Мінськ радянській владі, а Рада БНР і її уряд було евакуйовано в Гродно, де вони функціонували до весни 1919 року, тобто до відходу німецьких військ з цього регіону. 24 грудня 1918 р. рішенням Пленуму ЦК РКП(б) було проголошено Соціалістичну Радянську Республіку Білорусь (СРРБ), а вже за тиждень – 30 грудня 1918 р. було прийнято особливу постанову про територію Білорусі, згідно з якою її основним ядром називались губернії: Мінська, Смоленська, Могилевська, Вітебська, Гродненська з територіями сусідніх губерній, переважно населених білорусами [21]. Тут лише зауважимо, що вже 16 січня 1919 р., без проведення консультацій із представниками “суверенної держави” рішенням Пленуму ЦК РКП(б) передписувалося виключити із складу республіки Вітебську, Смоленську і Могилівську губернії (приєднати до РСФРР), а в її складі залишити Мінську і Гродненську губернії й об’єднати її із Радянською Литвою задля утворення нового адміністративного формування на зразок радянського Великого Князівства Литовського – Литовсько-Білоруської Радянської Республіки (Литбел), що фактично означало ліквідацію СРРБ. Однією із вагомих мотивів цього акту було прагнення ЦК убезпечити республіку від можливих проявів “національно-шовіністичних” прагнень [13, с. 188]. Нарешті,

Наказом НКВС РСФРР від 11 липня 1919 р. було ліквідовано Могилівську та утворено Гомельську губернію. До останньої увійшли 14 повітів, включно із колишніми повітами Чернігівської губернії: Мглинським, Новозибківським, Стародубським і Суразьким [7, № 60].

І насамкінець ще один факт із подій польсько-радянської війни 1920 рр.: після поразки Червоної Армії під Варшавою в другій половині серпня розпочався контрнаступ польських військ, який тривав до 18 жовтня 1920 р. Польські війська зайняли Мінськ і стали на лінії Любань – Борисів – Полоцьк – Двінськ. У результаті воєнних дій 12 повітів Белоруської РСР потрапили на польську сторону, і тільки 6 – на радянську (Мінщина). У такій ситуації стався випадок, про який мовчала радянська історіографія, але який красномовно свідчив про ставлення радянської Росії до “білоруського питання”. На мирних переговорах спочатку в Мікошевичах (восени 1919 р.), а згодом – у Ризі (від жовтня 1920 р.), представники радянської делегації пропонували віддати під владу Польщі всю Білорусь в обмін на припинення військових дій, а згодом – поступки щодо української території, а також визнання польською стороною Радянської України [24].

Як бачимо, Білорусь так і не змогла досягнути реального державного суверенитету, а Україна – захистити його від більшовицької Росії, оскільки вирішальним аргументом у спорах із сильним суперником у той період могла бути тільки сила, – її у прибічників як української, так і білоруської державності (у формі УНР та БНР) на той час не було. Проте важливо усвідомити, що наукова і політична еліта в Україні (меншою мірою – і в Білорусі) на той час розуміла необхідність вироблення національної концепції власної історії, а відтак визнала самотність свого народу, і бачила його подальше існування передусім у конкретних етнічних (етнографічних) межах. Саме цей принцип очільники УНР та БНР намагалися відстоювати до останнього. Оформлення лінії кордонів між Україною і Білоруссю ще триватиме кілька десятиліть, і цей процес буде підпорядкований виключно політичній доцільності. Він здійснюватиметься більшовиками поза існуванням національних держав. Про інтереси як українського, так і білоруського народів дбатимуть найменше. Проте можна

говорити про те, що в межах єдиного політико-географічного тіла зовнішні кордони в загальних обрисах таки охопили окремо – і білоруський, і український етноси.

Джерела та література

1. Боечко В., Ганжа О., Захарчук Б. Кордони України: історична ретроспектива та сучасний стан. К.: Основи, 1994. 168 с.

2. Бойко О. Геополітичні проблеми України в контексті мирних переговорів української держави з РСФРР (Аналітична записка Д. Донцова “О границях Української держави під взглядом політичним”) // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія Історія, економіка, філософія. 2014. Вип. 19. С. 78–88.

Режим

доступу:

<http://journals.uran.ua/index.php/24129321/article/viewFile/64633/5996>

2

3. Бойко О. Д. Питання території і кордонів України в аналітичній записці Д. Донцова "О границях Української Держави під взглядом політичним" (1918) / О. Д. Бойко // Національна та історична пам'ять. 2013. Вип. 7. С. 184–191. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ntip_2013_7_24.

4. Бойко О. Формування території української незалежної держави в часи Української революції (1917–1921 рр.). К.: Інститут історії України, 2007. 62 с. 5. Галушко К. Народження країни. Від краю до держави. Назва, символіка, територія і кордони України / упоряд. К. Галушко. Х.: Книжковий Клуб “Клуб сімейного дозвілля”, 2016. 352 с.

6. Головченко В. Українська Держава і Білоруська Народна Республіка: спроба налагодження добросусідських відносин / В. Головченко // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2010. Вип. 4. С. 308–325. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzpiend_2010_4_24.

7. Государственные границы Беларуси. Сборник документов и материалов в двух томах. Т. 1 (март 1917– ноябрь 1926) / сост. В. Е. Снапковский и др. Минск: БГУ, 2012. 195 с. Режим доступу:

<https://zapadrus.su/bibli/arhbib/1492-sbornik-dokumentov-gosudarstvennye-granitsy-belarusi-tom-1.html>

8. Грушевський М. С. Новий поділ України // Грушевський М. С. Твори: у 50 т. / М. С. Грушевський; редкол.: П. Сохань (голов. ред.), Я. Дашкевич, І. Гирич та ін.. Л.: Видавництво "Світ". 2007. Т. 4. Кн. 1. С. 77–80.

9. Єфіменко Г. Від Мінська до Кубані. Як у квітні-травні 1917-го територію України визначали [Електронний ресурс] // Деловая столица. 2017. 26 травня. Режим доступу: <http://www.dsnews.ua>

10. Знешняя палітыка Беларусі : зборнік дакументаў і матэрыялаў. У 2 т. Т. 1 (1917–1922 гг.) / Міністэрства замежных спраў Рэспублікі Беларусь [і інш.]. Мн. : Бел.НДЦДАС, 1997. 488 с.

11. Карский Е. Карский Е. К вопросу об этнографической карте белорусского племени. [СПб], 1902.

12. Круталевич В. А. История Беларуси: становление национальной державности (1917-1922 гг.) Минск: Право и экономика, 2003. 585 с.

13. Круталевич В. А. Республика Беларусь: административно-территориальное устройство / В. А. Круталевич. Минск: Право и экономика, 2001. 268 с.

14. Мальныхіна Л. Ю. Гістарыяграфія знешнепалітычнай дзейнасці БНР / Л. Ю. Мальныхіна // Працы гістарычнага факультэта БДУ: навук. зб. Вып. 2 / рэдкал. У. К. Коршук (адк. рэд.) [і інш.] Минск: БДУ, 2007. С. 55–61. Режим доступу: <http://www.hist.bsu.by/images/stories/files/nauka/izdania/tif/2/Malyhina.pdf>

15. Павлова Т. К вопросу о границях БНР // Белорусский журнал международного права и междфународных отношений. 1991. №1. С. 77–83. Режим доступу: http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/30246/1/1999_1_JLIR_pavlova_T_r.pdf

16. Панасюк О. Білоруська народна республіка у 1918–1919 рр. : внутрішня і зовнішня полотика. Дис. ... канд. іст. н. Луцьк, 2016. 280 с. Режим доступу:

http://shron1.chtyvo.org.ua/Panasiuk_Oleksandr/Biloruska_Narodna_Republika_u_19181919_rr_vnutrishnia_ta_zovnishnia_polityka.pdf

17. Панько О. Питання державного кордону в українсько-білоруських переговорах 1918 р. / Панько О. // Проблеми слов'язознавства. 2002. № 52. – С. 65–72. – Режим доступу: <http://old.lnu.edu.ua/slavytyka/n52/06.pdf>
18. Папакін А. Г. Документи українки в Національному архіві Республіки Білорусь // Архіви України. 2010. № 3/4. С. 59–71. Режим доступу: http://www.archives.gov.ua/Publicat/AU/AU_3_4_2010/3.pdf
19. Садовський В. В. Північно-західна Україна в світлі статистики // Літературно-науковий вістник. Л., 1924. Ч.11. С.156–166; Ч.12. С. 250–261.
20. Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України / В. Сергійчук. К.: ПП Сергійчук, 2008. 560 с.
21. Становление белорусской государственности в 1918–1920-х гг. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://archives.gov.by/index.php?id=736768>
22. Тихомиров А. В. Брестский мир и Беларусь // Белорусский журнал международного права и международных отношений. 1999. № 2. С. 44–57.
23. Трафімчык А. Першая спроба суверэнітэту Беларусі у кантэксце палітыкі краін-суседзяў (1918) // Ревалюцыя, державність, нація: Україна на шляху самоствердження (1917-1921 рр.): Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ, 1-2 червня 2017 р. / Упоряд.: В. Верстюк (відп. ред.). Київ;Чернігів: Сіверський центр післядипломної освіти, 2017. 544 с. Режим доступу: <http://resource.history.org.ua/item/0013421>
24. Туронак Ю. Нежаданая рэспубліка // Кантакт. 1989. № 2; 1990. № 1(3). Режим доступу: <http://inbelhist.org/nezhelannaya-respublika>
25. Шевчишен М. Демографічні дослідження у науковій спадщині професора Валентина Садовського // Історія української географії. Всеукраїнський науково-теоретичний часопис. Тернопіль: Підручники і посібники, 2007. Вип. 1 (15). Режим доступу: <http://ukrtur.narod.ru/istoukrgeo/allpubl/antropos/demodossadov.htm>

Boriak Olena

UKRAINIAN-BYELORUSSIAN BORDER DURING CENTRAL RADA AND UKRAINIAN STATE (1917-1918)

Evaluation of national-liberation struggle of 1917-1921 in Ukraine, as well as existence of Byelorussian People's Republic (1917-1919), forces to analyze attitude of Byelorussian and Ukrainian political and scientific elite to the problem of demarcation of the border between two states. The question of history of formation of northern (for Ukraine) and southern (for Byelorussia) border is actual from the point of view of security of society from the moods of infringement from political and ideological motivations of territories division that took place in the past. It was a demand of "territorial autonomy of Ukraine with the state Ukrainian language" that had become the main slogan of Ukrainian Central Rada. Already in May 1917 Ukrainian delegation negotiated with Provisional Government about recognition of the right of Ukrainian people to national-territorial autonomy. During recognition of its borders "ethnographical" criteria had been proposed to be used – separation of integral massive of Ukrainian ethnic lands. But mutual agreement had not been achieved. At that time autonomy of Ukraine was conventionally defined to the borders of five provinces. Further work on elaboration of concept of Ukrainian state borders definition took place on All-Ukrainian national congress in Kyiv (April 6-8, 1917) (reports by F. Matushevs'kyj, V. Sadovs'kyj). Soon the borders of Ukrainian People's Republic were clearly defined on the III Universal (territory of 9 provinces); M. Hrushevs'kyj elaborated proposals regarding administrative-territorial division of Ukraine.

Creation in March of 1918 of core Strategic commission and opening of its work on drawing the map of Byelorussian population territory settlement indicates about importance of solving the question of creation of the borders for newly proclaimed Byelorussian People's Republic. Meanwhile, under conditions of the First World War that took place on the territory of Ukraine and Byelorussia, accession to power of Bolsheviks, sign of Brest Peace Treaty without participation of BPR delegation that had no powers to do this, Byelorussian side was set before the fact of demarcation of its borders outside of interests of adherents of Byelorussian statehood, in accordance with political suitability. To the contrary, UPR that had received status of subject of

international law, represented by its leaders, tried at all price to secure new lines of the border, keeping in mind security of independent Ukrainian state. They gradually left the principle of the borders definition according to ethnographic principle and tried to take into account new geopolitical factors.

Key words: *Central Rada, Ukrainian People's Republic, Byelorussian People's Republic, Ukrainian-Byelorussian Border.*

УДК39:398.2 (82-1)

Васильчук Надія

Рарик Роман

ГАЛИЦЬКИЙ КАРАЇМ ЗАХАРІЙ ІСААК АБРАГАМОВИЧ

В даній статті розкрито життєпис поета, культурного і громадського діяча – Захарія Ісаака Абрагамовича. Наприкінці XIX ст. світ побачив Захарій Ісаак Абрагамович, щоб освітити шлях народу просвітництвом. Галицький караїм прожив нелегке й коротке життя. Не всі твори були опубліковані за життя поета. Однак світло просвітництва своїм променем сяє крізь віки.

Ключові слова: *Захарій Ісаак Абрагамович, галицький караїм, поет, Австро-Угорська імперія.*

Цього року (2018 р.) ми маємо унікальну нагоду долучитися до відзначення 140 -ї річниці від дня народження та 115 -ї річниці від дня смерті караїмського поета Захарія Ісаака Абрагамовича.

У статті Н. Шулімович «Ku obchodowi 20-lecia zgonu b.p. Z.Abrahamowicza» (Myśl karaimska. – 1924. Zeszyt 1. Wilno. – S.16-17) зазначається, що «минуле сторіччя (XIX ст.) в історії Гміни караїмської в Галичі можна охарактеризувати деяким упадком духовним і безладом. В темряві цих обставин засяяла зірка, місія котрої полягала в просвічуванні народу й зазначенню праведного шляху. Зіркою цією був Захарій Ісаак Абрагамович» [16, с.16].

В цей час на зазначеній території було королівство Галичини та Володимерії з Великим князівством Краківським і князівствами Освенцима і Затопу (нім. Königreich Galizien und Lodomerien mit dem Großherzogtum Krakau und den Herzogtümern Auschwitz und Zator, пол. Królestwo Galicji i Lodomerii wraz z Wielkim Księstwem

Krakowskim i Księstwem Oświęcimia i Zatoru) – коронний край, утворений на землях Галицько-Волинського князівства, складова частина Габсбурзької монархії, Австрійської імперії і Австро-Угорщини у 1772 – 1918 роках. На сьогодні – історичний регіон у східній частині Центральної Європи, більш відомий під назвою Галичина [4, с.172].

У середині 70-х років у Галичині розгортається радикальний революційно-демократичний рух на чолі з І. Франком та М. Павликом. У 1890 р. засновується Русько-Українська радикальна партія (РУРП) — перша легальна українська політична партія європейського типу і водночас перша в Європі селянська партія соціальної орієнтації. Політична самостійність України стає головним гаслом національного руху в Галичині та на Буковині [12]. Ці чинники впливали на формування генія караїмів З. Абрагамовича.

9 березня 1878р. у с. Лани, поблизу м. Галича, у сім'ї караїмів Самуїла Абрагамовича і Рохми Іцкович народився син Захарій Ісаак. Батько орендував землю у польського шляхтича. З шести дітей Захарій мав найбільшу схильність до навчання. Батьки вирішили віддати на навчання шестирічного хлопця до мідрашу (караїмської релігійної школи), що знаходився у Галичі [16, с.16]. Вчителем його став Сімха Леонович. Згодом Захарій навчився самостійно читати молитви давньоєврейською мовою і його перевели у міську світську школу. Для родини Абрагамовичів ці роки були надзвичайно тяжкими в матеріальному плані і вони вирішили переїхати до с.Залуква, що поблизу м. Галича. Після закінчення чотирьох класів початкової школи батьки прийняли рішення забрати сина додому, та вчителі, побачивши тягу учня до знань, переконали їх дати можливість талановитій дитині продовжити навчання в гімназії у Станіславові (тепер м. Івано-Франківськ). Був проти цього рішення і перший наставник вчитель мідрашу Сімха Леонович. Він, в свою чергу, вважав, що Захарій повинен стати газаном (духовним наставником) і навіть погоджувався його вчити. Та попри всі труднощі З. Абрагамович поступив до гімназії. Навчання в гімназії було величезним фінансовим тягарем. Однак саме тут надзвичайно яскраво проявилися розум і здібності Захарія. Кошти на книжки і зошити

заробляв самотужки, допомагаючи заможнішим колегам по навчанню і відробляючи за них уроки. Та не судилося запальному Захарію продовжити здобувати освіту в гімназії: одні дослідники біографії поета вважають, що через пустощі заподіяні вчителєві, а інші, що через участь в роботі нелегальної молодіжної організації. Внаслідок цього, розгніваний батько вирішив віддати сина на освоєння ремесла до шевця в с. Княгинин (сьогодні – частина м. Івано-Франківська). Відрив від гімназії, раптове обмеження розумового розвитку, юний поет переживав з болем і розпукою. Тоді й почав писати свої перші вірші польською мовою [15, с.4-6]. У вірші «Wszak jesteś, Stwórco, w błękitnym obłoku» (Załużkiew, sierpnia 1897) яскраво проявляється його жадоба до знань:

«Nauki, Panie! Nauki mi trzeba, «Науки, Господи! Науки мені треба,
Jak deszczu w czasie suchego lata, Як дощу під час
сухого літа,
Jako głodnemu człowiekowi chleba, Як голодній людині
хліба,
Więc też Cię o nią prosze, Panie Świata!» [9] Прошу Тебе про неї, Пане Світу!»

Мав велике бажання до віршування. Говорять, що навіть під час праці в полі, на сінокосі він постійно віршував і, звичайно, що не всі поезії занотовував [15, с.4-6].

Невдовзі по пожежі, яка знищила майно, що належало сім'ї поета, помер батько. Тягар утримання сім'ї впав на плечі старшого брата Давида. Мрії про продовження навчання не могли себе виправдати. Однак пізніше, з допомогою брата, Захарій повернувся до навчання. Та провчившись деякий час невідомі перешкоди не дали йому скласти іспиту. Так пройшло пару років, впродовж яких поет попри щоденні заняття віддавався роботі над собою [16, с.16].

Брав активну участь у зустрічах караїмської молоді. Цей час став найбільш продуктивним для Захарія. До цього періоду його творчості належить більшість поезій написаних рідною караїмською мовою. Творчістю молодого Захарія Абрагамовича зацікавився видатний польський тюрколог Ян Гжегожевський. Він в той час перебував у м. Галичі, де збирав матеріали до праці по

історії луцько-галицького діалекту караїмської мови, яким, власне, і писав З.Абрагамович. Ян Гжегожевський вперше опублікував два вірші «Kisenc» в 1903р. у своїй праці "Ein türk-tatarischer Dialekt in Galizien"[6, с.70] та у 1917р. «Oj, ucared» в "Rocznik Orientalistyczny"[7].

Невдовзі З. Абрагамовича призвали до лав цісарсько-королівського війська Австро-Угорської імперії. Єдиним відомим джерелом про те, де саме проходив військову службу З. Абрагамович є машинопис Самуїла Іцковича. З нього довідуємось, що вірш «На чужині» написано в Езбінські луки над Лабою [9]. У статті Новаха Шулімовича «Ku obchodowi 20-lecia zgonu b.p. Z.Abrahamowicza» (Myśl karaimska. – 1924. Zeszyt 1. Wilno. – S.16-17) зазначено, що З.Абрагамович проходив військову службу у Йозефштадті (Чехія) [16, с.16]. Це назва австрійської фортеці та військового гарнізону у північно-східній Чехії. Сьогодні це частина містечка Ярамєй. На жаль, де насправді перебував поет у Чехії нам невідомо.

З 1869 р. караїми Австрійської імперії були зобов'язані проходити службу в армії, але їх набирали тільки в медичні загони. У ХІХ ст. галицький газан А. Леонович (1802-1851) представив австрійській владі привілеї, надані караїмам королем Стефаном Баторієм. Його син, Йосиф – наступний газан – добився в імператора, щоб караїмські призовники несли в армії тільки санітарну службу [17, с.103].

Захарій Абрагамович останню поезію «На чужині» написав перебуваючи у війську в Чехії. З армії повернувся хворим на сухоти – досить поширену і невиліковну на той час хворобу. Не вдалося йому, на жаль, створити сім'ю і залишити нащадків. Так, 5 травня 1903 року згасло світло в очах поета, навіки застигли руки і заніміли уста [15, с.6]. Похований видатний караїмський поет Захарій Ісаак Абрагамович у с.Залуква. Однак, у якому саме місці знаходиться його поховання на кладовищі, невідомо.

Визначне місце в тематиці віршів Захарія Абрагамовича посідають патріотичні мотиви. Творчість поета пройнята глибокою релігійністю, хоча, як зазначає Анна Сулімович « то не є поезія стисла релігійна, а скоріше світська» [15, с.6]. Пробивається через неї тон великої любові до людей, вказівки для них вірного життєвого шляху. Писав Захарій Абрагамович трьома мовами –

польською, караїмською, українською (використовував три алфавіти – латинський, кириличний, гебрайський). На всіх трьох мовах з однаковою підготовкою і талантом [15, с.5]. Деякі поезії караїмською мовою через 30 років по смерті поета вдалося опублікувати Олександрю Мардковичу в часописі «Karaj Awazy» - Lutck, 1931 - №2. Серед них: «Tuwhan ana», «Alhemi Tenrinin...», «Hanuz Karajlar eksilmed'», «Uflu titinbe», «Ej neszer, neszer», «Tenrim, senin ulanlaryn...», «Uflusum Jisrael», «Tachanun uflu king'e», «Ne fajda», «Tigendi jaz», «Karaj edim, Karaj barmen». Поезії Захарія Абрагамовича написані польською мовою: «Silva rerum» (Zalukiew, 1896), «Wszak jesteś, Stwórco, w błękitnym obłoku» (Zalukiew, sierpnia 1897), «Czemże jest człowiek wobec natury?» (Zalukiew, maja 1897), «Choć życie do siebie uśmiechać się zdaje» (Kniahinin, dnia 31 grudnia 1899), «Gdy dusza zamiera z cierpienia wielkiego» (Kniahinin, dnia 31 grudnia w nocy 1899 roku), «Nasza młodzież» (Kniahinin, stycznia 1900 roku, «Dziwnem jest...» (Kniahinin, 6 czerwca 1900), «W chwili dumania» (Stanislawow, 23 stycznia 1900), «Samolubstwem jest mniemanie...» (Kniahinin, 8 lipca 1900 roku), «Przyjaźń tak jak diament...» (Stanislawów, dnia 9 lipca 1900 roku), «W godzienie zwątpienia» (Stanislawów, 30 maja 1900 roku). Пророчими є вірші З.Абрагамовича «До України», «І нам весна всміхнеться», «На чужині». Окремі поезії були опубліковані в журналі «Жовтень» в перекладі з караїмської Степана Пушика [13, с.10-11].

Захарій Абрагамович заслуговує на увагу як велика особистість, культурний і громадський діяч, гідний уваги як поет, який у своїх творах вживав поряд з мовами українською й польською, живу мову караїмську, яку вдосконалив [16, с.17].

Жадоба до навчання не покидала Захарія впродовж життя. Якщо не виходило здобувати освіти в навчальному закладі, вчився самостійно. Багато працював над собою. Свої ідеї оприлюднював на товариських зустрічах, займаючись ремеслом та ін. Він справді став просвітителем караїмського народу, прагнув до єдності народу, котрий розкиданий по цілому світу. Але народ єдиний, має одну ціль і мету, зв'язаний спільно одною релігією, культурою, корінням прашурів.

До Вашої уваги в Музеї караїмської історії та культури Національного заповідника «Давній Галич» діє виставка «Світоч караїмської поезії Захарій Ісаак Абрагамович». Тут можна ознайомитися з манускриптами поета, прочитати вірші, торкнутися струн душі генія галицьких караїмів – З. Абрагамовича.

До України

Тішся, Україно!

Ти ворогом лютим на куски подерта
І жити не можеш у тяжкій неволи.
Між дітьми твоїми все війна зажерта
Здається не стане ніколи.

Тішся, Україно!

Кожду гадку твою враг лютий слідить,
Кожду твою думку про волю гнітить.
Сини ж твої свари ведуть між собою:
«Моя думка ліпша – ні, моя горою».

Тішся, Україно!

Ти ж вольности благаєш благої,
Тебе ж продать хтіли одні сини твої –
Москофіли кляті. А другі ізнову
Усе ще сваряться за мужицьку мову.

Тішся, Україно!

Ще не кінець лиха, ещесь сварки водять,
Галицькі панове партії закладають,
А потім на ласку їх Божу міняють
І тим гірше шляхти руській справі шкодять.

Тішся, Україно!

Ті партії красні програми списали,
Но виконати їх – ані чуди, Боже.
Бо кожда з них каже: «Ви се від нас взяли».
І знову до сварки, знов усе вороже.

Спитай, Україно!

Коли ви будете, мої любі діти,
З собою годитись і тихо сидіти.
Кождий на свій спосіб добра бажати
Своїй Україні? Щоби мож сказати:

Тішся, Україно!
У прикладній згоді живуть сини твої,
Вже на демократів не звуть радикали,
А тамті на них вже верещати стали.

Захарій Ісаак Абрагамович, Станіславів, 8 липня 1900 р.

* Копія рукопису З. І. Абрагамовича, машинописний текст складений Самуїлом Іцковичом (Ісаковичем) в шістдесяті роки ХХ століття. Приватний архів, Гданск, Польща [9].

Бібліографія творів Захарія Ісаака Абрагамовича

Караїмською мовою: Alhemi Tenrinin... „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 24; **Ciwre, ciwre** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 25–26; **Ej neszer, neszer** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 25; **Hanuz Karajlar eksilmid’** „Myśl Karaimska”, 1924, t. 1, z. 1, s. 18–19. „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 24. **Karaj edim, Karaj barmen** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 24. Переклад на українську мову: Володимир Шабаровський, *Я – караї,* <http://davniyhalych.com.ua/novini/item/808-svitoch-karaimckoi-roezii>. Переклад на українську мову: Я караїм, С. Г. Пушик Твори : в 6 т. – Том 2: Поеми, пісні, вірші для дітей, переклади, повісті. – Івано-Франківськ : Гостинець, 2005. – С. 212 – 215. Переклад на польську мову: *Karaimem byłem, Karaimem jestem*, Hanna Pilecka, „Awazymyz” 1989, nr 1, s. 6. **Kisenc** Jan Grzegorzewski, *Ein türk-tatarischer Dialekt in Galizien: Vokalharmonie in den entlehnten Wortern der karaitischen Sprache in Halicz*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 146, 1903, s. 70. Переклад на російську мову: *Томление*, А. К. [Арон Катик], „Известія Таврическаго и Одесскаго Караимскаго Духовнаго Правленія”, No. 4, 1917, с. 22. *Kisenc*, „Бизым Йол” (Наш путь), Симферополь 1927, с. 66. Переклад на російську мову: *Элегия*, Сима Ельяшевич, там, с. 67. *Kisenc*, „Myśl Karaimska”, 1925, nr 2, s. 26. **Ne fajda** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 29;

Tachannun ullu king'e „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 28; **Tigendi jaz** „Myśl Karaimska”, 1928, nr 4–5, s. 32–33. *Hanuz bir jiry Zecharija Abrahamowicznin*, „Karaj Awazy” 1932, 3, s. 2; **Tuwhan ana** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 24. Переклад на польську мову: *Matka*, Hanna Pilecka, „Awazymuz” 1989, nr 1, s. 7. Переклад на українську мову: *Рідна мати*, С. Г. Пушик Твори : в 6 т. – Том 2: Поєми, пісні, вірші для дітей, переклади, повісті. – Івано-Франківськ : Гостинець, 2005. – С. 212 – 215. **Ullu titinbe** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 29. **Ulusum Jisrael** „Karaj Awazy” 1931, 2, s. 29. **[Oj, ucared bir tigircin]** Jan Grzegorzewski, *Język Łach-Karaitów. Narzecze południowe (tucko-halickie)*, „Rocznik Orientalistyczny” 1914–1918, t. 1, cz. 2. **Українською та польською мовою:** Копія рукопису З. І. Абрагамовича, машинописний текст складений Самуїлом Іцковичем (Ісаковичем) в шістдесяті роки ХХ століття. Приватний архів, Гданск, Польща

Джерела та література

1. Achad Naam Zecharja Iicchak Abrahamowicz. (tirsinbe) // Karaj Awazy. – Lutzk, 1931. – № 2. – С. 21-23.
2. Akta grodzkie i ziemskie, T.12, s.91, № 893.
3. Zecharja Abrahamowicznin tiziwłeri // Karaj Awazy. – Lutzk, 1931. – № 2. – С. 24-29.
4. Ісаєвич Я. Д. Королівство Галіції і Лодомерії // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. – К. : Наук. думка, 2009. – Т. 5 : Кон – Кю. – С. 172.
5. Історія міст і сіл УРСР. – Том 25. – Київ, 1971р.
6. Jan Grzegorzewski, *Ein türk-tatarischer Dialekt in Galizien: Vokalharmonie in den entlehnten Wörtern der karaitischen Sprache in Halicz*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 146, 1903, s. 70.
7. Jan Grzegorzewski, *Język Łach-Karaitów. Narzecze południowe (tucko-halickie)*, „Rocznik Orientalistyczny” 1914–1918, t. 1, cz. 2.

8. [Катик Арон] Томление, «Известія Таврическаго и Одесскаго Караимскаго Духовнаго Правленія», No. 4, 1917, с. 22.
9. Копія рукопису З. І. Абрагамовича, машинописний текст складений Самуїлом Іцковичем (Ісаковичем) в шістдесяті роки ХХ століття. Приватний архів, Гданск, Польща.
10. Łany, wsł, pow. stanisławoskim // Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa : Filip Sulimierski i Władysław Walewski, 1884. – Т. V : Kutowa Wola – Malczyce. (пол.) – S. 587
11. Matka, Hanna Pilecka, „Awazymyz” 1989, nr 1, s. 7.
12. Нова історія України Частина II 2.3. Українські землі у складі Російської та Австрійської імперій §8. Західноукраїнські землі під владою Австрійської імперії (кін. XVIII – XIX ст.)
13. Пушик С. Голос галицького караїма / С. Пушик // Жовтень. – Львів, 1972. – №5, с. 10-11..
14. Пушик С. Г. Твори : в 6 т. – Том 2: Поеми, пісні, вірші для дітей, переклади, повісті. – Івано-Франківськ : Гостинець, 2005. – С. 212 – 215.
15. Sulimowicz Anna. Zachariasz Abrahamowicz. Awazymyz. Pismo historyczno-społeczno-kulturalne Karaimów, [S.l.], n. 1, p. 4-6, luty 1989.
16. Szulimowicz N. Ku obchodowi 20-lecia zgonu b.p. Z.Abrahamowicza // Myśl karaimska. – 1924. Zeszyt 1. Wilno. – S.16-17
17. Ярошинская И. Караимы – вековая особенность города Галича и Европы / И. Ярошинская Караїми Галича: історія та культура (матеріали Міжнародної наукової конференції). – Львів, Галич: Сполом, 2002. – С. 101-107.

Vasilchuk Nadia
Raruk Roman

KARAIM FROM HALICH ZAHARIJ ISAAK ABRAGAMOWICH

In this article will try innermost to expose biography of poet, cultural and public figure Zaharija Isaaca Abragamowicha. In the end XIXcm. the world saw Zahariy Isaac Abragamowich, to light up the way of people education. Galychina karaims lived heavy and short life. Not all his works were published in the time of life poet. However light educations shines the ray through centuries. And today we want to carry this light to you.

Key words: *Zahariy Isaac Abragamowich, karaims of Halich, poet, Austro-Hungarian Empire.*

УДК 398.3+523 (477:476)

Васянович Олександр

СУЧАСНІ НАРОДНІ АСТРОНОМІЧНІ ЗНАННЯ ТА ВІРУВАННЯ ЖИТЕЛІВ УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ

За зібраними автором польовими матеріалами з північних областей України, доступними друкованими матеріалами з Білорусі розглядаються сучасні народні астрономічні знання та вірування. Помічено збереженість певної кількості давніх вірувань щодо Сонця, Місяця та зірок. Польові матеріали вможливили виокремлення раціональних способів визначення погоди, часу, сторін світу тощо. Констатовано схожість раціональних народних знань та певні локальні особливості вірувань незалежно від етнічного походження носіїв культури.

Ключові слова: *народна астрономія, раціональні знання, світоглядні уявлення, Полісся, порубіжжя.*

Народні знання різних народів формувалися на їхньому життєвому досвіді впродовж тривалого часу завдяки спостереженню за довкіллям. Попри незнання багатьох законів явищ природи, люди прагнули усвідомити її закономірності й використати в повсякденні. Крім раціональних знань, етнологію

цікавлять також прояви світогляду українців, як складника традиційно-побутової культури, що має основне етнічне навантаження. Під впливом розвитку освіти свідомість населення навіть найвіддаленіших куточків Полісся постійно збагачується науковими знаннями, що призвело до нівелювання уявлень, вірувань у надприродні сили, чари, ворожіння тощо.

Сучасні астрономічні знання та вірування у загальноукраїнському вимірі активно досліджує Н. Федорович [9, 10]. На метеорологічні аспекти спостережень за астрономічними об'єктами українців Полісся звернув увагу О. Васянович [3, 4]. Грунтовне дослідження з білоруської астрономії підготовлено Т. Авіліним [1], астрономічні об'єкти посідають вагомe місце у системі народних знань білорусів [11, с. 76–78]. Наявні дослідження не розкривають повною мірою локальні особливості та трансформації народної астрономії українсько-білоруського порубіжжя, то ж метою нашого дослідження є аналіз стану побутування традиційних астрономічних знань та вірувань жителів окресленого регіону за польовими матеріалами останніх років. Джерельною базою дослідження стали свідчення, зібрані автором протягом 2001–2017 рр. у складі комплексних історико-етнографічних експедицій, організованих Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, тематичних експедицій та індивідуальних виїздів, організованих Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

У народній астрономії поєднано раціональні знання зі світоглядними уявленнями про небесні світила. Особливо шанували поліщуки Місяць. Відповідно до його фаз календарний місяць поділяли на чотири частини (*чверті, декади, кварта, квартири*). Новий місяць номінували *молодиком/маладіком, настаттєм, навалунієм*, першу квадру – *першою чвертю*, другу квадру – *другою чвертю, растущої луной*, аж поки він набував круглих обрисів (*повня, палналуніє*). Процес «зменшення, старіння» місяця називали *остання чверть, з подповни, згибель, спадає з круги, на сходах, сходніє дні, гнила квартира, гниліє днє, сходок, веташок, ущерб місяця, ісход місяця*, перетворюючись на *старика, старічка, старіє днє*. Період повної відсутності місяця називали

зорник; чернець; тьма; міжа/межа/межі; не того місяця, не того; не сякий, не такий; ні се, ні те. Цей термін є маркером певного фаталізму, зокрема, як зазначають респонденти Волинського Полісся, відсутність місяця на небі могла позначитися на долі новонародженої дитини, зокрема на її бездітності. «*Ото той зорник, то такий вредний, шо як попадеш на той зорник, то то вже воно не вдасться. Детей не буде. Це то вже переконане. Хто родився в цей день, є такі у нас люде у нас у селі. Саме тії матері кажуть, шо родилася саме у той день, на той зорник. То прожила вік і нема дітей*» (Троянівка Мнв. В.).

Місяцю, як надзвичайно шанованому небесному об'єкту, приписували дивну силу. Супутник Землі в період народження спричиняє коливання рівня води у водоймах, впливає на тиск повітря на земну поверхню тощо. Тому, за народними прикметами, Місяць має певний вплив як на явища погоди, так і на людський організм. Поява молодика і його перше споглядання супроводжувалися християнськими молитвами, магичними проханнями-замовляннями. «*Як перший раз місяця побачиш, то просять у Бога здоров'я. То не лишне, як помолитися “Отче наші”.* Господи Ісусе Христе, дай мені Боже здоров'я, щоб місячик молодий мене обіріг. Мене, моїх діток і всіх » (Судче Лбш. В.). Загальноукраїнське поширення мають звернення до молодика для замовляння зубів. «*Кажуть, шо зуби загаварують. Маладік маладій, чи був на том світі? – Був. – Людей мертвих бачив? – Бачив. – У їх зуби балять? – Не, не балять. – Нехай і у мене не будуть балеть. У раби Божай Галі нехай не будуть балеть. Разов три так праказать. Амінь. Амінь. Амінь*» (Пилипча Рпк. Ч.). «*Місяцю мій молодий, не болять зуби в людей, не болять у мертвих, не болять на землі, нехай не болять і мені*» (Судче Лбш. В.). Імовірно, постійне оновлення Місяця «підштовхнуло» жителів краю, особливо молодь, до замовляння молодості, краси. «*Маладік-маладік, табе на вісату, міне на красату. Так не будете стареть, моладасть щоб у вас була. Перший раз як пабачите серпок, так у вас не буде старітца ліцо. Так кажуть старіє*» (Миси Рпк. Ч.). «*Місяцю, місяцю, тобі старіти, а мені молодіти, тобі на старость, мені на радість, тобі гострі рожки, а мені бистрі ручки*» (Куликовичі Мнв. В.). «*Місячику-місячику, тобі гострі рожки, мені*

ясні очки, тобі світити, а нам пожити, тобі старість, мені молодість» (Бучин Лбш. В.).

Молодому місяцю надавали особливого значення в лікуванні бородавок. «Як щоно побачили місяця і нікуди не приймайтеся ногами. Из-під лівої ноги зразу бірїте землю, але стийте на місци. І як тії бородавки є, берїте зразу трїте де бородавки. І, каже, вони тоді згинуть. Треба три рази так зробити» (Деревок Лбш. В.). «Як де бородавки, де шо, дак зводять на маладіку. Там бере якую хустку да хусткаю шатирить на руках, щоб пасходила вся зараза всяка. Шось же треба казати, приказуть. Шось же трохи людям помагає» (Вороб'їв Рпк. Ч.). Інколи лікування проводили на старому місяці, який, зменшуючись, забирав з собою всі болячки. «[На сходах] бородавки зводїть. Перевязавалі нїтками. Єє абнять да зв'язать нїткаю і хай адпадає» (Грабів Рпк. Ч.).

Кожна з фаз місяця по-особливому впливає на стан природи, людський організм. Тому за фазами ретельно стежили, щоб орієнтуватися в успішному господарюванні. «На маладіку починають якуюсь роботу. На старику вже не починають. Кажуть так старіє люди, я ж сама не сабражаю. На маладіку разчинай роботу, а на старику тільки начату роботу раби» (Сибереж Рпк. Ч.). Існували й зворотні тлумачення, коли поведінку людей прагнули пояснити станом фаз місяця. «Не треба дивитися в календар, коли настане молодик. Я буду йти до церкви, а там стоїть в селє та забегаловка їхня. Так, як вуже на Чесного вилазять... Перед молодиком їх так закидає. І покуль тей молодик оботреться, вони ходять як слабіє. Як нема чого випить, то вони ходять як попрививаніє» (Губків Брз. Р.).

Молодий місяць мав неабияке значення для господарського календаря жителів досліджуваного краю. Зокрема на молодик заборонялося виконувати окремі види робіт, які нині інформанти можуть дотримуватися без певної мотивації. «Як настає молодий місяць, капуста не кришать, не садять, не закручують закруток. На молодий місяць треба дитину одлучувати, на старий немона. Хату мазати, кабана коб бити, старайтеся не на молодий, щоб два, три дні прошло молодого місяця» (Щитинь Лбш. В.). Подекуди такі заборони містять мотивації: «Як на молодика білити хату, то буде і павутиння заводитись» (Лахвичі Лбш. В.).

«Садить дині треба якщо повний місяць, щоб повні диньки були. Вона хоч і маленька, але повна... На молодіку краще садить картоплю, щоб молода була» (Забужжя Лбм. В.). *«Я не знаю, на маладіку нікагда не калолі [свиней]. Крайнімі днямі стараліся, таді і сала буде беленькає»* (Звеничів Рпк. Ч.). *«Хату мазать нада на последней чверті, щоб гадасть усяка не заводилась у хаті – пауки, блашиці»* (Короп'є Кзл. Ч.). *«На сходніє дне сажу трусимо, щоб сажі не було. На молодіку неможна трусить, бо буде падать сажа под коменом»* (Велика Кошелівка Нжн. Ч.).

Найкращим періодом для господарського життя був час зростання місяця. *«Більшає місяць, тоди шо хоч сади»* (Бірки Лбш. В.). Подекуди інформанти розрізняють особливості впливу Місяця на рослини, які дають плоди під землею та на її поверхні. *«Так казали, шо на молодіку садиться всьо, шо росте наверху, дерева, там таке, а на старій місяць садиться всьо, шо в землі, де плод дає в землі: картопля, цибуля. У підповню засаджується. У другій чверті, у другій квартирі»* (Ветли Лбш. В.). *«Маладік і перша чверть сеють і садять все культури, каторіє далжни расті вверх. В аснавном пасев»* (Великий Листвен Грд. Ч.). *«Так сматра шо садить. Як каренеплоди, щоб вани устарувалі, так на старику»* (Сибереж Рпк. Ч.). Подібним чином з фазами Місяця господарські заняття узгоджують і білоруси [5, с. 120, 125, 129; 6, с. 285].

Для заготівлі продуктів особливо сприятливим був період руху Місяця на зменшення. *«На старику ж все робеть, погреб закладають. Такеє все на льожку. Шоб лежало – на старик»* (Сибереж Рпк. Ч.). *«Кабани резалі калісь на старом, кажуть, сало таді не точать»* (Мекшунівка Рпк. Ч.). Подекуди капусту намагалися квасити на межах. *«Кажуть, на межі капусту харашо квасить. Сягодні последній день етага, а завтра маладік буде, сягодні последній день уже. У цей день кажуть капусту палажіть, очень вкусна капуста буде»* (Звеничів Рпк. Ч.). Остерігалися заготовляти продукти у гнилі дні. *«Капусту саме немона заквашувать у повний місяц тих три дне. Подповню, до то щитається гниліє дне. Картоплі немона закопувать, шось на сохраненіє, те, шо гниє, бо погниє»* (Губків Брз. Р.).

Давніми світоглядними віруваннями можна вважати трактування жителями Полісся плям на Місяці. Зібрані записи

ілюструють тему братовбивства, що презентована респондентами у вигляді лексем «*брат брата заколов вилками*», «*брат брата держить на вилках*», «*брат брата коле*», «*брат брата на вилки взяв*». Лише інколи вдавалося зафіксувати значно ширший варіант такого тлумачення. «*На молодика є зображення: брат сколов брата вилками, як пушов на Святу Паску мешати сіно, пока ше служба в церкві йшла. Так брат сколов брата вилками і поставив на місяці*» (Кропивники Шцк. В.). «*Плями на місяці – брат брата на вилах тримає. Оце як прийдуть із церкви на Паску, так поки не розговіються, дак не пораяються. А то кажуть: Прийшли із церкви дак давай поратся. І брат набрав на вила сіна нести. А в сіні спав брат. Так він його на вилах сколов*» (Козацьке Ббр. Ч.). «*У нас казали, шо то брат брата сколов... Одніє кажуть, шо як сьвятять паску, то немона нечого робить. Воообще нечого немона робить, пока не посьвятять і не поснідають худоба голодна. А брат пошов, да вилками хотєв худоби єсти даць да сколов брата. То на місяци*» (Князівка Брз. Р.). Подібні свідчення знаходимо і на території Гомельщини: «*На місяци такое пятно ёсьць. Жьў брат багаты і брат бедны. Што брат бедны дабудзе, багаты – забярэ. Тады багаты зусім узьв і вілами закалоў беднага. Бог бача і сказав: “Будзеш вісець на місяци, калі брата закалоў. Каб весь мір бачьў цябе”. Во як!»*» (Бронне Рчц. Г.) [7, с. 83]. Іноді під впливом християнства респонденти згадують біблійні сюжети про Каїна та Авеля, яких поліщуки називали *Каїн* та *Авель*, або *Кавіль* і *Вавіль*. Трапляються й інші тлумачення плям на Місяці: «*ікона Божої Матера*» (Щитинь Лбш. В.); «*геть як людина з вочима*» (Люб’язь Лбш. В.). «*то ліцо: наче очі і нос*» (Петруші Рпк. Ч.). Схожі відомості знаходимо на території Гомельщини: «*Калі місяц поўны, то можна ўбачыць яго ліцо. Дзве плямы ў вярху – ета вочы, пасярод нос, а внізу рот*» (Дзімамерки Лвс. Г.) [6, с. 303]. Під впливом сучасних наукових знань інформанти інколи дають інші пояснення. «*Якиєсь природніє явленія. Гори там чи кратери*» (Ловинь Рпк. Ч.). «*Метеарити падали туди і глубіни делали*» (Звеничів Рпк. Ч.).

Сонце слов’яни шанували по-особливому, що вияскравлено в певних світоглядних уявленнях. Значного поширення на Поліссі набули метафори *сонце грає*, *сонце міняється*, *сонце пляше*, *сонце*

красується, сонце купається, які поліщуки пов'язують з його оновленням. Інформанти зазначають, що самі були свідками цього явища в день Водохреща, Благовіщення, Чистого Четверга, Великодня, Юрія, Вшестя/Вознесіння, Трійці, Івана Купала / Івана Петрівного, Петра. Аналіз польових матеріалів показав, що на Східному Поліссі – це переважно Великдень, на Західному Полісся – Івана Купала. «А ви бачили хоч коли як сонце красується уранці на Паску і на Благовіщення. На Благовіщення як не хмарно, то я і цей год бачила. Кругі з сонця, з землі тільки виходе. Оце миг розове, миг зелене, миг жовте. Ну, красиво. І простим оком дивиться. І воно вже отак подиде і все меняється. І на Паску. А такого дня і немає. А на Паску і на Благовіщення красується» (Мрин Нсв. Ч.). «На Купала ми завше дивимось. Всяке робиться, і зелене, і таке як райдуга. Таке, міняється. На Івана Купала – це сьомого липня» (Лобна Лбш. В.).

Назви сузір'їв, зазначених респондентами, віддзеркалюють реалії поліщуків, зокрема, Велику Ведмедицю називають *Ведмедицею, Возом, Возиком*, сузір'я Оріона – *Косаре / Косарі*, Плеяди – *Куркою / Курочкою, Квочкою*, згадують також сузір'я *Черета, Богородица*. Зафіксовані назви спільнослов'янські за походженням і пов'язані здебільшого із господарюванням. У народній слов'янській астрономії сузір'я називали за різноманітними знаряддями праці, предметами, мали антропонімне походження чи мотивовані назвами свійських тварин і птахів [2, с. 119]. Поліщуки звертали увагу на космічну систему, що складається із зірок, зоряних скупчень, пилових та газових туманностей, розсіяного газу та пилу у вигляді туманної смуги, що простягається з північного сходу на південний захід і називається «Молочним Шляхом». Серед найпоширеніших назв на Поліссі можна виділити *Полоса, Дорога до Бога, Дорога для качок, Молочний Путь / Молочний Шлях, Чумацький Шлях*. Українцям різних регіонів відомі й інші назви цього скупчення, зокрема, *Божа Дорога (Божий Шлях), Пташина Дорога, Батієва Дорога, Дорога у Вирій, Дорога в Єрусалим, Зоряна Дорога, Солом'яна Дорога, Молочний Слід, Дорога Молокова* [10, с.116]. Білоруси ж найчастіше називають його *Птушыная Дарога, Чумацкая Дарога,*

Малочная Дарога, Кіевська дорожка, Дорога в Іерусалим[1, с.58–62].

Жителі краю вважали, що кожна людина має свою зірку на небі. «Скільки на небі зірочок, стільки на землі людей» (Градиськ Мнв. В.). Це вірування підтверджує роль небесних світил у зв'язку земного й потойбічного життя, адже смерть людини супроводжується падінням зірки. «Людина вмирає, то і зора та впадає» (Троянівка Мнв. В.). Подібні вірування характерні і для білорусів. «А як зорка засвеціць, то чалавек нараждаецца. А як ужо памірае чалавек, зорка падає ўніз» (Мислабож Лхв. Б.) [8, с.590]. Можливо, саме це спричинило ворожіння на зорях. «Мой батько був на войне, а його сестра на зорі гадала. То казала, шо прийде, прийде і прийде. І прийшов. А кому казала, шо не прийде, то не прийшов» (Князівка Брз. Р.).

Добу традиційно поділяли на чотири частини: ранок, день, вечір, ніч. Такий розподіл здійснювали завдяки спостереженню за сонцем на небосхилі. Зафіксовано, що зміна дня відбувається із заходом сонця, особливо це стосувалося наближення неділі: «В суботу вечор, вже ж святый вечор. Неділя заходить» (Судче Лбш. В.). За астрономічними об'єктами поліщуки орієнтувалися на місцевості. «Ішли ми у Березне із цими, з жінками... То ми йдемо йдемо. Нема й краю. Вийшли на цю колейку, то подивилися та йдемо у ту сторону... Я на єс кажу: Давай-но станемо постоїмо, подивимся. Постояли, подивілися. Бачиш, – кажу, – нам треба, щоб сонце було нам у очі, а воно нам у спіну. Да й давай вертатца, да й давай іти» (Моквин Брз. Р.). Важливим орієнтиром вважають також Чумацький Шлях як напрям на південь.

Астрономічні об'єкти слугували орієнтиром у визначенні часу за відсутності годинників, зокрема Сонце було основним показником часу вдень. «Кались часив мало в кого було. Становецца задом да сонца. Дивлятца, куди павернетца сонце, на яку сторану. Як прамо, то 12, налево, буде до 12, направо – больш 12» (Киселівка Мнс. Ч.). Для обрахунку часу стежили також за тінню. «Як тінь два шага тіко, то вже жєни на стійло, треба дойти корів. З полудня, як три шаги вже, жєни на пашу, вже три часа, коло чотирьох. Колись пасли свіней за селом, то тінь щоб була 13 шагів. Як нащитав 13, свині до села жєни» (Піща Шцк. В.).

«Часів же колись не було. Станеш отак, як є моїх 4 ступачки, то треба вже гнати додому. А вже вигансти на день, то треба щоб було б, це десь пів-четвертої» (Забужжя Лбм. В.).

Уночі час визначали за місцезнаходженням зірок і сузір'їв. *«По світовий зірці визнавали час. Колись мій дід казав: Баби, вставайте прести, бо вже світова зірка зийшла. Вже зірка зийшла, то буде хутко день»* (Кропивники Шцк. В.). *«Кажуть: вже Кури зишли, вже хутко буде той, день. Кажуть: Вже Воз у той сторонє, вже треба вставать»* (Балашівка Брз. Р.). Білоруси для орієнтації часу вночі сліdkували за сузір'ями та окремими зірками, зокрема, Касцэ, Сіта, Воз, Вечірньою та Ранковою зорею [1, с. 116–120].

За астрономічними об'єктами прогнозували погодні зміни впродовж найближчого часу. Зокрема передбачали погоду за особливостями ранкової зорі та сходом Сонця. *«Як сонце сходить да бредє, то кажуть, шо буде негода»* (Велика Осниця Мнв. В.). *«Як сонце сходить ясно, то буде погода, а як зачумаджено, то буде дощ, хмари будуть»* (Пилиповичі Нвл. Ж.). *«Як сонечко встало, а хмари його міг і закрили, то буде дощ»* (Пісківка Брд. К.). Захід Сонця та вечірня зоря також були об'єктом метеорологічних спостережень. *«Як заходить сонце, то на дощ... Червоне як заходить і воца як потягне по неби, як сюда потягне [показує північніше], то на холод, а як потягне сюда [показує південніше], то буде тепло»* (Майдан-Липненський Мнв. В.). *«Сонце заходить за хмару, значить буде дощ»* (Козлиничі Мнв. В.). *«Якщо сонце сіло за хмару і вийшло на обрії, тоді дощу не буде»* (Липівка Мкр. К.). *«Як сонце у хмару заходить, то должен дощ. Як заходить красне сонце, то зімою на мароз, а летам на жару»* (Конотоп Грд. Ч.). На Поліссі, як загалом у Європі, погодні явища частіше переміщуються із заходу на схід, ніж навпаки, тому в народній пам'яті збереглося чимало прогнозів погоди саме за вечірньою зорею та заходом сонця.

Поява молодого місяця досить часто супроводжується змінами атмосферного тиску й подальшими опадами, тому українські поліщуки тоді очікували кількадечних дощів. *«Молодий місяць настав, він должен ополоскатися»* (Матейки Мнв. В.). *«Як на маладіку дощ пашов, то буде довго таді іти»* (Задерівка Рпк.

Ч.). Крім того, на Українському Поліссі слідували, як виглядають роги місячного серпа в найближчий час після його появи. *«Як місяць настане, ой, тепер вже буде великий мороз, бо місяць з такими ружками, такі як гостренькі. Навіть як місяць уже настане, то тако вже кажуть: тепер мороз буде великий»* (Угриничі Лбш. В.).

Походження хрестів, стовпів, вінців та кругів навколо Сонця та Місяця й дотепер залишається незрозумілим поліщукам. Проте їхня поява, як продемонстрував народний досвід, була провісником близької зміни погоди. *«Ветер должен быть, як круга месяца круг такий, на ветер»* (Задерівка Рпк. Ч.). *«Сонце брече-брече, то знай, шо буде дощ. Якишо сонечко не світле, а таке в тумані, воно брече, то перед дощем»* (Ветли Лбш. В.). *«Місяц у кружку, то на негоду. Кажут: місяц обгородівса на негоду»* (Левковичі Овр. Ж.). *«Як мессец такі повни да огородяни жовтим, то тоже на негоду воно»* (Немовичі Срн. Р.). *«Як повний місяць буде апавитий хмараю, дутий – ожидають дощ»* (Великий Карашин Мкр. К.). Синоптики підтверджують, що гало утворюється на небі, коли сонце або місяць закривають напівпрозорі перисто-шаруваті або перисто-купчасті хмари.

Спостерігаючи за Місяцем, особливо за його першою фазою, селяни прогнозували погоду не лише на найближчі дні, а й на весь наступний місяць. Для цього вони слідували за положенням та особливістю місячного серпа. *«Роги молодика вниз – поли вгору»* (Забріддя Чрх. Ж.). *«Як молодий місяць ріжками донизу, то нап'ються кури води»* (Небрат Брд. К.). *«Якишо пагляді, шо уверх рожками і можна навесить ведро, значить буде пагода. А якишо он же становитца вертікальна, ведра ж не можеш уже навесить, ано упаде, значить буде уже негода»* (Редьківка Чрн. Ч.). Місце появи молодика на небосхилі також могло стати предметом спостережень для метеорологічних передбачень. *«Мене свекруха вчила, шо як настає місяць молодий на яку сторону, як більшість на північ, значить буде цей місяць холодний, якишо отак – то буде середній, а якишо на південь – то буде тепло»* (Піща Шцк. В.).

Білоруси-поліщуки також слідували за місяцем для визначення погоди: *«Місяц красны зьмой – да марозу, летам – да жары»* (Дзімамерки Лвс. Г.) [6, с. 303]. *«Цёмны абруч кругом месяца»*

азначає, що буде моцны вецер» (Чкалова Гмл. Г.). «Молодзік рогі задраў – на пагоду» (Рубель Стл. Б.) [5, с. 130, 132].

Досить одноманітними є прикмети, сформовані на спостереженнях за виглядом зоряного неба, за блиском і мерехтінням зірок. Поліщуки краю стверджують, що зірки можна побачити лише за сприятливих погодних умов. «Як густо зорі, то значить на погоду, а як рідко – то на дощ» (Кропивники Шцк. В.). «Кали тьмяніє зорі, то вже буде непагода, а кали ясніє зорі, то на жару, або на мороз» (Красне Чрн. Ч.). «Літом, коли зірко, то погода буде значить. А розходяться зорі, то там зірко, то там, – то вже на негоду» (Пісківка Брд. К.). Зовсім інші атмосферні умови складаються, коли вони мерехтять. «Як мігають зорочки, до буде перемєна погоди» (Йосипівка Млн. Ж.). «Мігають зорі будто би на негоду. А як зорі ясніє зимою – на мороз» (Щитинь Лбш. В.). Метеорологи пояснюють такі погодні умови неоднорідністю атмосфери, присутністю водяної пари, яка по-різному вбирає проміння різних кольорів, наявністю сильного вітру, що супроводжує несприятливу погоду. Тобто зорі починають мерехтїти при наближенні циклону за два-три дні перед дощем. Він ще далеко, хмар поки що не видно, але вологість в повітрі вже відчутна за мерехтінням зірок.

Отже, народні астрономічні знання поліщуків зазнали значного наукового впливу, проте зберегли певну кількість давніх вірувань щодо Сонця, Місяця та зірок. Поліщуками було вироблено систему спостережень за астрономічними об'єктами для визначення погоди, часу, сторін світу тощо. Особливо збережені у народній пам'яті взаємозв'язки між фазами Місяця та сприятливим господарюванням. Польові та наявні друковані матеріали показали схожість раціональних народних знань українців та білорусів та певні локальні особливості вірувань незалежно від етнічного походження носіїв культури.

Джерела та література

1. Авілін Ц. Паміж небам і зямлєй: этнаастрономія / Цімафей Авілін. – Мінск, 2015. – 287 с.

2. Азимов Э. Г., Толстой Н. И. *Астрономия народная // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого.* – М., 1995. – Т. 1. А–Г. – С.117–119.
3. Васянович О. Загальна та регіональна характеристика короткотермінових метеорологічних знань українців Середнього Полісся / О. Васянович // *Вісник Львівського університету. Серія історична.* – Л., 2008. – Вип. 43. – С. 421–451.
4. Васянович О. Народна метеорологія українців Центрального Полісся кінця ХІХ – початку ХХІ ст. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук / О. Васянович. – К., 2007. – 20 с.
5. Жыццё і побыт беларусаў у прыкметах і павер'ях / аўтары-ўкладальнікі: В. С. Новак, А. А. Кастрыца, К. В. Паборцава. – Мінск, 2014. – 142 с.
6. Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічні зборнік / аўтары-ўкладальнікі: В. С. Новак, І. Ф. Штэйнер. – Мінск, 2003. – 320 с.
7. Сусвет і прыродныя стыхіі ў міфалагічнай традыцыі беларусаў / аўтары-ўкладальнікі: В. С. Новак, А. А. Кастрыца. – Мінск, 2014. – 85 с.
8. Традыцыйная мастацкая культура беларусав. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн 2. – Мінск, 2009. – 863 с.
9. Федорович Н. Українська народна астрономія. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук / Н. Федорович. – К., 2009. – 26 с.
10. Федорович Н. Українська народна астрономія. В кн.: Українське небо: студії над історією астрономії в Україні / Н. Федорович. – Л., 2014. – С.88–155.
11. Шумські К. А. Традыцыйныя веды беларусаў аб раслінным, жывёльным свеце і надвор'і (ХІХ – пачатак ХХ ст.) і іх экалагічная значнасць / К. А. Шумські. – Мінск, 2009. – 126 с.

Список географічних скорочень

Брестська обл. (Б.)

Лхв. – Ляховицький р-н

Стл. – Столінський р-н

Волинська обл. (В.)

Лбм. – Любомльський р-н

Лбш. – Любешівський р-н
Мнв. – Маневицький р-н
Шцк. – Шацький р-н
Гомельська обл. (Г.)
Гмл. – Гомельський р-н
Лвс. – Лоївський р-н
Рчц. – Річицький р-н
Житомирська обл. (Ж.)
Млн. – Малинський р-н
Овр. – Овруцький р-н
Нвл. – Новоград-Волинський р-н
Чрх. – Черняхівський р-н
Київська обл. (К.)
Брд. – Бородянський р-н
Мкр. – Макарівський р-н
Рівненська обл. (Р.)
Брз. – Березнівський р-н
Срн. – Сарненський р-н
Чернігівська обл. (Ч.)
Ббр. – Бобровицький р-н
Грд. – Городнянський р-н
Кзл. – Козелецький р-н
Мнс. – Менський р-н
Нжн. – Ніжинський р-н
Рпк. – Ріпкинський р-н

Vasianovych Olexandr

**THE MODERN FOLK ASTRONOMIC KNOWLEDGE
AND BELIEFS OF INHABITANTS OF THE
UKRAINIAN-BELARUSIAN BORDERLANDS**

In folk astronomy, rational knowledge is combined with worldviews on heavenly bodies. The Extremely respected heavenly object of the Polissya inhabitants was the Moon, to which the weird force was attributed. So the appearance of the young moon and its first uprising were accompanied by Christian prayers, magical requests, and orders. Each of the moon's phases in a special way affects the state of

nature, the human body. Therefore, the phases were carefully monitored to navigate in a successful husbandry. The Polissya inhabitants' interpretation of the Moon's spots can be considered as ancient worldview beliefs. More often in the collected records it is alleged that there is depicted as "a brother killed his brother by pitchfork". The sun, which the Slavs honored in a special way, has been described by certain worldview notions. The metaphor "The sun is playing", timed to the important holidays of the national calendar, became much widespread in the region under study. The recorded names of the constellations reflect the life's realities of the Polischuky – that is manifested in the parallel existence of both folk and scientific names. Residents of the region believed that everyone has his own star in the sky, because human death is accompanied by the fall of the star. Sometimes the inhabitants of the region note that the falling star is an unbaptized child who needs to be baptized by giving it a name. The 24-hour natural period was traditionally divided into four parts: morning, day, evening, night. Such a division was carried out by observing the sun in the sky. It was by the sun that the parties of the world were determined. Astronomical objects served as a benchmark in determining the time in the absence of clocks, in particular, the Sun was the main time indicator of the day when watching the shadows. At night time was determined by the locations of stars and constellations. The most well-known meteorological signs are those that allow you to predict weather changes in the near future by astronomical objects: the peculiarities of the sunrise and sunset, its color, the appearance of the night sky, the brightness of the stars and the Moon, and so on. It was noticed, significant influence of education, literature and mass media on the state of traditional folk astronomical knowledge. The similarity of rational folk knowledge and certain local features of beliefs, regardless of the ethnic origin of culture carriers, have been established.

Key words: folk astronomy, rational knowledge, worldview notions, Polissya, borderland.

УДК398.87:(282.243.7)(=16)"16/20"

Вахніна Лариса

МОТИВ «ДУНАЮ» В НАРОДНИХ БАЛАДАХ:

ПОГРАНИЧЧЯ КУЛЬТУР

Доповідь присвячена одному з перших друкованих текстів українського фольклору, який відомий під назвою “Пісня про Стефана-воєводу” , а також під назвою за першим рядком “Дунаю, Дунаю, чого смутен течеш”, де поєднується любовна фабула з історичними подіями боротьби українських козаків за свою незалежність. Він вперше був опублікований в чеській граматиці ще в XVI ст. латиницею. Навколо походження цієї балади тривали дискусії щодо її українського походження, оскільки її варіанти відомі в словацькому та румунському фольклорі. Та найбільш вірогідніше, цей твір був створений українцями зі Східної Словаччини (сьогодні територія Пряшівщини), які потрапили за Дунай після падіння Запорозької Січі. Дніпро, особливо в баладах, надзвичайно часто виступає певною домінантою, з одного боку певним пісенним образом, з іншого боку відображенням фольклорної пам’яті, на баладному Треба відзначити, що річка Дунай в українському фольклорі, навіть більше, ніж матеріалі відображаючи, що українці завжди були пов’язані з Європою. .

Не можна не згадати популярну оперу С.Гулака-Артемовського, де використано український фольклор.

Ключові слова: *пісня балада, фольклор, пограниччя, Дунай, козак.*

Річка Дунай залишається до сьогодні перехрестям різних традицій та культур, народів, які протягом багатьох століть проживають на теренах, від німецьких гір до Чорного моря Тому символіка Дунаю та дунайської води вже давно стала європейським символом, та водночас окрасою національних культур багатьох слов’янських народів.

Слід відзначити, що до аналізу семантики Дунаю в контексті історичних подій, що пов’язані з долею народів, зокрема українців, зверталися в різний час відомі вчені, зокрема Ватрослав Ягич, Олександр Потєбня, Іван Франко, Олексій Дей, Григорій Нудьга, Микола Мушинка, Олександр Астаф’єв та ін.

Дунай викликав натхнення у багатьох відомих композиторів, ставши інспірацією для балетних та оперних вистав. Класичним

зразком українського оперного мистецтва залишається українська опера «Запорожець за Дунаєм» С.Гулака-Артемовського, яка була також втілена в кіномистецтві. Можна по-різному її сприймати, але вона залишається яскравим зразком фольклоризму на сцені, водночас репрезентуючи українську культуру в світі.

Серед народних пісень та балад, які побутували у різних слов'янських народів, залишається показовим факт, що ряд творів функціонує в різних мовних варіантах, як слов'янськими, так і румунською мовами. Іноді це викликає дискусію, де саме виник той чи інший зоазок. Характерно, що двомовність чи навіть тримовність різних текстів, або побутування одного й того ж твору кількома мовами, залишається специфічним для порубіжних теренів, зокрема українсько-польського, українсько-білоруського, польсько-чеського порубіжя. Для фольклорного пограниччя Дунаю характерним є не двомовні чи тримовні структури, а передусім багатоваріантність, яку дехто з дослідників вважає часом запозиченням.

Українська народна балада «Пісня про Штефана воєводу» вперше була опублікована в чеській граматиці ще в XVI ст. латиницею. Навколо походження цієї балади тривали дискусії щодо її українського походження, оскільки її варіанти відомі в словацькому та румунському фольклорі. Та найбільш вірогідніше, цей твір був створений українцями зі Східної Словаччини (сьогодні територія Пряшівщини), які потрапили за Дунай після падіння Запорозької Січі. Дунай, особливо в баладах, надзвичайно часто виступає певною домінантою, з одного боку певним пісенним образом, з іншого боку відображенням фольклорної пам'яті.

І.Франко присвятив цій баладі декілька своїх студій, зокрема розвідку «Штефан-воєвода»; порівнюючи друковані та усні варіанти згаданого твору. Дослідники-музикознавці звертають часом більшу увагу на запозичення мелодій у різних народів світу, в той час, як для фольклористів, які вивчають тексти народних пісень чи балад, залишають поза увагою факти першоджерела чи авторства того чи іншого зразка.

Наведемо згаданий текст у реконструкції І.Франка:

Дунаю-Дунаю, чому смутен течеш?»
«Ой як мні, Дунаю, не смутному течи,
Що дно моє точуть студені криниці,
А посередині біла рибка мутить».
На версі Дунаю три роти стоять:
Перша рота турецька,
Друга рота татарська,
Третя рота волоська.
В турецькій ми роті шаблями кермують,
В татарській ми роті стрілками стріляють,
В волоські ми роті Стефан-воєвода,
В Стефановій роті [та] дівонька плачеть.
[Та дівонька плачеть], плачучи повідат
«Стефане-Стефане, Стефан-воєвода,
Альбо мене пуйми, альбо мене лиши!»
А што ми [од]речет Стефан-воєвода?
«Красна дівонице, пуймил би я тебе,
[Пукймил би я тебе], неровная ми єс».
Што рекла дівонька? «Пусти мя, Стефане!
Скочу я у Дунай, у Дунай глибокий,
Ах, хто мя достанет, [то]єго я буду»
Не хто мя доплинул, красную дівоньку,
Доплинул дівоньку Стефан-воєвода.
І узял дівоньку за білу руку.

Цей зразок став прикладом для відображення простору Дунаю та давніх історичних подій, що відбувалися в далекі часи. Це балада, в сюжеті якої поєднуються історичні реалії та ліричні мотиви. Козаки ніби змагаються за дівчину, яку побачили на березі славетної річки. До мотиву Дунаю включено магічний підтекст. З одного боку, дівчину кидають у воду, а той, хто її врятує стане нареченим. З іншого боку, в давні часи у воду з метою перевірки кидали жінок, яких вважали відьмами. Тому саме цей підтекст більш характерний для українських традицій, адже в європейських країнах відьм спалювали. З одного боку на першому плані сюжет, пов'язаний з перевіркою чоловічої сили та звитяги, з іншого погляд на воду як джерело очищення.

Слід відзначити, що згаданий текст балади став об'єктом наукового дискурсу. Хоча дослідники європейських країн відстоюють автентичність власних фольклорних традицій та приналежності згаданого сюжету до них. Цікаво, що саме в баладах мотив Дунаю був найбільш поширеним на всіх теренах культурного пограниччя Дунаю.

«Пісенний образ Дунаю, на думку літературознавця та письменника Олександра Астаф'єва, належить до найулюбленіших поетичних символів і персонажів українських народних пісень. В пісенному фольклорі слов'янських народів – особливо українському – Дунай дуже часто функціонує як умовний поетичний символ, міфологізований образ води і ріки взагалі. Вартою уваги в цьому контекст є дослідження славіста Вартослава Ягича (“Дунай-Дунай у слов'янській народній поезії” – журн. “Правда” / 1877, № I. – С. 16–28; № 2, С. 63–67), Слід згадати, що в Інституті мовознавства ім.О.Потебні було видано збірник, присвячений Ягичу, за матеріалами конференції, організатором якої була відомий славіст В.Ю.Франчук [5], На думку дослідників, йдеться про похід Стефана Великого 1498 р. разом з турецькими військами і Кримським ханством на західноукраїнські землі.

Подібні балади зустрічаються у фольклорі південних слов'ян, зокрема болгарському Аджі південні слов'яни протягом століть боролися проти турецького поневолення.

Так твір, де зустрічаємо мотив Дунаю, «Грешен Станко юнак» («Грішний юнак Станко») – народна балада, записана на території Болгарії. Привертає увагу оригінальністю сюжету, класичними поетичними прийомами, залученими у тексті.

Розпочинається балада із картини неконтрольованої стихії, яка переповноє страхом людські серця: подув сильний вітер, розгулявся він на Чорному морі, на морі і на білому Дунаї, притиснув воду бурхливу до Святої гори. А на цій горі знаходяться чотири церкви, чотири монастирі і ще один щойно збудований монастир. У цьому монастирі службу Богові несе цілих триста монахів. Налякані страшною стихією, думають вони, як врятуватися і вимолити у Бога порятунку. Старий ігумен звернувся до трьохсот монахів:

*Сберете се, триста калугера,
Зберіться, триста монахів,
да земете книга вангелія,
візьміть книги Євангелія,
да спаднеме долу у дворове,
спускайтеся вниз у двори,
да чатиме, море, да поеме,
читатимемо морю, співатимемо,
ега би се море позапрело.
щоб море змогли зупинити ми.*

Монахи так і зробили, все виконали, як їм радив ігумен, але нічого не вийшло, буря у морі не вщухала, море не відступало, тільки ще більше почало лютувати.

Тоді звернувся до монахів старий ігумен із порадою йти у високі гори, там сповідатися Богу, розповісти про свої гріхи, можливо, тоді Бог змилюється, і буря вщухне.

Монахи так і зробили, піднялися у високі гори, покаялися Богові навіть у найменших своїх гріхах, але і це не допомогло: море не заспокоїлося, а ніби ще більше розлютилося, - буря ніяк не вщухала.

Тоді ще одну пропозицію зробив старий ігумен:

*- Сберете се, триста калугера,
Збирайтеся, триста монахів,
да идем най-горна одая,
йдемо у найвищій гори,
дека лежи Станко добър юнак –
там лежить добрий юнак Стоян –
уста има, не може да дума,
має вуста – говорити не може,
очи има, не може да гледа,
очі має – нічого не бачить,
рѣце има, не мож работи,
має руки, не може зробити,
нозе има не може да оди,
ноги має, не може ходити,
д' идем да го изповедаме!
підемо, сповідаємо його!*

Триста монахів дослухалися поради ігумена, дісталися до найвищої гори, де лежав добрий юнак Станко. Старий ігумен звернувся до нього із проханням підвестися, адже, якщо він не підведеться, то неможливо бути зупинити морські хвилі, що підбираються все ближче до святої цитаделі – монастиря.

Тоді Станко підняв голову, відповів йому Станко, що він спалив дев'ять церков і монастирів, а коли старий ігумен від жаху почав промовляти слова молитви, перервав його, продовжуючи розповідь, що служив він на морі на Миколів день, і море його приймало як дорогого гостя, всю ніч він їв наїдки, куштував напої, а коли проспівали перші півні, його підняли самовіли і повели у гори зелені. Щойно дійшли вони до церкви Маріїци, зустріла його старенька матуся, передала йому три білих панагії для церкви Маріїци. Тоді Станко теж узяв білі панагії, вони у нього в руках загорілися-запалали, він їх підняв із землі і вдарив ними у чорну землю, затряслася земля цілих дев'ять разів, щезла з поверхні землі його стара матінка.

Промовив тоді на це старий ігумен:

*- Сбереже се, триста калугера,
Збирайтеся, триста монахів,
та земете тоя тежок камен,
підніміть із землі той важкий камінь,
щото тежи деведесе ока!*

Який важче за дев'яносто очей!

Врѣжете го на Станко за шия,

В'яжіть його Станку на шию,

пуцете го у Црѣното море,

кин'те його у Чорне море,

ега би се море разбегало!

щоб море розгулялося!

Монахи так і зробили, підняли із землі важкий камінь, що важить більше ніж дев'яносто очей, прив'язали його Станку на шию і скинули його у Чорне море, тоді змилювалося море, відступило.

Наведений сюжет болгарської народної балади має давнє походження, нагадуючи міфологічні варіанти жертвовності у різних народів світу. Перебуваючи на Байкалі нам пощастило бути

очевидцями відповідного поширеного ритуалу поклоніння цьому славетному озеру-морю, якому приносять в дар молоко. Народи, які проживають на берегах різних водних стихій та артерій, відзначаються широким спектром демонологічних персонажів у фольклорних сюжетах. Таким унікальним місцем є дельта Дунаю. Безперечно, висловлені нами вище думки, мають часом характер припущень, однак, переконані, що дослідження мотиву «Дунаю» на широкому порівняльному матеріалі може відкрити нові обрії для дослідників народної творчості.

Джерела та література

1. Нудьга Г. Українські народні балади // Нудьга Г. Слово і пісня: Дослідження. – К.: Дніпро, 1985. – С. 185–230.

2. Франко І. Пісня про Стефана, воєводу волоського // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – Т. 42. – К.: Наук. думка, 1984. – С. 53–56.

3. Франко І. Стефан-воєвода // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – Т. 42. – К.: Наук. думка, 1984. – С. 17–32. Франко І. Пісня про Стефана, воєводу волоського // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – Т. 42. – К.: Наук. думка, 1984. – С. 53–56.

4. Франко І. Стефан-воєвода // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – Т. 42. – К.: Наук. думка, 1984. – С. 17–32.

5. Ватрослав Ягич і проблеми слав'янознавства. Збірник наукових праць. Відповідальний редактор – В.Ю.Франчук. Київ 2015

Vakhnina Larysa

THE DUNAI MOTIF IN THE UKRAINIAN FOLK BALLADS: IN BORDERLAND CULTURE

The paper is devoted to one of the earliest published folk texts "The Song about Stephan the Fighter". Sometimes this song is identified by with first line "Dunayu, Dunayu, Why are You Moving so Sadly". The plot of the song is uniting the love story and the historic events of the Cossacks fight for the independence.

For the first time this song was published in latin alphabet in the Check grammar at the 16th Century. There are discussions about the Ukrainian origins of this ballad because its versions are well known in Slovak and Romanian folklore. But the variants of this text created by

Ukrainians from the Eastern Slovakia (who have arrived in the Dunai region after the fall of the Zaporizska Sich) are the most representative. It is important to point out that the river Dunai (even to the bigger extend then the Dnipro) is the symbolic folklore image which reflects the connection between Ukrainians and the rest of the Europe. We can mention for instance a very popular opera written by Hulak-Artemovsky "Zaporo- ztsi za Dunayem", which is based on a folk elements.

This song is widely spread in Central Europe and circulates in many variations. Today this ballad is considered to be a classical example of the folk art, but the mysterious nature of its origins remains to be a big issue for folklorists and creative writers.

Key words: *songs, ballad, folklore, borderland, Danube, Cossack*

УДК 398.8 + 94 (477)

Волос Ольга

ПІСЕННИЙ ФОЛЬКЛОР СТЕПОВОГО КРАЮ У ДОСЛІДЖЕННЯХ НАУКОВЦІВ МИНУЛОГО І СЬОГОДЕННЯ

Історія започаткування етнофольклорних досліджень на теренах степового краю та аналіз сучасного стану народознавчих розвідок пісенного фольклору степовиків на теренах Миколаївщини стали лейтмотивом даної статті. Стисло на прикладі збирацької діяльності Дніпрової Чайки (Л.О.Березіна-Василевська), А.М.Конощенка, О.І.Маркович та інших дослідників усної народної творчості в минулому розкрита традиція етнографічних досліджень у степовому краї. Висвітлено стан збереження традиції етнографічно-пошукових експедицій по виявленню та фіксації народних пісень у наш час дослідниками Миколаївщини. Зроблено аналіз сучасних публікацій із даної проблематики, а саме Л. М. Плужникової-Мандри, О. Ф. Ковальнової, Л. І. Пророк, В. Л. Хоменка.

Ключові слова: *пісенний фольклор, степовики, Херсонська губернія, Миколаївщина, етнофольклорна експедиція, пісенна збірка.*

Народне мистецтво – це багатвікова, найбагатша школа життя, де кожний із нас може знайти щось своє, близьке особистій художній культурі. Особливо слід зауважити на народну пісню що веде до коренів, пробуджуючи почуття приналежності до вічних символів Добра, Волі, Правди, Краси.

Пісенний фольклор степовиків здавна цікавив збирачів зразків усної народної творчості. Серед зацікавлених народними піснями на теренах Херсонської губернії особливо були відомі О. І. Маркович, С. А. Чернявська, Л. О. Березіна-Василевська (Дніпрова Чайка), А. М. Конощенко.

Спадщина Людмили Олексіївни Березіної-Василевської – значний вклад в українську фольклористику. Зібрані та записані нею зразки ілюструють багатство і різноманітність української народної пісні, є важливим матеріалом для вивчення світоглядних уявлень і психології народу. Зацікавленість народною пісню у Людмили Олексіївни була з дитинства, бо зростала вона в родині де любили й співали багато пісень. Тому не дивно, що ще в молодому віці вона представила на VI Археологічному з'їзді в Одесі свої зошити з записаними власноруч піснями. На жаль записані Дніпровою Чайкою пісні в повному обсязі не збереглися, чи може поки що не віднайдені. Пісня супроводжувала нашу землячку і в свято, і в будень. У своїх спогадах про Дніпрову Чайку А. М. Конощенко написав про те, що в будинку Василевських «Інколи, особливо під неділю або під свято, починалися співи, й діти з великою охотою виспівували всяких пісень, українських і російських, і при звичаювались до народної мелодії» [6, с. 124]. Записаний Людмилою Олексіївною пісенний фольклор досить цінний, оригінальний і цікавий матеріал. До збірки Дніпрова Чайка включила пісні родинно-побутові, чумацькі, козацькі, рекрутські, гумористичні, а також пісні про кохання та один із варіантів пісні про Кармелюка.

Серед фольклорних публікацій останньої третини ХІХ століття слід згадати допис «Весільні пісні в Єлисаветградському повіті» О. І. Маркович, що надрукований у херсонській белетристичній збірці «Степ» (1886 р.). Більшість зразків пісень, а саме 119, Олена Маркович записала у 1884 році поблизу м. Єлисаветграда в Обознівській волості. Другу частину

опублікованих у збірці пісень Маркович запозичила з рукописної збірки

П. І. Дебренадера, який записав їх ще в 1859 році в тому ж повіті, але у Лозоватській і Антонівській волостях [9, с. 160-234].

У той же час Софія Андріївна Чернявська також записала та опублікувала пісні, що збрала в межах Степового краю. Наприкінці 80-х років XIX століття за програмою Російського Географічного Товариства Чернявська збрала етнографічний матеріал у Херсонському повіті Херсонської губернії, який згодом видала у Харкові. Серед матеріалів на увагу заслуговують саме пісні, що увійшли до збірки. Більшість записаних збирачкою зразків пісенного фольклору становлять весільні пісні, серед яких уже відомі пісні, опубліковані О. І. Маркович у збірці «Степ», що свідчить про побутування схожих за текстом пісень практично в межах усієї Херсонської губернії. Також до збірки Софія Андріївна включила пісні календарного обрядового кола (колядки, щедрівки, веснянки, обжинкові), історичні (про ліквідацію Запорізької Січі, думи про Нечая, Саву Чалого та інші), чумацькі, рекрутські, солдатські та родинно-побутові, за кількістю яких майже сотня. Загалом збірка пісень Софії Андріївни Чернявської вийшла об'ємною на що звернули увагу сучасники [13, с. 196-197].

Збірка пісень С. А. Чернявської охопила південну частину Херсонської губернії. На півночі губернії народознавчий матеріал активно збирав Володимир Миколайович Ястребов. Із статті Наталії Бракер, елесаветградського педагога, яка довго співпрацювала з Ястребовим, відомо, що вчений записував і збирав зразки фольклору спільно зі свої учнями. Авторка статті згадує про його учнів Г. Тобілевич і К. Д. Мороза, які активно збирали етнографічні матеріали разом із учителем. Ястребов і сам записав чимало пісень, що були надруковані в декількох номерах журналу «Киевская старина» в 1894 році [1, с. 11, 20, 23].

Багато для фіксації й збереження пісенного фольклору зробив видатний земський діяч Андрій Михайлович Грабенко, який активно протягом життя займався цією справою. У спогадах про А. М. Грабенко (А. Конощенко) В. І. Кедровський згадує про зібрані Андрієм Михайловичем українські народні пісні та їх видання окремими збірками на початку XX століття [4, с.122-133].

У 1900 році вийшла друком збірка «Українські пісні», до якої включили першу сотню зібраних Грабенком пісень, що були покладені на ноти. За пару років з'явилася друга збірка, а потім видання було кілька разів поновлене. Пісні А. М. Грабенко записав переважно на Херсонщині, почасти на Київщині, Полтавщині та Поділлі. З того часу в Україні стало відоме ім'я Андрія Конощенка (А. Грабенко) як збирача та впорядника українських народних пісень. Серед записів Грабенко були пісні, які наспівала йому Дніпрова Чайка, голос якої зачаровував усіх хто її слухав. У своїх спогадах про Грабенка М. Ф. Чернявський написав, що українські пісні Андрій Михайлович почав записувати ще хлопцем у 1876 році. Спочатку це були пісні, які співав сам, а згодом – і з чужого голосу. В подальшому знайомство з М. В. Лисенком допомогло йому вдосконалити свою майстерність щодо нотного запису пісень. На все життя запам'ятав Андрій Михайлович мудрі вказівки Миколи Віталійовича про те, «... що українська народна мелодія відрізняється від мелодій інших народів своїм характерним складом, який вимагає, щоб кожна окрема думка в тексті була висловлена окремою думкою мелодії, і що найкраще було-б, якби кожний такт мелодії вмщав у собі, закінчену частину тексту» [12, с. 137]. На початку 80-х років XIX століття він активно розпочав записувати пісні «з уст народу», спочатку пісні, що наспівали йому мама та сестра (пісні рідного краю – обознівські), а потім й в інших місцях, де зустрічав цікаві за змістом і мелодією народні пісні. На думку Грабенка для пісень степової частини краю характерна широка мелодія з невеликим числом мелізмів, пісні широкі й дзвінкі, що розкривають душу людини серед безмежного степу, де гуляє на волі буйний вітер.

Сьогодні на Миколаївщині збережена традиція збору, фіксації та дослідження пісенного фольклору населення степового краю. Наприкінці 80-х і в 90-х роках XX століття представники педагогічної громадськості Миколаївської області, а саме вчителі музики, здійснили декілька пісенно-пошукових експедицій районами області. Завідувачка кабінетом музики Миколаївського інституту удосконалення вчителів Людмила Михайлівна Плужникова-Мандра сформувала склад обласної фольклорно-етнографічної експедиції до якої ввійшли працівники інституту,

шкільні вчителі музики та районні управлінці освіти, музикознавець Миколаївської філармонії, краєзнавці. Головним завданням експедиції визначили дослідження стану збереження народного пісенного фольклору на теренах області, його фіксацію, як паперову так і звукову. Та найголовніше завдання експедиції полягало в тому, щоб розшифрувати зафіксовані від народних виконавців пісні за допомогою нотного стану, зберігаючи їх природність, першоджерельність і художню цінність. Таким чином, пісні були записані без так званих «збагачень», що особливо прослідковується на протяжних піснях. Збирачі зафіксували найсуттєвіше, те художньо-довершене, яскраве, мудре і просте, що віками живе в народі та зберігає енергію народної душі.

За результатами проведених експедицій Миколаївський обласний інститут удосконалення вчителів (зараз Миколаївський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти) видав серію пісенних збірок. До фольклорного зошита «Лине пісня степова» увійшли народні пісні записані в Доманівському районі, а саме в селах: Маринівка, Лідіївка, Мостове, Щасливка, Вікторівка, Кузнецєво, Зелений Гай, Зелений Яр і в районному центрі Доманівка. Всього на Доманівщині записали 80 пісень із яких 37 увійшли до даного зошита, що був виданий в 1995 році [7]. Особливо цінними виявилися оригінальні пісні, старовинна чумацька «Ой, сину ти мій», родинно-побутові «Ой, доню, ой, доню, яка я стара», «Устань, матінко, раненько», козацька «А вже років двісті», пісня з весільного обряду «Засвіти, мати, свічку» та чимало коліскових, жартівливих і пісень про кохання. Учасники експедиції відзначили, що добре відомі в Україні пісні «А я в середу родилася», «Ой на горі вітер дув», «Летіла зозуля», «Меланка», «Віє вітер, віє буйний», «А в городі верба рясна» на Доманівщині співають із своїми мелодичними та ритмічними варіантами. Збережена оригінальність інтонації російських пісень, наприклад «По Дону гуляєт», «Было дело под Полтавой» та інші. Під час виїзду до району члени обласної етнографічної експедиції поспілкувалися з носіями народних пісень, яких загалом було більше 50 осіб від яких і записали пісенний фольклор Доманівської землі.

Оригінальною є видана інститутом збірка пісень «Грай, бандуро, грай» 2001 року, що присвячена кобзарям рідного краю [2]. Варто згадати про те, що Миколаївська земля славнозвісна й народними кобзарями. Серед яких Жолнаровський Семен Петрович (1837-1912 рр.) бандурист-торбанист, народився у м. Снігурівка на Миколаївщині. У молодому віці Жолнаровський брав уроки виконавської майстерності у миколаївського бандуриста, який помер у 1857 році у 93 роки. На жаль ім'я бандуриста поки що назвати не можемо. Згодом Семен Петрович викупив у вдови свого вчителя музичний інструмент – торбан, що мав широкий діапазон, і далі саме на ньому виконував музичні твори. Добре пам'ятають на Миколаївщині родину кобзаря Антона Івановича Ясинського з с. Калантирка Кривоозерського району в якій, окрім Антона Івановича, грали на кобзі та співали дружина Василина Федорівна, два сини Костянтин і Тарас й донька Галина. Миколаївська поетеса Людмила Чижова у поетичній збірці «Емигея» написала:

На мойй на прекрасній землі
Називають співців кобзарями.

І, мов дивні легенди вони
Оживають новими піснями.

У кожній бандурі
Коштовна перлина:

Душа кобзаря –
Співця України [11].

До збірки «Грай, бандуро, грай» увійшли історичні пісні про величну долю українського народу козацької доби, записані від народних співців у селах Арбузинського, Баштанського, Братського, Доманівського, Жовтневого (тепер Вітовського), Казанківського, Новобузького, Первомайського районів. Значна частина пісень сумного, журливого характеру, в яких оспівується загибель козака у бою та велике безмежне горе матері й коханої дівчини. Пісня «Ой на горі вогонь горить» подана у чотирьох варіантах як текстових так, і нотних в залежності від того як вона виконується в тому чи іншому селі в різних районах області. Ця пісня у виконанні Д. С. Теселько з м. Баштанка є дуже схожою за змістом до двох історичних пісень «Ой чужино, ой чужино» та «Ой

три літа, ой три неділі», що подані у монографії «Історичні пісні», виданій у 1961 році [3, с. 103].

У 1999 році лабораторія предметів художньо-естетичної освіти Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти на чолі з Людмилою Михайлівною Плужниковою-Мандрою видала фольклорний зошит «Сонячний хоровод» до якого включили 20 пісень записаних членами етнографічної експедиції в районах області [8]. Музичну редакцію (фольклорну нотацію) зошита зробила музикознавець Тамара Миколаївна Півень. Пісні українського народного календаря, що побутують у селах Надбужжя та Надінгулля, гранітно-степовій Первомайщині, в Причорноморському Парутино, степових районах області були занотовані наприкінці ХХ століття. Особливість зошита полягає в нетрадиційному викладі нотних текстів календарних пісень краю за типом синтаксично-віршованої розмітки. Нотний зразок кожної пісні побудовано за вертикальним ранжиром текстів, що дозволило розкрити внутрішню мотивну структуру наспіву, передати своєрідність народного співу, оцінити його досконалість. Використання укладачами сучасної міжнародної технології, а саме, аналітично-ранжувального методу публікації пісенного фольклору дозволило графічно зафіксувати музично-теоретичну структуру пісенної строфи в органічній єдності.

Серед пісень українського народного календарного циклу, що зафіксували на Миколаївщині є цікаві зразки «Ой сьогодні, матінко, Петрів день», «Наше Купайло», «Ластівко, ластівонько». Пісня «Меланка» подана у варіаціях як текстових так, і музичних залежно від того в якому районі записано зразок.

Видані фольклорні зошити, як результат діяльності пошуково-етнографічної експедиції вчителів музики Миколаївської області, є гідним продовженням справи народознавців степового краю II половини ХІХ – початку ХХ століття, щодо збереження та передачі перлин першоджерельної народної співочої культури рідного краю прийдешнім поколінням.

Серед видань цього періоду слід також згадати «Народні пісні Миколаївської області» [10]. До збірки увійшли українські та російські пісні різних жанрів, що були записані від виконавців народних пісень із сіл Первомайського району, а саме: Лиса Гора,

Грушівка, Підгірне. До збірки додано коментар із варіантами до пісень і навчально-методичні поради щодо визначення темпу при розшифруванні народних пісень.

Окрім того, на початку ХХІ століття на Миколаївщині були видані збірки матеріалів краєзнавчого змісту. На увагу заслуговує видання «Українська народна творчість Новобузького краю», укладач Л. І. Пророк, викладач іноземної мови Новобузького аграрного коледжу. Матеріал збирачка фольклору записувала протягом останньої третини ХХ – на початку ХХІ століття, особливо активно фіксувала зразки фольклору в період із 2008–2015 рр. До збірки також включені народознавчі записи зроблені місцевими краєзнавцями, що були надруковані в різних джерелах. Видання складається з двох частин: «Українські народні пісні Новобужжя» та «Прозовий фольклор Новобужжя». До першої частини збирачка включила календарні, родинно-обрядові, родинно-побутові та соціально-побутові пісні. На нашу думку, в даному виданні уваги заслуговує 20 приспівок, особливо ті, що яскраво відображають певні історичні періоди в житті місцевого населення, як наприклад:

*Батько в Созі, мати в Созі,
Діти бродять по дорозі,
Нема хліба, нема сала,
Все совіцька власть забрала.*

*Коли Ленін помирав,
Сталіну наказував,
Щоб він хліба не давав,
Сала не показував.*

*Наш колгосп, наш колгосп,
Наш колгосп багатий,
Вісім собак на цєпу,
Бригадир дев'ятий [14, с. 160-161].*

Вагомим за обсягом і змістом є видання «Українська народна творчість (від традицій до сучасності)» миколаївської дослідниці народного фольклору Октябрини Федорівни Ковальової [5]. Протягом тридцяти п'яти років родина Ковальових займалася

записом фольклору на теренах Миколаївщини. За цей період зафіксували, разом із варіантами, 1200 пісень. До видання авторка включила 362 пісні, відібравши самобутні, оригінальні та найдовершеніші пісенні зразки. В результаті дослідження були охоплені всі райони області. У більшості районів авторка видання сама зафіксувала зразки фольклору, а на території решти – задіяла до збирання матеріалів 80 осіб інформаторів і виконавців. Значна частина текстів подана зі збереженням окремих діалектних лексичних форм і місцевої вимови. Цінним є включення до книги відомостей про інформаторів і виконавців. Пісенний фонд видання має доволі широкий жанровий діапазон. Опубліковано родинно-побутових пісень – 66, весільних – 96, календарно-побутових – 90, балад – 14, народних романсів – 17 та інші.

На початку видання Октябрина Федорівна проаналізувала процес становлення української народної творчості Південного Прибужжя та вплив на нього особливостей історичного, соціально-економічного й етнічного розвитку регіону. До кожної частини та розділу книги авторка подала аналіз стану збереження зразків пісенного та прозового фольклору Південного Прибужжя, особливості його побутування, визначила текстуальні зміни, нашарування й варіантність.

Окрім того, авторка подала деякі історичні відомості про українські народні пісні, що були в репертуарі хору, який супроводжував Потьомкіна під час Очаківської кампанії, а по його смерті хор перевели до м. Миколаєва. Стисло проаналізувала збирацьку діяльність М. М. Аркаса, родини Тобілевичів й інших відомих українських діячів, життя яких було пов'язано з Миколаївщиною протягом XIX – XX століть. Здійснила періодизацію історії збирання та вивчення українського фольклору Південного Прибужжя. Тому працю Ковальнової можна вважати першою спробою систематизації та узагальнення історії української народної творчості Південного Прибужжя, починаючи з II половини XIX століття до сьогодення.

Отже, незважаючи на соціально-економічні та культурні зміни в суспільстві протягом останніх століть, пісенний фольклор українського Степового краю живе попри все, хоча й зазнає значних змін. Серед першочергових завдань залишається подальша

фіксація зразків фольклору в регіоні, видання нових пісенних збірок Миколаївщини, перевидання минулорічних, що були надруковані в декількох примірниках з ініціативи та на ентузіазмі збирачів.

Джерела та література

1. Бракер Н. Володимир Миколайович Ястребов (До тридцятих роковин смерті) / Н. Бракер // С. М. Янчуков З іменем Володимира Ястребова. – Кіровоград: Центрально-Українське видавництво, 2005. – 180 с. – С. 4–24.
2. Грай, бандуро, грай / Укладачі: Т. М. Півень, Л. М. Плужникова-Мандра. – Миколаїв: Редакційно-видавничий відділ Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, 2001. – 26 с.
3. Історичні пісні / Упорядники: І. П. Березовский, М. С. Родіна, В. Г. Хоменко, А. І. Гуменюк – К.: Вид-во АН УРСР, 1961 р. – 1067 с.
4. Кедровський В. І. Андрій Михайлович Грабенко / В. І. Кедровський
// Вісник Таврійської фундації (Осередку вивчення української діаспори): Літературно-науковий збірник. Випуск 10. – К-Херсон: Просвіта, 2015. – 243 с.: іл. – С.122-133.
5. Ковальова О. Ф. Українська народна творчість (від традицій до сучасності) / О. Ф. Ковальова. – Миколаїв: Видавництво «Ліон», 2007. – 528 с.
6. Конощенко Андрій. Дніпрова Чайка (спогади) / А. Конощенко // «Україна», 1927. – № 5. – С. 124.
7. Лине пісня степова. Українські народні пісні – обереги Доманівщини. Фольклорний зошит / Упорядники: Л. Д. Галагутська, М. В. Галка, Д. О. Крик, Л. М. Плужникова, М. С. Шевченко. – Доманівка-Миколаїв: Лабораторія предметів художньо-естетичної освіти Миколаївського обласного інституту удосконалення вчителів, 1995. – 52 с.
8. Сонячний хоровод. Фольклорний зошит / Укладач Л. М. Плужникова-Мандра; музична редакція (фольклорна нотація)

- Т. М. Півень. – Миколаїв: Лабораторія предметів художньо-естетичної освіти Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, 1999. – 26 с.
9. Степ: Херсонський белетристичний збірник: [альманах]. – Херсон; Санкт-Петербург: Видавництво Балешева, 1886. – 391 с.
 10. Хоменко В. Л. Народні пісні Миколаївської області / В. Л. Хоменко
// Народні пісні та навчально-методичні поради для студентів музичної спеціальності. – Миколаїв, 1999. – 104 с., ноти.
 11. Чижова Л. Я. Бандура / Л. Я. Чижова // Емигея: книжка поезій. – Миколаїв, 1999. – 56 с.
 12. Чернявський М. Конощенко Андрій (Андрій Михайлович Грабенко)
/ М. Чернявський // Музика. – № 3. – 1925. – С. 135-138.
 13. Чернявская С. А. // Киевская старина. Ежемесячный. Исторический журнал. Год четырнадцатый. Том XLIX. Май. Киев: Типография Т. Г. Корчак-Новицкого, 1895. – С. 196-197.
 14. Українська народна творчість Новобузького краю / Укладач Л. І. Пророк. – Миколаїв: Видавець Ірина Гудим, 2015. – 344 с.

Volos Olga

SONG FOLKLORE OF THE STEPPE REGION IN THE STUDIES OF THE MODERN AND PAST RESEARCHERS

The history of the starting of ethnic folklore research in the steppe region and the analysis of the modern state ethnographic studies of the song folklore of the steppe inhabitants in Mykolayiv region is the leading idea of this article. The example of the activities of Dniprova Chaika (L.O. Berezina-Vasylevska), A.M. Konoshchenko, O. I. Markovych and other researchers of the oral folk art in the past briefly discovers the tradition of ethnographic researchers in the steppe region. The article describes the modern tradition of the ethnographic expeditions for the gathering of the folk songs by the researchers of Mykolayiv region. The article contains the analysis of modern publications on this topic, namely those of L.M. Pluzhnikova-Mandra,

O. F. Kovalyova, L.I. Prorok, V.L. Khomenko.

Keywords: *song folklore, steppe inhabitants, Kherson gubernia, Mykolayiv region, ethnic folklore expedition, collection of songs.*

УДК 94(477.8-192:438):[39(=161.2:=162.1):316.728]“19”

Глушко Михайло

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКІ ЕТНОКУЛЬТУРНІ ЗВ'ЯЗКИ І ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ПОГРАНИЧЧЯ У ХХ ст. (НА МАТЕРІАЛАХ НАДСЯННЯ)

У статті йдеться про кількісне співвідношення українського і польського населення у різні історичні періоди (до і після Другої світової війни) на теренах етнографічного Надсяння – крайніх західноукраїнських етнічних землях. Порушується питання про наукову інтерпретацію реального і надуманого етнічного та етнокультурного українсько-польського пограниччя залежно від різних чинників, з'ясовується частка польського елемента у традиційно-побутовій культурі та полонізмів у народно-розмовній мові сучасних місцевих українців.

Ключові слова: *Надсяння, ХХ ст., українці, поляки, етнічне й етнокультурне пограниччя.*

Спершу, ніж вирішувати означену у заголовку проблему, необхідно окреслити межі етнографічного Надсяння. Зокрема, наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. воно було цілісним етнокультурним й етномовним континуумом, який охоплював крайні західноукраїнські етнічні землі. Точніше, східна його межа проходила рікою Верещицею, яка бере початок у Розточчі біля с. Верещиця Яворівського району Львівської обл. і впадає у Дністер. Північну межу зазначеного етнографічного району сучасні дослідники проводять гірським пасмом Розточчя, а відтак по ріці Танві – правій притоці Сяну, яка, своєю чергою, впадає у Віслу. За даними знавців надсянського діалекту, південна межа Надсяння сягала ріки Стрв'яжа (Стривігора), яка також впадає у Дністер, зокрема в околицях с. Долобів Самбірського району Львівської

обл. [3, с. 21–22]. Натомість західну межу етнографічного Надсяння, зважаючи на історичні події середини ХХ ст., достовірно відтворити вже неможливо; вона завжди буде лише умовною. Безсумнівним для нас є тільки одне: до Другої світової війни основна лінія українсько-польського етнічного розмежування проходила рікою Сяном від м. Сянока до м. Ярósлава [7, с. 15; 10, с. 158]. Нині, очевидно, західна межа Надсяння сягає лише державного кордону України з Республікою Польщею.

Отже, за сучасним адміністративним поділом територія Надсяння охоплює Мостиський, Яворівський (за винятком його крайньої східної смуги), західну частину Городоцького, північну смугу Самбірського і Старосамбірського районів Львівської обл. [3, с. 23].

Крім автохтонного українського населення, упродовж тривалого історичного періоду на теренах Надсяння проживали і представники етнічних менших, серед яких найчисельнішими були поляки та євреї. У 20–30-х роках ХХ ст. тут мешкали також невеликі громади чехів, вірмен, німецьких колоністів тощо.

Водночас у процесі складних міжкультурних стосунків на території Східної Галичини загалом і Надсяння зокрема сформувалися перехідні групи між українцями та поляками – так звані латинники і польськомовні греко-католики. Станом на 1 січня 1939 р. загальна кількість останніх в австрійській провінції “Королівство Галиції і Лодомерії” (Королівство Галичини і Володимирії) не перевищувала 0,3 %. Це були українці, які полонізувалися [8, с. 348; 9, с. XII]. На відміну від польськомовних греко-католиків, назва “латинники” виникла штучно, вона не побутувала серед мешканців Галичини; вживали її для означення римо-католицького населення, яке розмовляло українською мовою. Латинниками були переважно поляки, українізовані в українському оточенні, частково українці, які прийняли римо-католицизм [6]. За громадсько-побутовими особливостями вони не відрізнялися від українців греко-католицького чи православного віросповідання, як і за соціальним статусом – здебільшого займалися сільським господарством. Мова і побут пов’язували їх з українцями, а віросповідання – з поляками. Тривалий період їхня національна

свідомість була розмитою [9, с. XI]. Загальна чисельність латинників сягала 8,8 % населення [8, с. 348].

Кількісне співвідношення українців, поляків, україномовних римо-католиків та “латинників” у досліджуваному краї найкраще ілюструють дані станом на 1.01.1939 р., оприлюднені Володимиром Кубійовичем у формі таблиці [9, таблиця]. Зокрема, подаємо статистичні відомості тих повітів, землі яких у минулому повністю чи частково належали до Надсяння, а нині цілковито чи тільки певною мірою входять до складу Львівської обл.

Повіти	Загальна к-сть	Українці		Польськомовні українці		Поляки		Латинники	
		тисяч	%	тисяч	%	тисяч	%	тисяч	%
Городок	92,6	63,4	68,2	–	–	15,4	16,6	6,5	7
Доброміль	102,2	68,3	66,8	0,3	0,3	17,1	16,7	7	6,9
Мостиська	97	59,7	61,6	0,2	0,2	24,5	25,2	6,4	6,6
Перемишль	157,4	77,9	49,5	2,2	1,4	47,7	30,3	4,5	2,8
Самбір	143,4	89,6	62,5	–	–	36,2	25,2	3,5	2,4
Яворів	93	73,9	79,4	–	–	6,5	7	5,3	5,7

Отже, зазначені у таблиці дані засвідчують, що у названих повітах Східної Галичини українці становили від 79,4 % (повіт Яворів) до 49,5 % (повіт Перемишль) усього населення. Натомість поляків найбільше проживало у повіті Перемишль (30,3% – майже третина), а найменше – у повіті Яворів (лише 7%). Крім цього, як уже зазначалось, більшість латинників (від 7 % у повіті Городок до 2,4 % у повіті Самбір) теж була поляками за національністю, хоча й розмовляла українською мовою та часто дотримувалась трибу життя українців. Словом, напередодні Другої світової війни польський елемент становив досить значний відсоток населення Надсяння. Лише в зазначених повітах їх чисельність сягала, за нашими підрахунками, 119,5 тис. осіб.

Картина докорінно змінилася у повоєнний період, коли кордон нової Польщі проклали не по етнічній межі між українцями і поляками, а по живому тілу українського народу. Зокрема, на українському відтинку цей кордон був узгоджений між Польщею та СРСР 16 серпня 1945 р. по лінії “від пункту, розміщеного приблизно 0,6 км на південний захід від джерела річки Сян і далі за течією річки Сян, посередині її течії до пункту на південь від місцевості Солин, далі – на схід від Перемишля, на захід – від Рави-Руської до річки Солокія, звідти вздовж річки Солокія і річки Західний Буг на Немирів-Ялівку” [11, с. 279]. Словом, під час тогочасного розділення польської й української територій керувались лише політичними принципами, а не етнічними, як вважають деякі сучасні дослідники [16, с. 19]. Відтак сотні тисяч українців, які опинились за цією лінією розмежування, примусово виселили з Польщі: одних на територію УРСР (вересень 1945 р. – липень 1946 р.), іншу – на північ Польщі внаслідок злочинної операції “Вісла” (28 квітня – 28 липня 1947 р.) [13, с. 102].

Водночас у 1945 р. мало місце масове “добровільно”-примусове переселення поляків із теренів УРСР до Польщі [5, с. 141]. Через це їх частка різко зменшилась. Так, у 1959 р. на всіх теренах Львівській області проживало лише 59,1 тис. поляків, у 1970 р. – 41,5 тис., у 1989 р. – 26,9 тис. [18]. За переписом 2001 р. вони становили тільки 0,73 % (18 948 осіб) мешканців Львівщини.

За Всеукраїнським переписом 2001 р. поляки компактно проживали лише в одному адміністративно-територіальному районі Львівської області, що належить до етнографічного Надсяння, – у Мостиському, де вони становили 7,6 % населення [18]. У Городоцькому, Самбірському, Старосамбірському та Яворівському районах їх частка серед місцевого населення нині зовсім мала.

Отже, зважаючи на зазначені дані стосовно етнічного складу та частки представників двох основних етнічних спільнот (українців і поляків), які проживали на теренах етнографічного Надсяння у ХХ ст., виникає кілька ключових проблемних аспектів.

Аспект перший: де шукати українсько-польську етнічну межу, якщо за такий короткий історичний період змінилась “мала батьківщина” великої кількості людей – як українців, так і поляків.

Очевидним є тільки те, що до 1945 р. західною етнічною межею українців була щонайменше ріка Сян, після операції “Вісла” нею став державний кордон між Польською Народною Республікою та СРСР, а з 1991 р. – державний кордон між Польською Республікою та незалежною Україною.

У контексті сказаного з’ясування потребує інший важливий науковий аспект: які зв’язки (етнокультурні, етнолінгвістичні, психологічні, ментальні та ін.) домінували між українцями і поляками упродовж ХХ ст. Зрозуміло, до Другої світової війни, коли представники двох народів проживали поруч, існували постійні систематичні й інтенсивні взаємозв’язки між українцями та поляками, що знайшло вияв в етнокультурних запозиченнях, зокрема українців (про них дещо більше йтиметься згодом). У добу тоталітарного режиму між українцями Надсяння, як і Бойківщини, історико-етнографічної Волині та Західного Полісся, і прикордонним населенням Польщі ніяких контактів не було. Інакше кажучи, державний кордон став “залізною завісою”, яка припинила природні зв’язки між сусідніми етносами загалом і прикордонними мешканцями зокрема майже на пів століття. Вони відновилися лише після розпаду Радянського Союзу.

Аспект третій, який деякі нинішні дослідники (як українські, так і польські) ігнорують, коли ведуть мову про новітні українсько-польські стосунки. Зокрема, до 40-х років ХХ ст. по обидва боки від нинішньої польсько-української лінії державного розмежування, як уже знаємо, ніякого пограниччя не було, бо споконвіків тут проживали переважно українці. Отже й мова про його присутність до 1939 р. є зовсім безпідставною, що більше – надуманою і кон’юктурною з наукового погляду. Крім цього, треба пам’ятати ще про один важливий факт: після насильницького виселення українців у 40-х роках ХХ ст. українські етнічні землі довго не пустували, їх відразу заселили поляки, які переїхали на колишні терени Бойківщини, Надсяння, Лемківщини, Холмщини і Підляшшя з інших місцевостей Польщі. Через це “взаємні образи” прикордонного населення по обидва боки від державного кордону СРСР і ПНР, навіть при існуванні ідеальних контактів, були б, наприклад, у 60-х роках, абсолютно іншими, ніж у 20-х роках минулого століття.

Водночас, як це не парадоксально, але тривала ізоляція українців УРСР від цивілізованого світу має для сучасних науковців й один позитивний момент. Зокрема, за її наявності можна судити про ступінь історичних взаємозв'язків між представниками двох народів та частку іноетнічних запозичень у культурній ділянці. Саме остання найкраще віддзеркалює рівень іноетнічних контактів. Цей аспект заслуговує окремої уваги ще й тому, що деякі сучасні українські етнологи намагаються “простежити” вплив культурної спадщини українсько-польського пограниччя на сучасні міжетнічні відносини на основі історико-мистецьких пам'яток і музейних зібрань [16, с. 24], а не на засадах живого міжкультурного спілкування людей різного етнічного походження.

Як уже знаємо, до Другої світової війни на теренах Надсяння проживала значна кількість поляків. Очевидно, у процесі тривалих контактів місцеві українці мали б запозичити у них якомога більше і різних за характером культурних надбань. Однак, проведені нами в 2004–2010 рр. польові етнографічні дослідження у Мостиському, Самбірському, Старосамбірському і Яворівському районах виявились не надто багатими на відповідні реалії. Це саме стосується і наукових студій інших етнологів. Скажімо, у житлово-господарському комплексі найсуттєвішим культурним запозиченням у поляків можна вважати систему опалення, яку практикували деякі місцеві українці у ХХ ст. Так, за наявності при тильній стіні кухні (“пекарні”, “халупини”) піч інколи опалювали у житлі зі сіней [12, 88]. У Мостиському районі (села Чернево, Шешуровичі) у житлах типу “хата – сіни/пекарня – комора” піч містилась у помешканні, а пічний отвір з припічком був повернутий у бік сіней (але пекарні тут ще не виділяли, її роль виконувала частина сіней) [12, с. 90]. Поширення цього типу будівель на території Надсяння, Опілля та інших низинних етнографічних районів України вчені пов'язують із західнослов'янською традицією (поляків також), причому датують її лише другою половиною ХІХ – початком ХХ ст. [12, с. 90, 92].

До Надвечір'я Різдва Христового надсянські господарині зазвичай пекли обрядовий білий хліб у вигляді плетінки-коси – “струшлю”, яка лежала на столі упродовж усіх різдвяних свят.

Часто її зверху ще посипали маком. Святковий хліб довгастої форми з подібною назвою (“strucha”, “strucel”) широко побутував у минулому у поляків. У Краківському воєводстві він був завдовжки 1–3 лікті [1, с. 106; 2, с. 211]. Лексему “струцель” вважають видозміненим запозиченням з польської мови також сучасні українські діалектологи [17, с. 96].

Напередодні Різдва Христового надсянські господині зазвичай печуть також пампушки (“пампухи”, “пампухі”) з начинкою (повидлом) або без неї. Щоправда, на відміну від назви “струшля” слово “пампух” українці, зокрема і Надсяння, запозичили з німецької мови, але через польське посередництво [17, с. 98].

Урочиста вечеря 6 січня відкриває різдвяно-новорічні святки, яку сучасні надсянці найменують по-різному. Серед цих назв побутують і такі, що тісно пов’язані з польською традицією: “Перша вілія” (села Радохинці, Хідновичі Мостиського р-ну), “Перша вілія” (села Боляновичі, Гориславичі, Золотковичі, Хідновичі Мостиського р-ну). Це саме стосується найменування вечері 18 січня: “Друга вілія” (села Радохинці, Хідновичі), “Друга вілія” (села Боляновичі, Гориславичі, Золотковичі), “Йорданська вілія” (с. Гориславичі), “Йорданська вілія” (с. Хідновичі), “Вілія йорданська” (с. Золотковичі). Цікаво означила святковий вечір 6 січня Марія Марцин (1915 р. народж.) із с. Плешевичі Мостиського району: “Вілія на Святий вечір” [4, с. 1321]. Відповідна назва засвідчує поєднання історичних традицій двох сусідніх народів — українського та польського: слово “вілія” місцеві українці запозичили з польського “wilia” (“wigilia”) [2, с. 208].

Відомий сучасний львівський діалектолог Леся Хомчак проаналізувала понад 2 200 назв тематичних груп весільної та родильної лексики надсянського говору [15, с. 13]. Було з’ясовано, що основу цих тематичних груп формують здебільшого власне українські утворення (94 %), а іноетнічні запозичення складають лише 6 %. Відтак дослідниця зробили дуже важливий висновок: “Попри твердження, що надсянські говірки є перехідними між діалектами української та польської мов, відзначмо стійкість обрядової лексики до іншомовних впливів. [...] Серед запозичень виявлено найбільше полонізмів, які в надсянських говірках

формують три групи: а) власне полонізми (“зальоти”, “маршавка”, “пацьорки”, “схацка”); б) слова, запозичені з інших мов за посередництвом польської (“байструк”, “бенкарт”, “кавалер”, “провінція”); в) слова, які мають спільнослов’янські корені, але функціонують у фонетичному чи словотвірному варіантах польської мови (“благословенство”, “на дзінь добри”, “старосціна”)] [14, с. 66–67].

Отже, хоча упродовж кількох століть на теренах Надсяння проживали поляки, які напередодні Другої світової війни в окремих повітах Східної Галичини становили до третини населення, але місцеві українці пильно оберігали свою традиційну культуру (матеріальну і духовну), плекали рідну мову тощо. Відсоток запозичень з польської народної культури та мови, порівняно з кількістю представників цього етносу до 1945 р., був все-таки незначний і не визначав етнічне обличчя українців.

Джерела та література

1. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження) / Л. Ф. Артюх. – К., 1977. – 154 с.
2. Ганцкая О. А. Западные славяне / О. А. Ганцкая, Н. Н. Грацианская, С. А. Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX – начало XX в.: Зимние праздники. – Москва, 1973. – С. 204–234.
3. Глушко М. Надсяння – перлина українських етнічних земель // Глушко М., Хомчак Л. Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарби) / Михайло Глушко, Леся Хомчак. – Львів, 2017. – С. 11–49.
4. Глушко М. Традиційні звичаї та обряди Свят-вечора українців Надсяння / Михайло Глушко // Народознавчі зошити. – 2016. – № 6. – С. 1320–1330.
5. Євтух В. Б. Етнонаціональна структура українського суспільства: Довідник / В. Б. Євтух, В. П. Трощинський, К. Ю. Галушко, К. О. Чернова. – К., 2004. – 343 с.
6. Ждан М. Латинники / М. Ждан // Енциклопедія українознавства / [гол. ред. проф. д-р. Володимир Кубійович]. – Львів, 1994. – Т. 4. – С. 1259.

7. Заставний Ф. Д. Географія України / Ф. Д. Заставний. – Львів, 1994. – 471 с.
8. Кубійович В. Галичина / Володимир Кубійович, Ярослав Пастернак, Іван Витанович // Енциклопедія українознавства / [гол. ред. проф. д-р. Володимир Кубійович]. – Львів, 1993. – Т. 1. – С. 343–351.
9. Кубійович В. Етнічні групи південно[-]західної України (Галичини) на 1.1.1939 / Володимир Кубійович. – Весбаден, 1983. – 137 с.
10. Лесів М. Українські говірки у Польщі. – Варшава, 1997. – 492 с.
11. Макарчук В. С. Міжнародно-правове визнання державного кордону між Україною і Польщею (1939–1945 рр.): монографія / В. С. Макарчук. – К., 2004. – 346 с.
12. Радович Р. Традиційне сільське житло на Опіллі другої половини ХІХ – початку ХХ століть / Роман Радович // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1995. – Т. ССХХХХ: Праці Секції етнографії та фольклористики. – С. 79–106.
13. Сергійчук В. Трагедія українців Польщі / Володимир Сергійчук. – Тернопіль, 1997. – 438 с.
14. Хомчак Л. Надсянські говірки // Глушко М., Хомчак Л. Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарби) / Михайло Глушко, Леся Хомчак. – Львів, 2017. – С. 50–67.
15. Хомчак Л. М. Лексика родинної обрядовості надсянських говірок: Автореф. дис. ... канд. філол. наук / Леся Миронівна Хомчак. – Львів, 2012. – 20 с.
16. Чмелик Р. П. Сучасне українсько-польське пограниччя: державний кордон та ідентичність населення: Автореф. дис. ... докт. іст. наук / Роман Петрович Чмелик. – Львів, 2018. – 40 с.
17. Шелемех В. Назви обрядових страв у надсянських говірках Яворівщини / Віра Шелемех // Діалектологічні студії. 8: Говори південно-західного наріччя. – Львів, 2009. – С. 95–102.
18. [Б. а.] Поляки в Україні: Режим доступу // https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%B8_%D0%B2_%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%96

Hlushko Mykhailo

**UKRAINIAN-POLISH ETHNOCULTURAL RELATIONS AND
PROBLEMS OF THE DETERMINATION OF THE BORDER IN
XX CENTURY (ON MATERIALS OF NADSIANNIA)**

The article is dedicated to a quantitative correlation between Ukrainian and Polish population in different historical periods (before and after World War II) on the ethnographical region Nadsiania – outermost ethnic Western Ukrainian lands. The writer explores the question about the scientific interpretation of real and fictitious ethnic and ethno-cultural borderzone between Ukraine and Poland which depends on different factors. The article also investigates the amount of Polish impact on traditional-domestic culture and Polonisms in the contemporary spoken language of local Ukrainians.

Key words: *ethnology, Nadsiania, XX centuries, Ukrainians, Poles, ethnic and ethno-cultural borderzone.*

УДК 930. 394

Дуда Наталія

**ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ПОБУТОВОЇ
КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ ГАЛИЧИНИ
В СУЧАСНУ ЕПОХУ**

У статті розглянуто сучасну побутову культуру українців Галичини, яка існує завдяки закладених у ній механізмах збереження і трансляції знань, досвіду, навичок. Саме завдяки традиції як виразнику групової цілісності забезпечується відносна стійкість спільнот при всіх неминучих при цьому інноваціях і змінах.

Практично до початку ХХ ст. серед українців Галичини зберігався цілий ряд пережитків феодального устрою та

рудименти натурального господарства, які, у свою чергу, впливали на побутову культуру.

З початку ХХ ст. і до сьогодні на наших очах змінюється чимало елементів, а то й цілих комплексів традиційного побуту. Загроза поступового і неминучого відмирання традиційного побуту, звичаїв та обрядів робить дану проблему особливо актуальною.

Ключові слова: *побутова культура, побут, традиція.*

Етнографічне вивчення побутової культури людей охоплює достатньо широке коло проблем, пов'язане з виявленням етнічної специфіки в повсякденному житті і діяльності. Мета даного дослідження – показати багатоманіття змін у побуті українців Галичини на межі ХХ-ХХІ ст.

У переважній більшості історико-етнологічних праць, присвячених побутовій тематиці, досліджуються окремі компоненти традиційної культури українського етносу періоду кінця ХІХ – початку ХХ ст. Саме цей період визначено як найбільш актуальний з точки зору акумуляції традиційних форм культури. До певної міри це має під собою основу, оскільки в подальшому всі форми традиційної культури зазнали суттєвих і незворотних змін, деякі з них так чи інакше продовжують існувати, піддавшись лише різного роду трансформаціям.

Традиційно-побутову культуру українців Галичини досліджували І.Вагилевич, Я.Головацький, В.Поль, О.Кольберг, Р.Кайндль, І.Франко, В.Шухевич, В.Гнатюк, М.Зубрицький, Ю.Шнайдер, А.Фішер, Я.Фальковський, сучасні автори Р.Рейнфус, К.Матейко, М.Тиводар, С.Павлюк, В.Борисенко, Т.Гонтар та багато інших.

Чимало інформації, пов'язаної з проблемами, що висвітлюються у даній статті, міститься на сторінках періодичних видань України, Росії, Польщі, як-от: «Народознавчі зошити», «Народна творчість та етнографія», «Этнографическое обозрение», спеціальних наукових збірниках Інституту народознавства НАН України тощо.

Своєрідність побутової культури, як традиційної, так і сучасної, полягає у тому, що у її надрах виробляються прості,

природні цінності, які становлять основу життя етносу: праця, сім'я, повага до старших, норми поведінки та ін. Побутова культура виступає також своєрідним хранителем історичної пам'яті, традицій, звичаїв (особливо у несприятливих для етносу умовах), оскільки в силу своєї природності вона значно стійкіша від ідеології, релігії, мистецтва та інших форм суспільної свідомості. Більше того, на наш погляд, побутова культура є основою для існування і релігії, і мистецтва, і ідеології, адже перш ніж виробляти свої цінності, ці форми культури повинні засвоїти побутові цінності, наприклад, не одноразово відзначалось, що біблійні десять заповідей є не тільки витвором релігійної свідомості, але й вербальною й логічною артикуляцією вікових норм і табу.

Норми і цінності, вироблені побутовою культурою можуть розцінюватись як абсолютні і самодостатні: будучи причасною лише до побутової культури, не засвоївши в силу різних обставин інших форм культури, людина все ж може виробити в собі стійку систему цінностей і забезпечити для себе емоційний комфорт. Звичайно, у ХХІ столітті таке уявити важко, але ще сто-двісті років тому більшість українців існували переважно лише у такій формі культури. Скажімо, майже виключно на побутовому рівні існувала релігія (мало хто з простих селян міг читати Біблію): у вигляді здійснення обрядів, дотримання календаря постів і свят, у сімейному житті тощо. Приблизно так само розглядалось мистецтво, наприклад, фольклор як первісна його форма був тісно пов'язаний з побутом.

Отже, побутова культура – своєрідний лакмусовий папірець для аналізу національної культури в цілому. Вона включає моленневу поведінку, мовні установки, побутові реалії (одяг, житло, їжа), дозвілля, що дуже чітко відображають процеси, які відбуваються в суспільстві. З іншого боку, посилення трансформаційних процесів до змін і в побутовій культурі.

Протягом кінця ХІХ - середини ХХ ст. в Галичині ще зберігався цілий ряд пережитків феодального устрою та рудименти натурального господарства, які, своєю чергою, вплинули на організацію побуту і побутову культуру. Традиційний спосіб життя продовжував опиратися на ряд патріархальних традицій, які

визначали права і місце кожного в родині та громаді. Загроза поступового відмирання традиційного побуту, звичаїв та обрядів, що виразно постала з другої половини ХХ – на початку ХХІ століття робить дану проблему особливо актуальною.

Традиційне суспільство, а відтак і його культура, ще з ХІХ ст. ототожнюються з суспільством аграрним, селянським чи сільським способом життя, який є тією чи іншою мірою спільною основою життя сучасної (модерної) людини. Селянська культура практично повсюдно ототожнюється з народною культурою: «У ХVІІІ-ХІХ ст. народом були селяни, адже вони жили близько до природи, їх менше зачіпали іноземні впливи, вони довше, ніж усі решта, зберігали прості звичаї давнини» [1, с.22]

На побутовому рівні механізм дії традиції виявляється наступним чином: 1) вона втілює в собі типовий, еталонний зразок даного явища, що накладається на конкретну ситуацію; 2) вона є набором певних правил дії у кожній конкретній ситуації прояву даного явища. У першому випадку вона виконує роль програми дії, у другому – втілює саму дію, тобто конкретні вчинки [2, с 74].

Оскільки жодну, навіть найтипівішу побутову ситуацію неможливо повторити і відтворити абсолютно точно (про що знали вже древні греки: згадаймо про одну і ту ж річку, у яку не можна увійти двічі), то слід допустити, що кожне наступне повторення якогось явища як конкретної дії буде відрізнятися від попереднього, а отже саме це явище у своєму еталонному (найчастіше – першому за часом) зразку буде змінюватися, тобто спотворюватися. Рано чи пізно у зміст традиції проникнуть нові віяння, трапляться події, що стимулюватимуть появу нової, часто несумісної з традицією інформації. Інновації неминучі навіть тоді, коли у відтворених масивах інформації немає суперечностей – час минає, і з його плином середовище, у якому існує традиція, не залишається незмінним.

Збереження традицією досвіду у побутовій сфері означає найперше стабілізацію нею певного побутового, щоденного ритму. Такий ритм не лише закріплювався, а й ідеологічно нею обґрунтовувався.

«Ядро традиційної культури формувалось протягом віків, починаючи з перших утворень етнічних спільнот» [3, с.27]

Характеризуючи особливості галицького менталітету відомий український філософ М. Шлемкевич шукав його витoki в особливостях формування галицького суспільного життя XIX ст.: «Серед нашого тодішнього світу вистрелювала вгору тільки одна вища колуна священної ієрархії, і попри неї, спираючись на неї, тоненькою билинкою виляся урядника літоросль. Отож на широкій селянській основі з рідким ремісничим прошарком щабель за щаблем підводилася вгору та драбина...» [4, с.11]

Визначальними факторами трансформації традиційної культури протягом останніх сто років стали науково-технічна революція, соціально-економічні процеси, еміграція, війни, запозичення елементів чужих культур тощо. У подальшому ці фактори змін лише посилювались, набули масштабності і динамізму. Неодноразово зазначалось, що трансформація суспільства на початкових етапах має яскраво виражену деструктивну функцію по відношенню до попередньої соціальності і розмиті контури майбутнього [5, с.24]. Те, що відбувається з традиційною побутовою культурою протягом останніх десятиліть тільки підтверджує цю думку.

Нині для дослідження побутової культури сучасних українців Галичини уже не обов'язково виїжджати в експедиції до віддалених сіл і містечок – матеріали щодо поведінки людей та їхніх міфологічних уявлень можна фіксувати і в великих містах, оскільки більшість мешканців галицьких міст є вихідцями з села і містянами у першому-другому поколінні, тож традиційна сільська поведінкова парадигма свідомо чи стихійно відтворюється в місті. Мешканці сучасних галицьких міст і сіл і сьогодні є носіями традиційних побутових вірувань та уявлень, а також безлічі забобонів і пересторог.

Активно впроваджуються в традиційну галицьку культуру нові елементи: насамперед консюмеризм, розважальна спрямованість, споживацтво. Так однією з найпопулярніших розваг галичан як у місті, так і в селі, стає шопінг. У містах він має майже щоденний характер, у селах – періодичний виїзд у місто «на закупи». Величезні торгово-розважальні центри, які є практично у всіх містах Галичини, комплексно пропонують «шопінг+розваги». У свідомості галичан відбулась заміна традиційної моделі культури

на сучасну глобальну модель, де домінує прагнення до задоволень і розваг. Навіть традиційне для галичан недільне відвідування богослужінь у церкві почасти поступається іншим формам поведінки: шопінг, кіно, виїзд на пікнік тощо. У кращому випадку відвідування церкви просто передреде згадуваними моделям поведінки. І це характерно не лише для молодого середовища, а й практично для всіх вікових груп.

Феноменом цієї нової моделі галицької культури став натовп, що його культивує місто. Для більшості галицьких українців, які ще одне-два покоління тому жили в традиційному побутовому просторі, у якому всі знали один одного, це культурний шок. Галицький натовп лише у свята відрізняється від інших насамперед своїм одягом – вишиванками. Насьогодні саме вишита сорочка, іноді придбана в інтернет-магазині, є головним зовнішнім маркером національної самості галицьких українців.

У традиційній галицькій культурі українців предмети побуту мали не лише функціональне призначення: стіл, лавки, шафи, скриня, піч демонстрували суворий порядок і стабільність світоустрою. Речі служили роками, часто передавались у спадок, створюючи своєрідну захисну систему, яка оберігала людину від зовнішнього хаосу. Дім символізував світ. Втеча з дому розцінювалась як розрив з родом. Для Галичини це було реальністю ще в середині ХХ ст.

У процесі розпаду патріархальної сім'ї і втечі молоді в міста, а в останні роки і за кордон, речі втратили для галичан роль оберегів, стали технічними і функціональними. Вибір речей диктується модою й іншими речами: сумочка добирається до чобіт, мешта до куртки, горнятко до кухні і т.п.

Більш стійкими до змін виявились елементи духовної культури: релігійні та родинні свята, обряди, звичаї, хоча й тут можна спостерігати певну нестійкість. Так, попри всю антирадянськість та релігійність, галичани охоче святкують окремі «радянські» свята: Новий рік, 8 Березня тощо, хоча випадають вони переважно на час посту.

Останнім часом посилилась трансформація сільської культури, адже мешканці галицьких сіл перебувають в тісному контакті з міською, трансльованою через родичів-містян, засоби масової

інформації, а тепер і через інтернет, культурою: наприклад, рецепти традиційних галицьких пляцків, штрудлів, та й навіть пасок беруться часто не з бабусиних переписів, а з кулінарних книг, журналів, а то й з інтернет джерел, але при цьому постійно наголошується на їхньому традиційному, давньому і родинному походженні. На інтенсивність змін впливає також багатолітнє заробітчанство великої кількості галичан у країнах Європейського Союзу, США, Росії, а віднедавна навіть у Китаї.

Найбільш стійкою до змін частиною побутової культури є сімейна обрядовість. Традиційна побутова культура відіграла роль регулятора виробничо-господарських процесів у первинному трудовому колективі українців Галичини : у традиційній сім'ї. Традиція не лише визначала зміст, мету, конкретні прийоми роботи, а й організувала всі трудові процеси на рівні сім'ї як первинного трудового осередку. Основним способом цієї організації був регламентований та регульований трудовою традицією розподіл трудових обов'язків – на постійні (за статевіковим принципом) та тимчасові (за принципом необхідності для того чи іншого виду робіт).

Головним фактором змін на селі стало телебачення: «Серед усіх ЗМІ телебачення давно стало найпотужнішим – і за показниками інформаційного насичення, і за могутністю впливу на людську свідомість, і за коштами, які обертаються у цій сфері» [6, с.184].

Носії традиційної культури поєднують місцеві народні повір'я, норми і уявлення з культурними кодами, що пропагуються через телебачення.

Таке явище спричинює нівеляцію і спрощення традиційних форм культури, але впевнено диктує нові критерії поведінки для повсякденного і святкового життя.

З одного боку, можна оптимістично стверджувати, що таким чином витворюється якась новітня уніфікована (псевдо)традиційна народна культура, до того ж саме вона широко пропагується і впроваджується як через ЗМІ, так і через освіту. З іншого боку, відбувається довірливе прийняття носіями традиційної культури як у селі, так і в місті цих культурних практик як відтворених «давніх», знищених часом чи заборонених радянською системою.

Деякі дослідники стверджують, що відбувається вторинна фольклоризація, яка передбачає імпорт у село сформованих на книжній культурі уявлень про специфічність селянської традиції [7, с.65].

Зміни в українській побутовій культурі ХХ-ХХІ ст. були обумовлені процесами індустріалізації та урбанізації, що спричинило сутнісні зміни як в сімейному та індивідуальному побуті, так і у суспільних стосунках. І хоча в умовах становлення і розвитку індустріального суспільства посилилась тенденція до уніфікації та універсалізації побуту, в українців Галичини зберігаються національні риси.

Урбанізаційні процеси обумовили формування специфічної міської побутової культури в Галичині. В той же час сприйняття міського простору свідчить про те, що колишні селяни в першому і другому поколіннях хоч і проживали у містах, але усе ще залишались пов'язаними з системою традиційних цінностей, оскільки самі були вихідцями з села, практично не знайомими з власне міською культурою та її особливостями.

У цілому при аналізі трансформації побутової культури українців Галичини, стає очевидним те, що побутова культура стрімко змінюється внаслідок багатьох факторів. Ці зміни мають суттєвий вплив загалом на сучасну українську культуру, оскільки покоління, які переживають ці зміни, складають основу українського етносу.

Джерела та література

1. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / Пітер Берк; пер. з англ. – Київ : УЦКД, 2001. – 376 с.
2. Бобнева М.И. Социальные нормы и регуляция поведения.- М.: Наука, 978.- 312 с.
3. Борисенко В. Традиційна етнічна культура українців в історичному розвитку / Народна творчість та етнографія. – 2013. – №5. – С.27-39.
4. Шлемкевич М. Галичанство. – Львів, 1997. – 104 с.

5. Бойко А.І. Соціальна трансформація суспільства та проблема світогляду/ Наукові праці ЧДТУ. Випуск 19. Історичні науки. – 2004. – С. 23-26.

6. Складенко В.Є. Телебачення сучасної України: історія і сучасність /Український історичний журнал. – 2008. – №5. – С. 179-187.

7. Буйських Ю. Міфологічні уявлення в повсякденному житті сучасних українців: теоретико-методологічні аспекти вивчення / Народна творчість та етнографія. – 2012. – №6. – С.64-70.

Duda Nataliia

TRANSFORMATION OF TRADITIONAL HOME CULTURE OF UKRAINIANS IN GALICIA IN THE MODERN AGE

The article considers the contemporary Ukrainian culture of Halychyna, which exists thanks to the mechanisms of preservation and translation of knowledge, experience and skills in it. It is thanks to the tradition as an expression of group integrity that the relative stability of communities is ensured with all the inevitable innovations and changes that are inevitable.

Practically before the beginning of the twentieth century. Among the Ukrainians in Galicia, a number of remnants of the feudal system and rudiments of the natural economy were preserved, which, in turn, influenced the everyday culture.

From the beginning of the twentieth century. and till now in our eyes a lot of elements are changed, and even entire complexes of traditional everyday life. The threat of gradual and inevitable dying of traditional everyday life, customs and rituals makes this problem particularly relevant.

Key words: *consumer culture, way of life, transformation.*

**ІНШОМОВНИЙ ДІАЛОГ СВАТІВ-СТАРОСТІВ
НАПЕРЕДОДНІ ВЕСІЛЛЯ В БОЛГАРСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ
ОБРЯДОВОСТІ**

Стаття присвячена аналізу побутування іншомовного діалогу сватів-старостів під час першого візиту до будинку дівчини, а також його дослідженню у болгарській та українській історіографії. Хронологічні рамки дослідження охоплюють середину XIX ст. – поч. XXI ст. Вказуються наслідки трансформації данного виду діалогу.

Ключові слова: весілля, обрядовість, болгар, діалог

Перша зустріч сватів з батьками нареченої, перші слова вітання, жести і дії, що супроводжували бесіду, навіть сам день, коли можна було прийти до дому дівчини, щоб «вивідати» наміри родини, всі ці моменти були дуже важливими в сватанні в традиційній весільній обрядовості не лише болгар, а і інших слов'янських народів, адже від сприятливого діалогу і його фіналу залежало рішення про шлюб між дівчиною та хлопцем.

Дослідження цього етапу передвесільного циклу болгар Бессарабії, не знайшли широкого висвітлення і аналізу в історіографії XIX – XX сторіччя. З метою детального дослідження варіативності окремих елементів обрядовості необхідно залучати дослідження не тільки болгарської традиційної обрядовості, а й інших етносів, зокрема слов'янської загалом.

В історіографії болгарської весільної обрядовості перші і чи не єдині згадки про такий діалог зустрічаються в «Записках Одесского Общества Истории и Древностей» (ЗОИИД). В дослідженні кореспондента Батьянова Н. описано весільний обряд в Бессарабії у 40-х роках XIX ст. Автор перший, хто дослівно зафіксував діалог сватів-старостів у своїй статті, також він робить наголос на тому, що подружжя вірність і цнотливість зберігаються у бессарабських болгар дуже сильно. В самому діалозі йшлося про мисливців, які шукають серну [14, ст. 639]. За їхніми словами вона забігла саме до будинку дівчини, куди вони прийшли. Також автор

описує сам процес зав'язування розмови у сватів, їхні перші дії, жести, міміку під час входження до будинку майбутньої нареченої. Текст діалогу був такий: “Наші батьки, діди і прашури, йдучи в ліс на полювання, відкрили цю населяєму нами землю. Ось ми живемо на ній, харчуємося її медом і прохолоджуємося молоком. Наслідуючи приклад прашурів, почесний І. П. ходив також у поле, у ліса і в гори, шукати дичини, і зустрівся там із серною; але вона, сором'язлива від природи і зберігаючи свою честь не дала йому бачити обличчя свого, а втекла і щезла. Ми йшли за її слідами, і ці сліди привели до вашого дому. Віддайте ж нам здобич, за якою ми з таким трудом ганялися по нетрях, чи скажіть куди вона втекла.” [14, ст. 633].

А опис цієї “серни” свати-старости давали такий: “У тієї серни, яку ми шукаємо, волосся златожовте, очі сокол’ї, зуби перлинні, губи-вишні червоні, тіло як у левиці, груди і шия мов у лебідки, пальці м’якше за віск, а лице ясніше від сонця і місяця...” [14, ст. 633].

До того ж, перш ніж почати розмову, свати-старости зайшовши до будинку дівчини, підходили до печі (навіть, якщо вона не опалювалась, кочергою перегортали жар, промовляючи, як розгориться жар в печі – нехай так і запалає серце дівчини до парубка, або, щоб «діло прогоріло» - це було ознакою мети, з якою прийшли гості.

Про ворошіння жару в печі пише також болгарський дослідник Генчев Стоян. Як і його колеги, автор зазначає, що під час першого візиту сватів до будинку майбутньої нареченої розворушується в печі жар, або просто попіл. Це було вірним знаком мети візиту сватів. Також побутував і іншомовний діалог між сватами. За словами етнологів, не можна відновити точну формулу цього діалогу, проте він завжди промовлявся за певної схеми – свати мають сокола і шукають йому соколицю, а господарі мають таку соколицю. Під час такої розмови очікувалася згода з боку батьків нареченої, але траплялися випадки, коли батьки не бажали укладання шлюбу. І на випадок відмови, побутувала така традиційна форма відповіді – дівчина ще мала, або придане дівчини було ще не готове [2, ст. 218].

Завдяки дослідженню Батьянова Н. ми не лише можемо надати його текст, а й зхарактеризувати матеріальну культуру окремого населеного пункту. Діалоги в кожному селі мали свої відмінності [9,11,12,13] (хтось шукав серну [5], хтось купував теличку [10], а подекуди йшлося про ткацький верстат[7], або, навіть, запасне колесо для автомобіля [11]– *авт.*). Навіть у сучасних працях сьогодні ми не знаходимо ніяких спроб описати цю розмову. Зазначимо, що з респондентів мало хто пам'ятає про існування такого діалогу. Якщо ж такі відомості трапляються і сьогодні, то очевидним є те, що такий діалог все-таки існував і мав велике значення при першому візиті сватів-старостів.

Монографія «Болгари» Іванової Ю. В. та Маркової Л. В. кінця ХХ ст. розкриває ще один цікавий момент сватання у болгар. Дослідниці стверджують, що розповсюдженою першою обрядовою дією сватів-старостів було перемішування вугілля кочергою в печі з такими побажаннями у символічній формі: «Як горить цей вогонь, так нехай горить наш хлопець до вашої дівчини, а ваша дівчина – до нашого парубка!» [6, ст. 143]. Опис такого обряду сватів-старостів ніде в історіографії більше не зустрічається. Цілком можливо, що ворошіння жару в печі пов'язано також з давніми язичницькими уявленнями болгар, що природа є одухотвореною, і на неї, як і на усі природні явища, як вогонь, вода, вітер тощо, можна впливати певними діями або словами. Саме одухотворення природи і природних явищ, на думку Петра Дінекова, зливається з уявленнями про пращурів, які є покровителями людини [3, ст. 289]. Що стосується іншомовного діалогу, то автори наведеного дослідження запевняють, що мета відвідування гостей частіше за все розкривалася за допомогою іншомовних формул, які поділяються на декілька типів – купівля телички або доброго вина, полювання на соколицю для свого сокола, або пошук корови для свого бика чи качки для качура та інші подібні формулювання [6, ст. 143].

У праці болгарського фольклориста Петра Дінекова знаходимо приклад діалогу сватів – *момкові* – сторона парубка і *моміні* – сторона дівчини. За словами дослідника діалог побутував на терені села Пещерско в Південносхідній Болгарії. Суть розмови

в купівлі і торгах за мула – *мьска* – тварина, яка характеризувалася спритністю і працьовитістю [3, ст. 345].

У колективній монографії «Камчік», що вийшла друком 2003 року автори, описуючи весільний ритуал у с. Зоря Саратського району, пишуть про те, що перший візит сватів передбачав вивідування настроїв господарів і дівчини обхідними шляхами, загальними фразами і натяками, через які вони намагалися одночасно дати зрозуміти батькам нареченої про мету візиту [4, ст. 137]. Візит мав таємний характер, тому, в разі відмови сватам, він лишався невідомим односельчанам.

Про вивідувальний характер настроїв родини дівчини йдеться і в праці «Свадьбы у разных народов», авторів Аксьонової Л. В. і Грідіної В. Т. [15, ст. 22]. Сватами завжди вибиралися рідні нареченого, які мали досвід у таких діалогах. Не завжди було відомо про настрої нареченої і її батьків, тому, щоб не лишитися в полі зору односельчан і сусідів, для першого вивідувального візиту сватів-старостів обирався вечірній час. А що стосується дня такого візиту, то брали до уваги сприятливий за повір'ями день (понеділок, четвер, неділя) [15, ст. 22].

Вивідувальний характер візиту сватів відмічається також і в українській традиційній весільній обрядовості. У монографії «Традиційна весільна обрядовість українців Одещини» Кушніра В. Г. та Петрової Н. О. йдеться про причини таких вивідувань [8, ст. 87]. Зокрема, першопричиною розвідок був нерівний соціальний статус хлопця і дівчини. Траплялися випадки, коли хлопець з бідної родини вподобав собі дівчину з заможної. Тому був досить високий відсоток відмови у такому шлюбі батьками дівчини. Парубок-бідняк не завжди наважувався навіть запросити дівчину до танцю на вечорницях. Тому зрозумілими є такі потаємні вивідування.

В іншого дослідника української традиційної обрядовості Хведіра Фовка також йдеться про про мисливців і куніцю під час першого візиту. Цікавим є той момент, що не свати, а сама дівчина підходила до печі і колупалася в золі. Про витоки такої поведінки автор не надає коментарів, але цілком очевидним є зв'язок жінки – хранительки домашнього вогню з піччю [1, ст. 196].

В колективній праці «Чійшия» автори, при описанні сватання у болгар, робили наголос на тому, що першого разу до батьків дівчини висилали сватів, яких називають «мумарі» [16, ст. 486]. До того ж, під час самого сватання, повідомивши про мету свого візиту і розхваливши парубка, «мумарі» вивідували згоду на шлюб у батьків дівчини. Вивідування, скоріше за все і передбачало використання іншомовного діалогу.

Діалог різнився в різних населених пунктах. Так, наприклад, в с. Виноградне Болградського району свати-старости допитувались про ткацький верстат, бо в цьому селі було поширене ткацтво [9,13]. Або ж йшлося про купівлю курки для півня, з яким приходили свати. На більш пізньому етапі – на початку ХХІ століття – такий діалог трансформувався на більш сучасний манер й мав ще більш жартівливу форму, здебільшого для розрядки й зняття напруження. Тому і йшлося в діалозі часом про купівлю запасного колеса для авто, на якому приїхали свати [11].

Створення шлюбу і продовження роду - чи не найважливіша мета в традиційному суспільстві. Шлюбний вибір, що стверджувався звичаєвим правом, супроводжувався підготовчим періодом, в якому брали активну участь як молоді так і їхнє найтісніше родинне коло. Незалежно від того шлюб відбувався чи з власної волі молодих, чи за ініціативою батьків, передшлюбний період у всіх районах Буджака розпочинався зі сватання. У традиційному суспільстві сватання пов'язано з надзвичайно багатоманітною обрядовістю, що говорить про багате соціонормативне значення цього обрядового комплексу. Він переживає ряд змін і модифікацій поступово втрачаючи своє першопризначення. У ХХ ст. неформальні об'єднання неодруженої молоді втратили більшість структурно - функціональних ознак, але ще відігравали важливу роль в організації відповідального періоду в житті людини перед одруженням. Спираючись на доробок дослідників, інформацію респондентів можна зазначити, що: іншомовний діалог існував як в болгар, так і в українців; зміст діалогу мав різні варіанти в залежності від господарської характеристики населення.

Джерела та література

1. Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології.— К.: Ми-стецтво, 1995.— 336 с.: іл.
2. Генчев Стоян. Семейни обичаи и обреди. / Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. – София, 1993.
3. Динеков П. Български фольклор. –Ч. 1. – София, 1990. – 613 с.
4. Златова В. Н., Златов И. В., Георгиев Ф. С. Камчик. – Страницы истории. - Ч. 1 – Заря, 2003.
5. Иванова (Желяскова) Марія Дмитрівна, 1918 р. н., заміж виходила в 1935р. – с. Виноградне Болградського р-ну
6. Иванова Ю. В., Маркова Л. В. Болгары // Брак у народов Центральной Юго-Восточной Европы. – М: Наука, 1988. - С. 143.
7. Куцарева (Петкова) Надія Дем'янівна, 1928 р. н., заміж виходила в 1949 р. – Нова Іванівка Арцизьського р-ну
8. Кушнір В. Г., Петрова Н. О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20 – 80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с. – С. 87
9. Ніколова (Дімова) Олександра Іванівна, 1937 р. н., заміж виходила в 1960 р. – с. Виноградне Болградського р-ну
10. Пісова (Доломанжи) Ірина Зинов'ївна, 1949 р. н., заміж виходила в 1970 р. с. Євгеновка Тарутинського р-ну
11. Постолова (Ганєва) Марина Миколаївна 1984 р. н., заміж виходила в 2006р. – с. Виноградне Болградського р-ну
12. Різова (Златова) Євгенія 1937 р. н., заміж виходила в 1964 р. – с. Зоря Саратовського р-ну
13. Руссева (Дімітрова) Федора Іванівна, 1958 р. н., заміж виходила в 1977 р. – с. Виноградне Болградського р-ну
14. Свадебные обряды в Бессарабии // ЗООИД. - вип. I. - 1844. - С. 633.
15. Свадьбы у разных народов / Авт.-сост. Л. В. Аксенова, В.Т. Гридина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Донецк: «Стаклер», 2004. – 285 с.: ил. – С. 22
16. Чійшія: Нариси історії та етнографії болгарського села Городне в Бессарабії / Кол. авт.: А. В. Шабашов, М. М. Червенков, Л. В. Суботін, М. Д. Пінті, Н. П. Пінті, В. М. Шевченко, Н. Г. Гол ант, Д. Є. Нікогло, О. В. Кісса, В. Я. Диханов, В. П. Степанов, О. І. Водинчар, І. А. Стоянов; Головн. ред. В. Н. Станко. – Одеса:

Астропринт, 2003. – 792 с.; 8 арк. Кольор. іл. (Сер.: Матеріали і дослідження з етнографії балканських етнічних спільностей України). – С. 486.

Zlatova Ganna

**FOREIGN-LANGUAGE DIALOGUE OF CELEBRATES
ON THE EVE OF THE WEDDING IN BULGARIAN
TRADITIONAL RITUAL**

The article is devoted to the analysis of the existence of a foreign-language dialogue of the matchmakers during the first visit to the fiancée's house, as well as his historiographical research as researchers of both Bulgarian and Ukrainian traditional ritual. The chronological framework of the study covers the middle of the nineteenth century. - beg. XXI century. The reasons for the existence and transformation of this type of dialogue are outlined.

Key words: wedding, ritual, Bulgarians, dialogue

УДК: 2-767(438):2-774(476)]“XVIII/XIX”

Каран Дмитро
РЕЛІГІЙНИЙ ПРОЗЕЛІТИЗМ НА ПІДЛЯШСЬКІ В
КІНЦІ ХІХ –ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ НА ПРИКЛАДІ
ПАРАФІЇ РІЗДВА ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ
с. РОГАЧІ БЕРЕСТЕЙСЬКОГО ПОВІТУ

Актуальність даної статті полягає в тому, що автор опираючись на неопубліковані та опубліковані матеріали зробив аналіз релігійного життя мешканців п'яти сіл парафії Різдва Пресвятої Богородиці. Автор акцентує увагу на примусовому православленні населення після ліквідації Уніатської Церкви на соборі 12 -18 лютого 1839 року в м. Полоцьку На підставі цих даних автор стверджує, що результатом насильного нищення

Уніатської Церкви на Підляшші став масовий перехід в 1905 році українців і білорусі до Римо-Католицької церкви.

***Ключові слова:** ліквідація Уніатської церкви; релігійний прозелітизм; Підляшшя; Рогачі; Василь Харлампович.*

Реконструкція релігійного та етнічного середовища на Підляшшя в кінці XIX початку XX століть, через призму діяльності парафіяльного православного священика, є принципово важливою для розуміння наслідків ліквідації Унійної церкви в Російській імперії. Слід визнати, що проблематика відтворення релігійного середовища в після ліквідації Унійної церкви на прикладі парафії Різдва Пресвятої Богородиці села Рогачі залишається до сьогодні зовсім не висвітленою в працях сучасних дослідників. Саме тому, метою нашого дослідження є вивчення релігійного світогляду селян Рогачівської парафії.

Починаючи з другої половини XIX століття на території Підляшшя посилилось протистояння двох культурно-релігійних світів. Проїшло небагато часу після того, як на підставі соборної ухвали уніатського духовенства у Полоцьку в лютому 1839 року, рішення Берестейського собору були анульовані, уніатів було приєднано до Православної церкви. До Російської Православної Церкви приєдналися тисяча шістсот сім приходів та один мільйон шістсот тисяч чоловік. Єдиною уніатською єпархією в Російській імперії до 11 травня 1875 року залишалась Холмська єпархія. В після соборні часи одним з головних завдань для православного священика була популяризація православних догматів і Таїнств, богослужінь, молитов, та інших православних звичаїв. Серед населення користувались пошаною зображення католицьких святих. Католицькі медальйони і образки носили всі селяни. Молились селяни з католицьких молитовників польською мовою, вшановували уніатських і католицьких святих. [3, с.277]

В протистояння двох культурно-релігійних світів поляки робили ставку на те, що українці і білоруси за довгий час перебування в одній державі стали ближчими до них ніж до росіян. В свою чергу суть і зміст цієї боротьби для Росії полягав у тому, щоб всіма доступними способами зменшити вплив польського католицизму та повернути українців і білорусів в лоно

православної церкви, а як так, то й до повної русифікації. Якраз навколо уніатства, як головного інструмента польського впливу на українців і білорусів, розгорнувся головний двобій між двома імперськими світоглядами.

В нашому дослідженні головна увага зосереджена на реконструкції парафіяльного життя релігійної громади Різдва Пресвятої Богородиці села Рогачі Високо - литовського благочиння Берестейського повіту Гродненської губернії, в наш час це Мілейчицької Гміні Сем'ятицького повіту Підляського воєводства Республіки Польща.[7,арк.8.] З 1865 по 1890 рік настоятелем парафії був священник Василь Григорович Харлампович. Крім самих Рогачів, до Рогачівської парафії входило ще чотири села: Медвежики, Микуличі, Грузка, Боровики.[2,арк.122.] За іншою з версій, рід Харламповичів був глибоко вкорінений на Берестейщині. Про це повідомляє теперішній настоятель церкви Різдва Пресвятої Богородиці в Рогачах, священник Мирослав Авксетіюк наголошуючи, що рід Харламповичів звершував на Берестейщині двохсотлітнє церковно-священниче служіння. [16,с.15] Священник Василь Григорович Харлампович(15.06.1839 – 20.11.1890 рр.) здобув початкову освіту у Жировицькому духовному училищі, а в 1865 році закінчив Литовську духовну семінарію. Батько священника Василя, Григорій Харлампович був органістом в уніатській церкві. Матушка отця Василя Марія Йосипівна Таранович(1844 – 1915рр.). була донькою священника Йосипа Тарановича, який здобув середню освіту 1841 року в Литовській духовній семінарії.[15,с.53] В 1865 році після здобуття середньої духовної освіти, Василь Харлампович одружився з Марією Таранович.[15,с.53] В тому ж році, 26 вересня 1865 року Василь Харлампович був рукоположений в сан священника Рогачівської церкви преосвященим Олександром (Добриніним), єпископом Ковенським.[14,с.448] Родина Харламповичів була багатодітною, у отця Василя і матушки Марії було шестеро синів: Микола (1866), [2,арк.107] Йосип (1868), [2,арк.107] Костянтин, [13,арк.115 зв.] Степан (14.01.1877), [8,арк.141] Михайло (24.05.1879), [9,арк.76] Павло (04.02.1884) [10,арк.69] та двоє дочок: Марія (15.09.1873), [11,арк.15] і Євгенія (17.02.1886). [12,арк.4].

В 1870 році Гродненським єпархіальним управлінням для родини Харламповичів на церковній землі був побудований новий будинок.[2,арк.103] Заробітки батька склались із державного фінансового забезпечення церковного притчу Рогачівської церкви, приношень парафіян, ведення натурального господарства. З 1875 року за штатним розкладом, священику і псаломщику церкви Різдва Пресвятої Богородиці села Рогачі, виділялось 496 рублів на рік. Згідно з єпархіальним планом 1854 року, всієї церковної землі в Рогачах нараховувалось 94 десятини, з них відповідно: 4 – присадибної, 53 – орної, 4 – сінокосів, 33 – не зручної для ведення сільського господарства. Доходів від церковної землі не було.[2,арк.103] Родина священика в побуті мало чим відрзнялася від селян – ті ж турботи і важка праця в полі на сінокосі, в саду, біля домашнього господарства. Батько був для своїх дітей взірцем доброго господаря. Його працьовитість була прикладом не тільки для дітей, а й для парафіян. Отець Василь був шанованим пасічником та навчав цій майстерності всіх охочих. Його корисними порадами по садівництву користувалися всі односельці.[14с.448] В той же час, сільськогосподарські роботи ставили священика на один рівень із односельцями у вирішенні дрібних спорів «за межу» чи «за пасовисько», що свого часу зіграло злий жарт із отцем Василем.

Священик Василь проводив постійні зустрічі з вірними з інших сіл, настановляв їх бесіди та пастирські поради, молитви, які він звершував на прохання парафіян, звершення церковних Таїнств та душпастирська опіка віруючих було головним у житті священика Василя.[14с.448] Священику Василю для того, щоб зберегти цілісність пастви, яка хиталась між католицизмом і православ'ям, часто доводилось діяти всупереч офіційній православної церковній доктрині, зокрема це стосується московського звичаю хрестити дітей через повне занурення у воду. Досить часто парафіяни шантажували священика тим, що в разі невиконання їхнього бажання хрестити через обливання, підуть до католицького ксьондза. Важливим для нашої розвідки є нарис одного з синів священика Василя, Костянтина: «прихожане по предрассудкам, а то просто из опасения, что священник, чего доброго, погружая, «ще втопытъ дытыну» сильно отстаивали

обливание, и в случаи несогласия священника – обнаруживают готовность нести младенца к ксендзу».[3,с.277] Тобто на побутовому рівні священник Василь Харлампович проявляв пастирський глузд та толерантність і таким чином повертав українців до православного віросповідання та етнічної самосвідомості. Але повністю змінити культурно-релігійний світогляд уніатів, які перейшли в Православну церкву було вкрай не легко. Уніатські традиції збереглись у церковних святах, скульптурах та іконах.

Конфесійна приналежність спонукала українців Берестейщини також і до етнічного самовизначення за принципом: якщо католик то поляк, якщо православний то українець. Статистичні дані Всеросійського перепису населення проведені в 1897 році свідчать, що Берестейщина була заселена виключно українцями.[6,с.12] Костянтин Харлампович у власних наукових розвідках і в приватних розмовах неодноразово підтверджував, що Берестейщина є суто українським регіоном. Підтверджує точку зору Костянтина Харламповича і його колега по Казанській Училищній Раді І. Кожич: «Теперь думаю пройтись на счет губернии, которую Вы всегда причисляли к малорусским. Гродненская губерния Ваша родина».[1,арк.129] Нам відомо, що за однією з версій отець Василь Харлампович був переселенець з Побелья Могілівської губернії, тому й Костянтин Харлампович вказуючи на український склад Берестейщини не поспішає визнати себе українцем. Натомість, свою першу наукову розвідку Костянтин Харлампович опублікував під псевдо «западнорус». Можемо зробити припущення, що таким чином він визнавав себе білорусом. За другою версією по батьківській лінії родина Харламповичів протягом двох століть звершувала церковно-священниче служіння на Берестейщині, отже була місцевою, тобто українською. Вірогідно, що Костянтин Харлампович намагався приховати своє українське походження під загальноновживаним в той час терміном «западнорус», тим самим підтверджуючи що він не поляк, а відповідно українець. З приводу етнічної належності варто навести один красномовний приклад, який стосується молодшого брата Костянтина Васильовича – Михайла. Після Другої Світової війни він жив разом з сестрою Євгенією в Підмосков'ї. Кожен раз

як він ішов вулицею онуки сестри Євгенії Харлампович зустрічали його з вигуками: «Хай живе рідна Україна!».[15,с.61]

Священик Василій проповідував Євангельські істини не тільки в церкві, але й у повсякденному житті. Він щиро і прямолінійно викривав аморальні вчинки парафіян, зокрема, завдяки наполегливій праці отця Василя було подолано пияцтво серед односельців. В підтримку священику, при церкві існувало парафіяльне опікунство, яке зосередило свою діяльність на потребах храму та церковне братство, яке стежило за моральним здоров'ям своїх членів і здійснювало позитивний вплив на життя всієї парафії.[4,с.92] Ось як згадує Костянтин Харлампович про священниче служіння батька: «Обычай крестьян приносит детей «ко христу» (для крещения) в поздний вечер, а подчас и в полночь. Крестьяне дорожат рабочим днем и обыкновенно к батюшкам являются поздно, иногда – когда последний лег спать».[3,с.277] У таких випадках, як правило Таїнство Хрещення звершувалось безпосередньо в будинку священика. Костянтин Харлампович вказував і на щільний графік душпастирського служіння батька у вихідні та святкові дні: «в воскресный день привозят до 5 и даже 10 младенцев. Мыслимо ли священнику совершать над каждым погружательное крещение, когда он уже отслужил всенощную, обедню, пред которой отисповедовал десятка 2-3, отслужил несколько молебнов, панахид, литий, совершил несколько «вводов» и еще должен отслужить вечерню».[3,с.277] У справі боротьби із залишками унії, єпископи західних єпархій велику увагу приділяли церковно-приходським школам та училищам народної освіти. У 1875 році священика Василя було призначено на посаду законовчителя в Рогачівське Училище Народної освіти.[14,с.448] В якості викладача Рогачівського Училища отець Василя Харлампович протягом п'яти років (з 1884 по 1888рр.) обирали як представника училища, депутатом на Віленські окружні з'їзди.[14,с.448] Одним із завдань священика Василя було ведення просвітницької роботи з парафіянами з історії свого краю та православної церкви. Він листувався з відомим істориком, професором Санкт-Петербурзької Духовної Академії Михайлом Йосиповичем Кояловичем. Багато праць з історії Білорусі та історії

Церкви професор Михайло Коялович пересилав у подарунок для отця Василя.[5,с.42]

На побутовому рівні у священника Василя були й непорозуміння з селянами. Одне з таких непорозумінь закінчилось помстою селян отцю Василю. 29 червня 1884 року в обійсті Харламповичів сталася пожежа.[2,арк.103] В результаті пожежі дотла згоріли всі господарчі будівлі. Під час пожежі загинуло вісім голів великої рогатої худоби, двоє коней і одне лоша, а також згоріли вози, коляски, збруя та усі життєві припаси. Сума збитків від пожежі для родини Харламповичів склала 904 рублі 40 копійок.[5,с.43] У Літописі Рогачівської Церкви вказано, що це був підпал, зроблений зловмисниками: «В годы служения о. Василия Харламповича Дашовцы (Д.К.: селяни сусіднього села) подожгли холодные постройки церковные, за то что настоятель занял их волю в овсе и требовал вознаграждения. Они отомстили ему. Постройки были при нем построены новые».[7,арк.8] Автор некрологу згадуючи про діяльність священника Василя Харламповича між іншим зазначив, що через свою прямолінійну та відверту вдачу отець Василь нажив чимало ворогів.[14,с.448]

Невтомний трудівник на пастирській ниві, священник Василь до останнього дня працював на користь громади, навіть у день смерті отець Василь займався упорядкуванням метричних книг. До наших днів в архіві парафії Різдва Пресвятої Богородиці збереглися метричні книги, оформлені отцем Василієм за період з 1871 по 1888 роки.[16,с.15] Священик Василь Харлампович помер після довготривалої хвороби звуження (стенозу) стравоходу 20 листопада 1890 року.[14,с.448] На похорон усіма шанованого спочилого священника приїхали не тільки парафіяни церкви Різдва Пресвятої Богородиці, але й селяни з інших навколишніх парафій. Поховали отця Василя на церковному кладовищі біля вівтарної стіни з південного боку. На його могилі до цього часу стоїть залізний пам'ятник, який увінчується залізним хрестом з написом: «Іерей Василий Харлампович. Скон. 20 ноября 1890 года на 52 году жизни».[7,арк.8]

Результати проведеного дослідження дають підставу зробити такі висновки: Опираючись на неопубліковані архівні джерела, через призму священничого служіння та громадської

діяльність священника Василя Харламповича, нами були зафіксовані головні риси поведінки селян після скасування унії та насильного переходу в православ'я.

Священик Василь Харлампович для членів церковної громади був незаперечним авторитетом в обговоренні релігійних, культурних, громадських потреб, був не тільки душ пастирем але й вчителем-істориком, завжди був у епіцентрі вирішення складних і суперечливих переплетіть двох християнських конфесій і двох етносів на теренах Підляшшя. Конфесійна приналежність спонукала й до етнічного самовизначення за принципом: якщо католик то поляк, якщо православний то українець.

Постанова Синоду від 17 квітня 1905 року «Об укреплении начал веротерпимости» стосувалась і всіх, хто бюрократичним чином був переведений у православ'я. Після цієї постанови сотні тисяч уніатів перейшли в Католицьку церкву. Звичайно це була поразка царизму, адже Уніатська церква зберігала православну обрядовість та етнічну окремішність, тобто складалась з українців і білорусів. Натомість більш як двісті тисяч уніатів перейшли не в рідну для них Уніатську церкву, а в Католицьку церкву, яка була чужа для них за зовнішнім церковним обрядом та за етнічною належністю.

Джерела та література

1. Відділ рукописів і рідкісних книг Наукової Бібліотеки ім. М.І. Лобачевського Казанського Федерального Університету (далі – ВРРК НБЛ КДУ). Спр.3344. Арк.129.
2. Гродненський Державний Історичний Архів (далі – ГДІА). Ф. 561. Оп. 2. Од.зб. 11. Арк. 107, 112, 106. Ф. 97. Оп. 1. Од.зб. 227. Арк. 122
3. Западнорусс. Следы латынства и унии в православном населении западного края // Церковный вестник, издаваемый при СПб Духовной Академии. Ежемесячный журнал с двухмесячными книжными прибавлениями. 1892. №18. (30 апреля). С.277.
4. Иосиф, еп. Брестский. Гродненский православно-церковный календарь или современное состояние Православной Церкви в Гродненской губернии.-Гродно,1893.-с.92.

5. Лопыко И. Константин Васильевич Харлампович // Брестские Епархиальные Ведомости. 2006. №4. С.42.
6. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Выпуск первый. Издание Управления Виленского Учебного Округа. Вильна: Типография «Русский Почин» Сиротская 1911. С. 12.
7. Рогачівський Церковний Архів (далі – РЦА). Літопис Рогачівської Церкви. Спр.1. Арк. 8.
8. РЦА. Метрична книга. 1877. Кн. 3. Арк. 141.
9. РЦА. Метрична книга. 1879. Кн. 3. Арк. 76.
10. РЦА. Метрична книга. 1884. Кн. 4. Арк. 69.
11. РЦА. Метрична книга. 1871-1872-1873 год. Кн. 2. Арк. 15.
12. РЦА. Метрична книга. 1886-1888 год. Кн. 5. Арк. 4.
13. Російський Державний Історичний Архів (далі – РДІА). Ф. 740. Оп. 17. Од.зб. 23. Арк. 115 зв.; Ф. 802. – Оп.10. – Спр. 475. – Арк. 7.
14. Священник Василий Харлампович (Некролог) // Литовские Епархиальные Ведомости. 1890. №52. С. 448.
15. Спогади про родину священика Василя Харламповича // Ольга Всеволодівна Фотинич. URL: <http://ofotinich.livejournal.com/53054.html>
16. Awksietijk M. Historia parafii Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy w Rogaczach. // «Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego». Warszawa. 9 (298). 2014. С. 15.

Karan Dmytro

**RELIGIOUS PROSELYTISM IN PODLASIE REGION IN THE
LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES ON THE
EXAMPLE OF THE PARISH OF THE NATIVITY OF THE
BLESSED VIRGIN MARY IN ROHACHI VILLAGE OF
BERESTIA DISTRICT**

The relevance of this article is that the author, using unpublished and published materials, made an analysis of the religious life of inhabitants of five villages of the parish of the Nativity of the Blessed Virgin. The author focused on the forced conversion of the population to orthodoxy after the liquidation of the Uniate (Eastern-rite Catholic) Church at the Council on February 12-18, 1839 in Polotsk.

The article covers the activities of an Orthodox priest of Ukrainian parish which belonged to the Uniate Church until the Polotsk Council. External rituals of the Sacrament of Baptism, commemorative prayers and sanctifications that were habitual for peasants were changed, the traditional veneration of Catholic saints was prohibited, and Orthodox parish schools were introduced. Administrative measures did not bring the desired results, because peasants continued to follow the Uniate and Catholic rituals, used Catholic prayers, crosses, icons, dogmatics, as before. On the basis of these data, the author claims that the result of the violent destruction of the Uniate Church in Podlasie was a mass conversion of Ukrainians and Belorussians to the Roman Catholic Church in 1905.

Key words: *the liquidation of the Uniate Church; religious proselytism, Podlasie, Rohachi, Vasyl Kharlampovych.*

УДК 94(477.74):314.745.25«1944/1946

**Ковальчук Станіслав,
Петрова Наталія**

**УКРАЇНЦІ ЗАХІДНОГО ПОГРАНИЧЧЯ У
ПЕРЕСЕЛЕНСЬКИХ ПРОЦЕСАХ НА ОДЕЩИНУ У ДРУГІЙ
ПОЛОВИНІ 40-х рр. ХХ ст.
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ОДЕСЬКОЇ
ОБЛАСТІ)**

У запропонованому до розгляду дослідженні, автори приділили увагу розгляду звернень і скарг українців-переселенців із західноукраїнських територій до радянських органів влади. Звернення та скарги розкривають аспект культурного, господарського та соціального стану українців-переселенців, проблеми повсякдення, що спіткали людей на незнайомій їм території. За цими документами є можливість реконструювати деталі процесу організації переселення радянською владою, виявлення культурно-побутової та традиційної обрядовості переселенців.

Ключові слова: *переселенці, переселення, депортація, українці, УРСР, Польща.*

Запропонована тема дослідження є досить актуальною не тільки з точки зору політичних стосунків між Україною та Польщею в умовах війни та співіснування у радянській тоталітарній системі до розвалу СРСР, а особливо й у історико-етнологічному контексті.

Для Одеської області, яка історично стала малою батьківщиною різних етнічних груп, до нашої регіональної культури разом з переселенцями були привнесені соціокультурні особливості таких історико-географічних областей як Надсяння, Холмщина, Підляшшя та Лемківщина. Також окремого питання заслуговують дослідження рівня цинізму працівників переселенських відділів в ставленні до переселенців і зокрема, відображені в текстах-відповідях, скаргах та зверненнях. Саме з кінця 90-х років ХХ століття вітчизняні пострадянські історики почали детально вивчати, окрім процесу переселення, ставлення радянської влади до переселенців та міри її відповідальності, що й було визначено у статті Юрія Ніколаєця [2].

Серед ґрунтовних досліджень за зазначеною темою в першу чергу необхідно виділити монографію «Остання депортація: до 60-річчя примусового переселення 1951 року» І.І. Ніточко [3]. Вона є першою працею присвяченою процесам переселення на Одещину. Але події 1944-1947 рр. висвітлені узагальнено і розглянуті, як предтеча процесам вже примусового переселення західноукраїнського населення в кордонах УРСР 1951-1952 рр.

Першою загальною фундаментальною працею за обраною темою дослідження, яка вийшла в світ у другій половині 90-х рр. ХХ ст., є «Депортації. Західні землі України кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади: у трьох томах» [4], в якій представлені статистичні дані та розкриті загальні процеси переселення 1944-1947 рр. Окремі аспекти історії переселення територіях півдня УРСР та соціально-економічної адаптації українського населення, депортованого з території Польщі в Південну Україну в 1944-1947 рр. досліджував О.Губанов [1].

Джерелами до даного дослідження є архівні справи Державного архіву Одеської області «Переписка по вопросам эвакуации и расселения украинского и польского населения в Одесской области 1946 г.», «Доклад по обследованию районов

області 1945 г., о трудовом и бытовом устройстве переселенцев», «Переписка с СМ УССР о хозяйственном устройстве переселенцев из Польши 1947 г.», «Переписка с СМ УССР и указанными районами районами о хозяйственном устройстве переселенцев из Польши 1945-1946 гг.», «Переписка с районами области по вопросам бытового устройства переселенцев и др. 1946», «Переписка по вопросам переселения бытового устройства переселенцев 1946 г.», «Материалы к информации СМ УССР о хозяйственном устройстве переселенцев из Польши за VII, VIII, IX 1946 г.» тощо.

Метою статті є аналіз листів до органів влади Одеської області, з'ясування проблем, що постали перед переселенцями. Це дасть нам можливість розглянути процес переселення не тільки з точки зору офіційних урядових джерел, але й через листи самих дописувачів.

Поширеною темою у «Зверненнях» є розселення людей у колишніх німецьких колоніях, населення яких було депортовано за звинувачення у співпраці із нацистськими окупантами [5] і чий житла залишилися у досить доброму стані. Питання німецьких колоній тісно пов'язане із проблемою наявності побудованого чи відновленого житла для переселенців. Ось одне із таких справ : громадянин Кубеляк І.Д. переселенець з Польщі, звернувся із «Зверненням», *«переселити його до однієї з колишніх німецьких колоній, де пустують домівки»*. Причина «Звернення» в тому, що громадянина Кубеляка І.Д. виселяють з місця тимчасового проживання на подвір'я. Відповідь «Отдела по делам переселенцев Одесского исполнительного комитета» : *«гражданин Кубеляк И.Д. проживает у брата, от выделенной земли и строительства дома отказался, в жилье не нуждается»* [6, арк. 5-11]. «Звернення» Степанчука Євгена Йосиповича, про переїзд в колишню німецьку колонію «Ліндіндорф», так як там вже проживали односілчани позивача [6, арк. 47]. Відповідь завідуючого сектором переселення тов. М. Черепакіна : *«Просьба разъяснить переселенцам, что свободных немецких колоний нет, дома им будут строить на основе постановления СНК УССР и ЦК КПБУ от 28.04.1945 г.»* [6, арк. 35]. Але разом із тим, лист переселенця Степанчука Є.Й. дійшов до Києва і він отримав наступну відповідь заступника

начальника Управління в справах евакуації і розселення українського і польського населення тов. Русецького : *«Если имеются свободные дома в бывших колониях, необходимо удовлетворить просьбу переселенцев»* [6, арк. 36]. Аналогічне «Прохання»: *«Переселенцы с. Котовка, Кодымского района, просят их переселить в немецкую колонию, так как в районе их нет, а дома строить начнут только после посевной...»* [5, арк. 159]. Тут доречно навести ще один лист відповіді завідуючого сектором переселення тов. Черепахіна: *«... На основании указа Правительства, всякого рода переселения и поездки в настоящее время запрещены. Лица переехавшие без разрешения будут принудительно возвращаться...»* [5, арк. 490]. Для розуміння темпів відновлення та будівництва: за перше півріччя 1946 р. було збудовано 8 будинків з 3098 запланованих та 166 відновлено по області [6, арк. 56].

Наступна категорія листів направлена на возз'єднання родини. По даній категорії необхідно зазначити, що переселення носили стихійний характер і поширеним явищем було розділення і розвезення родини по різних областях, або, якщо чоловік перебував на військовій службі у РСЧА і не знав про переселення родини тощо. Наприклад, громадянка Вах Ольга Петрівна переселена з Польщі, звернулася із проханням допомогти їй чоловіку переїхати до Песчанського району до неї та родини [5, арк. 12]. Відповідь позитивна. «Заява» Собірної Марії : *«Прошу оказать помощь по обеспечению, как семье военнослужащего КА и разрешить переехать в области Западной Украины УССР...»* [5, арк. 108], відповідь : «відмовити». Ще одне «Звернення» родини військовослужбовця РСЧА, про переїзд у Волинську область до родичів. Отримали відмову [5, арк. 301]. «Прохання» переселенця Погонайбо А.Д. про переселення до м. Миколаїв, в якому проживають родичі, серед причин переселення вказав наступні : *«В селе куда нас переселили, отсутствует школа, плохие климатические условия вызывающие болезнь у детей»*. Відповідь : *«Отказано, нет оснований для переселения»* [5, арк. 43-44].

В листах переселенці скаржились на умови проживання та оточуюче середовище. Вирішення проблеми вони вбачали у переселенні їх у західноукраїнські області, де клімат для них був

звичним. Переселенці Люблінської області писали: *«Нас переселили на станцію Буялык, домов нет, лесов и воды нет, условий нет, климат плохой, дети болеют... Комиссия по переселению обещала свободу выбора... Просим переселить в Ровенскую область...»*. Цей лист підписали члени семи родин [5, арк. 49]. Аналогічне «Звернення» : *«Нас поселили на станции Кремидовка, климат плохой, условий для жизни нет... Просим переселить нас в Волынскую область...»*. Лист підписали 14 родин [5, арк. 50]. Серед цих «Заяв» є такі, що написані на ім'я відомих посадових осіб СРСР, як то Михайло Іванович Калінін. Три родини переселенців, скаржились, чому їх замість обіцяного селища Велика Акаржа, поселили на станцію Колосівка, де відсутні умови для проживання [5, арк. 61]. Чи наприклад лист на ім'я першого секретаря КПБУ УРСР Микити Сергійовича Хрущова, на схожу проблему, в якому декілька родин скаржаться на *«неустройство, отсутствие условий и жилья на переселенной территории...»* [5, арк. 224]. Схожий лист на ім'я маршала Клімента Єфремовича Ворошилова, від переселенців з Одеської області, Ленчука Івана М., Ленчука Івана А. та Чарноти Георгія з «Проханням» допомогли переселитися в західноукраїнські області [5, арк. 320-322]. Аналогічний лист Кельнича Антона на ім'я Микити Сергійовича Хрущова : *«... Переселен с семьей из Холма, поселен в Березовском районе. На работу трудоустроен в Котовск, от дома 340 км, дома не появляюсь, жена с детьми сама, дочка болеет. В переезде в Западную Украину в г. Ровно отказано, в перемещении семьи в Котовск отказано...»* [5, арк. 343-343].

Найбільше «Скарг», «Звернень», «Прохань» щодо переселення до областей західної України по Разділянському району Одеської області [5, арк. 350-410].

Серед проблем переселенці вказують і на взаємовідносини із місцевим населенням. «Прохання» 26 родин переселенців, про дозвіл їм виїхати в західноукраїнські землі : *«...поступают угрозы и оскорбления от местных жителей, обзывают «поляками»...Мы сюда переселялись в надежде спастись от польско-фашистских банд...»* [5, арк. 262]. Або «Скарга» переселенців селища Воромсово, Березовського району *«про грубе відношення та образи місцевої влади до переселенців»* [5, арк. 345]. Негативне ставлення

фіксуємо у наступній «Скарзі»: *«Председатель колхоза «Шлях до соціалізму», Цебриковского району за перевоз переселенцев со станциии требует плату, берет вино и водку»* [7, арк. 32]. Беронт Володимир пише: *«В Польше нас называли «большевиками», преследовали, а здесь другого слова не слышим кроме, как «поляк»...»* [8, арк. 128].

Велика за обсягом звернень до органів влади існувала проблема отриманням матеріальної допомоги та пільг на переселених територіях. Котляр Степан Мартинович скаржився, що він: *«С 01.1945 г. переселенец села Песчанка, Песчанского района. Меня и других украинцев переселенцев принудительно переселили из Польши в СССР, все недвижимое имущество осталось там, только взяли вещи. Было обещано не облагать имущество налогами в течении 2-х лет, но это обещание не выполняется. Находимся в полном обнищании...»* [5, арк. 23-24]. Дійсно, для переселенців діяла стаття 1 загального положення *«Угоди між Урядом Української радянської соціалістичної республіки і Польським комітетом національного визволення про евакуацію українського населення з території Польщі і польських громадян з території УРСР»*, про надання пільг та скасування податків на при домове господарство. [9, арк. 149]. Аналогічні листи із такою ж проблемою можна зустріти у зверненнях та скаргах справи 145 [6, арк. 39]. На основі радянсько-польських договорів про обмін населення, передбачалася допомога переселеним українцям, але маємо враховувати, що війна ще тривала і можливості держави були обмежені.

Наприклад, «Прохання» переселенця Устякова Григорія Михайловича *«о компенсации количества гектар озимого посева, оставленного в Польше...»* [6, арк. 26], Відповідь урядових установ на «Прохання» була позитивною: *«Согласно постановлению СНК УССР ЦК КПбУ от 15.09.1945 г. всем хозяйствам переселенцев из Польши на территории УССР в возмещении озимых посевов выдается продовольствие: зерно озимых культур в размере 4 центнеров за каждый гектар озимого посева»* [6, арк. 28]. Подібне прохання Ващука Петра *«О выделении продуктовой и материально помощи ввиду полного обнищания из-за вынужденного переселения в УССР с украинских этнических территорий, переданных Польше*

со соглашению с СССР» [6, арк. 93-95]. По даному питанню Цебриковський район Одеської області має найбільше «Скарг», що дало можливість визначити наступні соціально-побутові умови, з якими зіткнулися переселенці: відмова у наданні зерна, корму для перевезеної худоби та палива для обігріву, матеріалів для ремонту виділеного житла тощо [6, арк. 250].

Проблемою виявилось відновлення втрачених документів. Сектор переселення при обласній раді видав *«Указания облсовета по поводу заявлений о пропавших документах : в заявлениях указывать номер справки и пункта где выдавались документы с указанием адреса проживания в Польше, в УССР»* [6, арк. 59]. Чому вийшла ця інструкція на місцях?! Причиною цього стало розсилання Управлінням при Раді Міністрів УРСР в справах евакуації розселення українського та польського населення листа начальникам обласних секторів розселення, в якому були наведені наступні факти: *«Имеют место случаи подделки эвакуационных документов и актов накладных на оставленное имущество или получение дубликатов и повторного получения продуктов и материальной помощи...»* [7, арк. 83-84]. Яскравою ілюстрацією проблеми є «Прохання» і відповідь переселенцям Гиль Д., Волошину Ф., Тарасюку І.: *«...выдать копии документов на имущество оставленное в Польше, так как оригиналы были оставлены на пункте переселения в Польше»*, відповідь Відділу по справам переселенців Одеського виконавчого комітету при Одеській обласній раді : *«Документи відсутні»*. В. Гордієнку, пізніше на це прохання відповіло РНК УРСР по справах переселенців, теж відмовою [6, арк. 54-55]. Також у наведеному вище листі від Ради міністрів УРСР, підкреслюється, що *«отдельные переселенцы действительно не получили эвакуационные...»* [7, арк. 102].

Досить поширеною проблемою серед звернень переселенців є питання працевлаштування та навчання. Переселенець Сак Йосип Йосипович, написав лист на ім'я голови держави Йосипа Віссаріоновича Сталіна з проханням : *«Трудоустроить его в переселенном районе, так как в переезде в Дубоссары ему отказано...»* [6, арк. 133]. «Прохання» Дмитрюка Дем'яна *«Об устройстве его специалистом-садовником в колхозе по его прямой*

спеціальності» [6, арк. 270]. Через неорганізованість, влада отримувала й такі «звернення : *«Сидим на станції Овидіополь три тижні, роботи немає, до роботи не приваляють, домов не виділили...»* [9, арк. 137]. Зустрічаються і такі листи, що навпаки виходять від органів влади за вказаним питанням : *«Просьба видати городську прописку і переселити гр. Андрущак в г. Одесу з Овидіополя, так як он являється висококваліфіцированим мастером...»* [11, арк. 37].

Нерозуміння та небажання допомогти переселеній людині засвідчує наступне листування. Ходакова Олена Олександрівна з села Кандель-Рибальське, Разделянського району, маючи на руках хвору мати та ступені магістра філософії по історії та праву звернулася по допомогу харчами та грошима через повне зубожіння, голод та відсутність можливості працевлаштуватися [12, арк. 2-3]. Відповідь обласного сектору переселення: *«На ваше прошення о трудоустройстве Вам необходимо предоставить документы об образовании имеющиеся у Вас на руках и указать где и на каких должностях Вы работали»* [12, арк. 2-3]. Цей лист, найбільше на наш погляд показує ставлення до переселенців та бажання їх адаптувати у переселеній області.

Ці дослідження окреслює цілу низку соціально-побутових проблем з якими зіткнулися переселенці на Одещині у 1944-1946 рр. Важко знайти будь-які пояснення для виправдання радянського уряду у переселенській справі. Не намагаючись, чи не маючи бажання, чиновники сухо та цинічно ставилися до звернень, скарг, заяв, прохань переселенців. Поза цим дослідженням залишаються ще проблеми переселенців та деякі особливості процесу переселення та облаштування людей, які досі не висвітлений і є перспективним для дослідження.

Джерела та література

1. Губанов О.О. Соціально-економічна адаптація українського населення, депортованого з території Польщі в Південну Україну в 1944-1947 рр. [Текст] : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Губанов Олег Олександрович ; Миколаїв. нац. ун-т ім. В. О. Сухомлинського. - Миколаїв, 2012. - 20 с.

2. Ніколаєць Ю. Проблема ОУН-УПА та масових депортацій у повоєнний період в українській історіографії // Ніколаєць Ю. – Історія України. Маловідомі імена, події, факти : Збірник статей. Випуск 35. – К. : Інститут історії України НАН України, 2008. – С. 329-347.

3. Остання депортація. До 60-ти річчя примусового переселення 1951 року : науково-довідкове видання. – Одеса : Астропринт, 2011. – 240 с.

4. Депортації. Західні землі України кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади: у трьох томах. – Т.2. 1946-1947 рр. / відповід. Редактор Ю.Сливка. – Львів, 1998. – 536 с.

5. Україна в Другій світовій війні: погляд з ХХІ століття. Історичні нариси / Ред. кол.: В. А. Смолій (голова колегії), Г. В. Боряк, Ю. А. Левенець, В. М. Литвин, О. Є. Лисенко (відп. ред.), О. С. Онищенко, О. П. Реєнт, П. Т. Тронько; Рецензенти: О. С. Рубльов, В. Ф. Шевченко. НАН України. Інститут історії України. - К.: НВП "Видавництво "Наукова думка, НАН України", 2011. - Кн. 2. - 943 с.

6. Переписка по вопросу эвакуации и расселения Украинского и Польского населения в Одесской области. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 87, 491 арк.

7. Переписка с СМ УССР и указание Райсоветам о хозяйственном устройстве переселенцев из Польши. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 145, 321 арк.

8. Переписка с Советом Министров УССР о хоз.устройстве переселенцев из Польши. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 147, 96 арк.

9. Доклад по обследованию районов области о трудовом и бытовом устройстве переселенцев. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 84, 200 арк.

10. Информации Совету Министров УССР об устройстве переселенцев из Польши. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 37, 144 арк.

11. Переписка с районами области о трудовом и бытовом устройстве переселенцев. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 85, 289 арк.

12. Переписка с районами области о трудовом и бытовом устройстве переселенцев и др. ДАОО (Державний архів Одеської області). Ф. Р-2000, Оп. 3, Спр. 148, 460 арк.

*Kovalchuk Stanislav
Petrova Nataliia*

Ukrainians of the western borderland in the resettlement processes to the THE ODESSA REGION in the second half of the 40s. XX century

(on materials of the State Archives of the Odessa region)

In the study proposed for consideration, the authors paid attention to examining appeals and complaints from Ukrainians of settlers from the western Ukrainian territories to the Soviet authorities. Appeals and complaints reveal the aspect of the cultural, economic and social situation of the Ukrainians of the settlers, everyday everyday difficulties that have befallen people in an unfamiliar territory. Thanks to these documents, it is possible to reconstruct the details of the process of organizing resettlement by the Soviet authorities, to reveal the cultural and everyday rituals of Western Ukrainians brought to the south of Ukraine.

Key words: immigrants, resettlement, deportation, Ukrainians, Ukrainian SSR, Poland.

УДК 39 (4 УКР)К587

Кожолянко Георгій

**УЯВЛЕННЯ ПРО ДУШУ І СМЕРТЬ В УКРАЇНЦІВ
БУКОВИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТ.**

У статті досліджено вірування і уявлення про смерть в українців, молдаван і румун Буковини у ХХ ст. На Буковині існували переконання, що про смерть людини попередньо близькі дістають повідомлення через поведінку тварин, птахів, віщі сні. Існувало вірування, що добрі, чуйні, справедливі люди помирали легко, без мук, а лихі, які робили в житті зло своїм односельцям або родині, помирали довго і у важких муках. Українське населення

Буковини уявляло душу людини як матеріальний чинник, який пов'язаний з диханням і може покидати тіло.

Ключові слова: *смерть, потойбічний світ, коса, церква, повідомлення, вірування, гріх, похорон.*

Питання поховальної обрядовості досліджувались Литвоновою-Бартош П. [7], Кайндлем Р,Ф. [20, 21], Манастирським О. [22], Шухевичем В. [17], Гнатюком В. [1], Кожолянком Г. [4, 5], Мисько Ю. [9], Михайлиною Л. [10, 11], Пивоваровим С. [12], Лопушняк М. [6], Рубанцем М. [13], Коваль-Фучило І. [3], Юркевичем Б. [19], Юрійчуком Ю. [18] та ін. Проте питання уявлень людей про душу і смерть у їх дослідженнях зачіпались тільки побіжно і ґрунтовно не досліджувались.

Душу українці Буковини уявляли як дихання. В той час, коли людина помирає і робить глибокий видих, вважалось, що її душа покидає тіло.

Настання смерті вважалось лише припиненням земного існування. Душа людини не помирає, вона переходить у загробне життя.

Для того, щоб душа покійника відійшла від хати, потрібно було якнайшвидше подати гучний звук сільського дзвона-сигнального або церковних дзвонів. У селах Верхнього Буковинського Попруття (Стрілецькимий Кут, Ревне, Бурдей) існувало повір'я, що до звучання звуків першого дзвону душа чує всі розмови родичів у хаті, де лежить небіжчик [6, с. 92–93].

У небіжчика вимірювали довжину тіла і такої ж довжини зсукували свічку з бджолиного воску – *сточок*. Потім її скручували в спіральне кільце, встановлювали біля рук покійника і запалювали на деякий час, згодом гасили, а через певний час знову запалювали, і так до самого похорону. Вважалось, що коли свічка догорит, то душа назавсім полишить цю домівку. Щоб було видно куди душі відлітати, запалювали в свічнику поряд з головою померлого декілька свічок, які горять постійно протягом усього похоронного обряду. Для цього на місце догораючих свічок встановлюють нові.

Переважна частина обрядодій, які здійснювались у похоронному обряді, мали на меті якнайшвидше переправлення душі померлого у потойбічний світ – світ предків, світ мертвих.

Вважалося, що душа дуже неохоче відділяється від тіла покійника. Вона перебуває поблизу до похорону і навіть після похорону може повернутися до хати. Для полегшення зв'язку душі з тілом у ногах домовини робили невеликий чотирикутний отвір “віконце”.

Одночасно похоронні обрядодії мали запобігти шкідливому впливу душі небіжчика на його родичів, бо вважалося, що вона могла мститися їм за якісь чвари і конфлікти, що мали місце при житті.

З цієї причини не можна було залишати мерця самого після смерті і до поховання у ямі, бо до небіжчика може повернутись душа, а ще злі сили, які здатні налаштувати душу проти родичів, нашкодити їм.

Після настання смерті душа ходить між рідними. Вона знаходиться в хаті, на подвір'ї, в тих місцях, де людина любила бувати при житті.

Магічними властивостями наділяли буковинські гуцули рушника, яким обтирали обличчя мерцеві вранці перед похороном. Таким рушником не міг ніхто витиратись, бо це могло накликати біду на душу тієї людини, яка ним користувалась. Гуцули вірили, що ця людина може невдовзі померти вслід за покійником, який через рушник може впливати на душі живих.

Через 9 днів душа покидає землю і 40 днів після смерті ходить по митарствах, чекає Божого рішення про наступне перебування в раю або пеклі. У селах Верхнього Буковинського Попруття вважали, що до 9 днів душа витає біля хати, до 40 днів – біля церкви, а далі відлітає на небо [8. – 1996.– Т. 12, с. 12–14.].

У Буковинському Передгір'ї існувало вірування, що душа перебуває біля тіла покійника до похорону, а потім повертається до своєї хати на сьомий, дев'ятий, чотирнадцятий, сороковий день та через рік після смерті.

Потрапляючи на той світ, душа не може повернутися назад. Існувало повір'я, що про якісь потреби душа сповіщає рідним через сон. Якщо приснилось, що померлий потребує їжі чи одягу, то потрібно дати їжу чи річ “за поману” бідній людині, старцеві.

Дохристиянську основу має поширений у різних регіонах України, в тому числі і на Буковині, обряд *прощання* покійника з

хатою, де він жив до смерті. Таке прощання здійснювалось при виносі небіжчика з хати в день похорону. Його тіло виносили ногами вперед (щоб душа не повернулася назад у хату). При виносі з хати тричі торкалися днищем труни до порога, сповіщаючи в такий спосіб духів предків, що нова душа відправляється до них у світ мертвих.

Зразу ж після виносу тіла покійника на вулицю зачиняють двері, і всі рідні, які знаходяться в хаті, сідають на хвильку, вважаючи, що душа покійного в цей час поза хатою, вона не буде чинити їм зла, оскільки вони утвердились у хаті без небіжчика сиданням як повновладні господарі, і душа померлого залишила їх назавжди.

В той самий час люди вважали, що душа все-таки може повернутися до хати. Тому в першу ніч після похорону в хаті повинно горіти світло, щоб душа бачила як прийти в хату, щоб не гнівалась за незручності. На вікно клали чашку з водою, яку обмазували цукровим сиропом або медом по вінчику, а на столі залишали їжу, щоб душа могла напитися і наїстися вночі. Якщо води в чашці поменшало або до чашки прилипала муха, то це означало, що душа навідувалась у хату, споживала їжу і пила воду, залишилась задоволена діями родини померлого.

За християнським віруванням першим після похорону днем поминання вважався третій день. Це пов'язано з тим, що душа померлого ходить два дні по землі і дістає полегшення в печалі, яку вона відчуває при розлученні з тілом. Протягом двох днів після смерті душа разом з ангелами ходить по землі куди захоче. Тому душа, яка любить своє тіло, ходить біля хати, в якій розлучилась із тілом, шукаючи щось, немов пташка своє гніздо. Добродійна душа, за звичкою, ходить туди, де при житті творила добро або цікаво проводила час, працювала і т. п.

Відповідно до християнської віри, на дев'ятий день душа померлого вдруге підноситься на небо на поклоніння Богові. У цей день знову родина померлого влаштовує поминальний обід. На цей раз запрошуються на поминки лише близькі родичі і сусіди. В кінці обіду також, як і на попередньому поминанні, роздають калачі зі свічкою. Їжу після цього обіду залишають на столі, оскільки вважають, що душа повернеться вночі і буде харчуватися.

Поминання на сороковий день вважається найважливішим у поминальній обрядовості. Християнське повір'я визначає, що між першими і другими поминками душа ходить по раю, спостерігаючи за всіма його принадами, а в проміжку між дев'ятим і сороковим днем її водять по пеклу, щоб вона бачила, які муки чекають її після визначення Богом її місця.

На сороковий день душа в останній раз піднімається до Бога для поклоніння йому і для отримання відповідно до заслуг місця в потойбічному світі до Страшного суду. Сороковий день визначається християнською церквою за тим, як Ісус Христос на сороковий день після воскресіння вознісся на небо.

Відповідно до виробленої з утвердженням християнства звичаєвості, усі сорок днів у хаті померлого повинно горіти вночі світло, яке запобігає тому, що душа, раптом повернувшись до хати, не буде знаходитись там у пітьмі.

Стародавні філософи-синодики давали таке пояснення поминанням покійника на 3-й, 9-й, 40-й день. Після смерті людини на третій день починає розкладатися обличчя. На дев'ятий день руйнується весь організм покійника, а на сороковий – розкладається і серце [2, с. 192; 5, с. 178–179].

Українці Буковини уявляли, що від народження поряд з людиною знаходиться і смерть як зла сила, яка рано чи пізно забирає її в потойбічний світ.

Існує багато прислів'їв та приказок, які вказують на смерть як реальну істоту: “Ховайся, не ховайся, а смерть тебе знайде”, “Від смерті на втечеш”, “Людина по світу ходить, а за нею смерть з косою бродить” [4, с. 346].

Смерть уявлялась як потвора у вигляді людського кістяка, обмотаного білою тканиною з косою в руках. З черепа кістяка світилися очі жовто-синім світлом [8. – 1985.– Т. 3, с. 5].

Уявлення людей про смерть у вигляді людського кістяка великих розмірів з косою підкріплюється християнськими замальовками в церквах на картині “Страшний Суд”, яка є обов'язково в кожній церкві. Там часто смерть зображена саме як кістяк з косою, а поруч з нею завжди знаходиться чорт з ріжками та довгим хвостом.

Як в українців, так і у румунів, молдаван Буковини існували переконання, що про смерть людини наперед близькі дістають повідомлення (за декілька днів або тижнів) через поведінку тварин, птахів, віщі сні.

Наближення смерті відчувають насамперед домашні тварини: починає вити собака, іржуть коні. Про близький прихід смерті хворої або старшого віку людини сповіщала ворона, що сиділа часто на деревах чи будівлях садиби або кружляла над хатою. В такому випадку говорили: “Прилетів ворон по душу” [8. .– 1996.– Т. 12, с. 3].

Часто перед смертю рідної людини сняться родичам віщі сні, що попереджають про смерть.

У селах Верхнього Буковинського Попруття та Передгір’я існували вірування, що справедлива, чесна людина, яка робила в житті лише добро, отримувала повідомлення про свою смерть за день-два до смерті через оповіщення ангелом-хранителем уві сні. Етнографічною експедицією Чернівецького національного університету у 80–90-х роках ХХ ст. зафіксовано у селах Великий Кучурів, Тисівці, Снячів, Кам’яна, Волока, Банилів на Черемоші, Мілієве, Іспас, Черногузи про випадки, коли люди старшого віку перед смертю знали про час своєї смерті, просили рідних і друзів прийти попрощатися і приготувати все необхідне для похорону. І дійсно, вони помирали в передбачуваний час при родині і світлі воскової свічки [8. – 1985.– Т. 5, с. 8; 1991.– Т. 8, с. 3; 1996.– Т. 12, с. 4].

Випадок віщого сну, який сповістив людину про час смерті, зафіксовано у селі Бобівці Буковинського Передгір’я. Одній із жінок села приснився сон, у якому прийшла жінка, яка повідомила, що та має померти цього року. Її дочка Стефанія розповіла: “Мама завжди думала, що до неї приходить в образі жінки її ангел-охоронець. А те, що вона третього разу прийшла зі звісткою про мамину смерть, значить, Бог так вирішив. І справді, цього року (1941 р.) моя мати померла в лікарні від невдало зробленої операції” [8. – 1997.– Т. 1, с. 2].

Про інший випадок, який мав місце в цьому ж селі, літня жінка розповідала: “Моя бабуся, Марія Собко, мала семеро дітей, двоє з них – дівчата – померли ще в дитинстві. І от бабуся

розповідала, що її донька Касандра прийшла якось у сні до Марії. Марія запитала доньку, чи вона прийшла за нею. Касандра відповіла, що так, ти помреш у вівторок. Марія була дуже віруючою і попросила у неділю зібрати всю родину. Наказала, що кому відійде з її майна після смерті. Просила одягнути її у день смерті у вбрання, яке давно приготувала для цього. Родичі не вірили словам Марії. Натомість Марія сказала: – Добре, але ви побачите, що я кажу правду.– Після цих слів вона втратила мову, а у вівторок вранці, так нічого не сказавши більше, відійшла з світу живих у світ мертвих” [8. .– 1997.– Т. 10, с. 2].

У селах Верхнього Буковинського Попруття існувало повір’я, що люди, які ведуть правильний спосіб життя, вірять у Бога, моляться йому, будуть знати час своєї смерті [6, с. 93].

В селі Суховерхів, що на Кіцманщині, вважалося, що хто помре під час Великого посту або на Великдень, то зразу його душа потрапить до раю. Такою смертю Бог означив свій вибір праведної людини [8. – 1996. – Т. 12, с. 5].

На Буковині існували уявлення, що людина, яка важко помирає (довго мучиться), є “нечистою”. Така людина ще за життя “продалась чорту”, і тому він її мучить, не відпускає померти. Важко помирали у муках ті, яких люди вважали відьмами, упирями або ті, які “вивели з малого яйця під пахвою дідька”, “що носили з собою чорта” і т. ін. [8. .– 1985.– Т. 13, с. 6]

Вважалося, що добрі, чуйні, справедливі люди помирали легко, без мук, а лихі, які робили в житті зло своїм односельцям або родині, помирали довго і у важких муках. Звідси і побутуюча на Буковині серед людей старшого віку приказка “Не проси в Бога ще життя, а проси легкої смерті” [8. – 1996.– Т. 12, с. 4].

За давніми уявленнями, хоч смерть і супроводжує людину, але вона зазвичай не “чіпляється” до неї, вона десь бродить, літає, але до її тіла не наближається. Але вороги з ворожіннями і заклинаннями могли наслати смерть передчасно. Тому, коли людина важко хвора, не можна було залишати її саму, щоб смерть зі злого наслання не наблизилась і не забрала її з собою.

Люди вірили також , що смерть може й відступитись у перші години і дні після її настання, якщо й не повністю, то хоч на

короткий час. Тому небіжчика було прийнято не залишати самого, аж поки тіло не винесуть з хати на поховання.

На практиці траплялися непоодинокі випадки, коли людина помирала, а потім відживала, вставала з домовини або ворушилась, розплющувала очі тощо.

Один із старожилів (Микола Струц) села Кам'яна, що в Буковинському Передгір'ї, в 1976 році розповідав, що на початку ХХ ст. стався випадок у цьому селі, коли чоловік, віку 45 років, доглядав за худобою на пасовиську під лісом біля хутора Думаницький. Розпочався грозовий дощ, блискавка вдарила в дерево, під яким сховався чоловік, і він від ураження блискавки помер. Через день після настання смерті, вночі, він раптом заворушився і піднявся з домовини, налякавши дружину, яка знаходилась біля померлого, так, що вона впала на долівку і померла. Через три дні хоронили вже цю жінку, а чоловік ще жив понад двадцять років [8. .– 1976.– Т. 1, с. 5–6].

Науці відомі непоодинокі випадки, коли людина знаходилась у так званому летаргійному сні. Вона за всіма ознаками виглядала мертвою, але через деякий час функції організму відновлювались.

В.Скуратівський наводить приклад подібного випадку з життя відомого письменника М.Гоголя: “Згадаймо славетні “Вечори на хуторі поблизу Диканьки” М.Гоголя. Пам'ятаєте епізод, коли чорт, пролітаючи вночі над цвинтарем, бачив у домовинах покорчені від мук тіла мерців, котрих похоронили живцем (себто в летаргійному сні)? Письменник щиро вірив у це явище, оскільки в іменному заповіті й сам просив не ховати його протягом трьох діб. Але трапилось так, що заповіт цей відшукали пізніше, а похоронили Гоголя на другий день після смерті. Коли ж згодом прочитали прохання, найближчі друзі розкопали його могилу. Картина була жахливою: тіло небіжчика лежало в неприродній позі, як це й було описано в його літературному творі...

Свого часу біоенергетики висунули версію, що М.Гоголь “виходив у астрал”, себто не помер, а заснув летаргійним сном. У цей час одне з шести енергетичних тіл людини (астральне) відокремилось від фізичного й самостійно блукало у всесвіті; коли ж повернулося, то труна вже була схоронена. Отже, Гоголь, якщо

довіряти вченим, помирав у тяжких муках, себто неприродною смертю” [14, с. 253–254].

За повідомленнями В.Шухевича, на Гуцульщині в ХІХ ст. була відома цікава легенда про смерть: “Давно смерть, то була жінка, що по світі ходила; і було видко, вона говорила з людьми; кому був час від Господа Бога, аби умирав, вона казала тому. Аби приладився на тот а тот день, бо він має умирати. Але один був такий цікавий, що сказав: “Я би хотів смерть зараз видіти.– А він не знав, що наколи він се сказав, вона уже се знала. Одного разу прийшла вона до него й каже ему: Лагодься, що тобі потрібно, роби деревище (домовину), бо маєш того дня умирати.– А він каже: Добре, я се злагоджу.– Взев зробив деревище, приходи смерть тай питає: Злагодив єс си? – Так, каже він.– У тебе нічого нема, лиш деревище? – Є, але се підпритане! – Маєш свічу, бо я тебе хочу рубати? – А він каже: Коби ти лігла у цю скриню, аби я видів, єк я буду у цім спати! – Добре, каже смерть.– Деревище було з замком. Вона лігла, а він її там замок і верг у Дунай...” [17, с. 99; 5, с. 177].

Передчуттям смерті служили сни, певні природні знаки, поведінка домашніх тварин тощо.

Так, наприклад, у селах Верхнього Буковинського Попруття: Стрілецький Кут, Ревне, Користувата, Дубівці, Шипинці – існувало повір’я, що смерть слід чекати, коли наснився сон, що у когось з родини випав зуб. Якщо при цьому була кров, то помре хтось із близьких (кровних) родичів, а якщо без крові, то – з далеких.

У селах Буковинського Передгір’я: Снячів, Тисівці, Червона Діброва – вважали віщим сон, в якому снилось будівництво нової хати. Може померти той, кому ця хата призначалась.

У Прутсько-Дністровському межиріччі (села Брідок, Митків, Онут, Погорілівка, Чорний Потік) віщими снами вважали сни, в яких наснилось, що розвалюється піч, падає стеля, порвались чоботи або чоловічі штани, топиться людина у каламутній воді, іде вершник на коні. Також вісником смерті був сон, в якому приходив хтось із покійників і забирав з собою когось із родичів [8. – 2000.– Т. 1, с. 2.].

Серед природних явищ і поведінки тварин чи птахів вісниками смерті вважалось:

- поява сови або ворони і її крик на хаті чи на дереві біля неї;

- якщо собака вигрібає яму на подвір'ї під вікном або кріт (киртина) риє землю всередині хати (в одному з кутів);
- якщо дятел (товкач) довбе стіну хати;
- якщо зі стіни впаде на долівку образ і розіб'ється;
- коли хворий у сні говорить не з живими, а з мертвими;
- якщо приснився хтось з давно померлих. Якщо приснився мрець жіночої статі, то помре незабаром жінка, а якщо чоловік – то помре хтось із родини чоловічої статі;
- якщо хворий весь час відвертається від хатніх людей і повертається до стіни.

В Буковинському Передгір'ї та Прутсько-Дністровському межиріччі існувало вірування, що кування (кукання) зозулі без перерви дев'ять або одинадцять разів біля хати є попередженням про близьку смерть когось на цій садибі або у сусідів.

У селі Бобівці, що в передгірній зоні Буковини, в ХІХ ст. відбувалось передбачення смерті людей за поведінкою тварин. Якщо круки сильно скубуться, пес виє, худоба стурбована, то вірили, що обов'язково хтось із сім'ї або з сусідів має в недалекому часі померти.

В тій же передгірній зоні в селі Молодія віщуном смерті вважали пугукання пугача на хаті, де хвора людина. Віщунськими снами про близьку смерть у цьому селі вважали сні, коли сниться оранка в городі, падіння стіни хати, перекопування долівки житла. Про подібне віщування смерті писав В.Гнатюк, який зазначав, що в селах Українського Прикарпаття пожовтіння пальців у хворого або його близьких родичів, загострення носа у хворого вказує на близьку смерть когось із родини [1, 348].

Смерть буває легкою і важкою. Легка (добра) смерть буває тоді, коли людина помирає легко, ніби засинає.

Якщо людина довго мучиться, помираючи, то кажуть, що це важка смерть. Вважається, що важка смерть людині визначена Богом за якісь гріхи, зв'язки з нечистою силою тощо. Наприклад, у селі Недобоївці, що на Хотинщині, жила жінка, яка, за словами односельців, мала зв'язок з нечистою силою. З часом прийшла старість, а за нею наблизився і час смерті, але жінка мучилась і ніяк не могла померти. Тоді хтось із родичів чи сусідів порадив

прорізати стелю і дах над помираючою жінкою. Так і зробили, і жінка зразу ж померла [8. – 2000.– Т. 7, с. 2].

Поганою вважалась “нагла смерть” (втопленики, повішальники та інші самогубці), бо тоді душа вже не могла потрапити до раю. Таких людей ховали поза цвинтарем або у спеціально відведеному місці (якомусь кутку) основного кладовища.

Про смерть людини оповіщували церковними дзвонами. Родичі покійного йшли до церковного старости або паламаря і замовляли “подзвінне”. Тільки тоді починали дзвонити – повідомляти про черговий похорон у селі. Якщо помирала дитина, то церковний паламар дзвонив тричі на день одним малим дзвоном, а якщо хтось із дорослих – то двома дзвонами теж тричі.

Спочатку про смерть оповіщували тих людей, які мали здійснювати ритуал обмивання покійника.

Оповіщення родичів, близьких і знайомих про смерть здійснювалось родиною померлого, яка була присутня при настанні смерті, словами: “Мій батько (чи мати або хто інший) відійшов з цього світу у вічність. Просимо прийти до нас і попрощатися з ним (допомогти відпровадити)”.

Ворота двору залишались відчиненими від часу смерті і до похорону. В хаті, де лежало тіло покійника, завішували дзеркала і вікна білим полотном (“півкою”) або рушниками.

Таким чином, досліджено, що у другій половині ХХ ст. українське населення Буковини уявляло душу людини як матеріальний чинник, який пов'язаний з диханням і може покидати тіло. Щодо смерті, то вважалось, що чась смерті і сама смерть людини визначена Богом за її справи.

Джерела та література

- 1.Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди / Етнографічний збірник.– Т. 31–32.– Львів, 1912.
- 2.Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Т. 5.– 1963.
- 3.Коваль-Фучило І. Похоронні голосіння в українській традиції: проблема жанру // Молода нація.– 1999.– № 13.

4. Кожоолянюк Г. Етнографія Буковини. –Т.2. –Чернівці, 2001.
5. Кожоолянюк Г., Рубанець М. Повір'я та легенди, зв'язані з поховальною обрядовістю // Національні та етносоціальні процеси в Україні. Матеріали.– Чернівці, 1997.
6. Лапушняк М.Д., Рубанець М.В. Похоронний обряд у селах Стрілецький Кут, Ревне, Бурдей на Кіцманщині (Буковина) // Буковина – мій рідний край. Матеріали III історико-краєзнавчої конференції.– Чернівці, 2000.
7. Литвинова-Бартош П. Как сажали в старину людей старых на лубок // Киевская старина.– 1885.– № 6.
8. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича, 1976-2000, (зберігаються у етнографічному музеї ЧНУ).
9. Мисько Ю. Поховальний обряд у контексті світогляду східних слов'ян (за матеріалами могильників VIII – X ст. Дніпровського Правобережжя) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнографії. Вип.4.– Чернівці, 1997.
10. Михайлина Л.П. Населення Верхнього Попруття VIII – X ст.– Чернівці, 1997.
11. Михайлина Л.П., Русанова И.П. Славянський могильник X в. на Верхнем Пруте // Археологические открытия 1979 г.– М., 1980.
12. Пивоваров С. Християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра.– Чернівці, 2001.
13. Рубанець М. Походження народної гри “коблі” // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Т. 2.– Чернівці, 1999.
14. Скуратівський В. Русалії. - К., 1996.
15. Степура І.О. Перекази про звичай “садовити на лубок” старих людей в українській фольклорній традиції // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження.– Одеса, 1998.
16. Тимошук Б.О. Слов'яни Північної Буковини V – IX ст.– К., 1976.
17. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5.– Львів, 1908.
18. Юрійчук Ю. Еволюція поховального обряду населення Північної Буковини IX – XIII ст. / Буковина – мій рідний край. Матеріали.– Чернівці, 1996.

- 19.Юркевич Б. Похоронний обряд с. Михайлівка Глибочького району Чернівецької області // Буковина – мій рідний край. Матеріали.– Чернівці, 1996.
- 20.Die Bukowina. Eine allgemeine Haimatkunde.– Czernowitz, 1899.
- 21.Kaindk R.F. Die Huzulen. -Wien, 1894.
- 22.Manastyrski A. Die Ruthenen. In: Die Osterreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bukowina. –Wien, 1899.

Kojolianko George

**AN IDEAS OF THE SPIRIT AND DEATH IN
UKRAINIANS IN BUKOVINA IN THE SECOND HALF OF XX
CENTURIES**

The article examines beliefs and perceptions of death among Ukrainians, Moldovans and Romanians of Bukovina in the twentieth century. In Bukovina there was a reassurance that the death of a person who was previously close receives a message because of the behavior of animals, birds, prominent dreams. There was a belief that good, sensitive, just people died easily, without torment, but the evil that they committed in their lives with their fellow villagers or family dying for a long time and in severe torment. The Ukrainian population of Bukovina represented the human soul as a material factor that is associated with breathing and can leave the body.

Key words: death, afterlife, spit, church, message, beliefs, sin, funeral.

УДК392(477.85)

Кожолянко Олександр

**СВЯТА ПОКРОВИТЕЛІВ ЗВІРІВ В УКРАЇНЦІВ,
МОЛДОВАН І РУМУНІВ БУКОВИНИ**

У статті досліджено свята покровителів звірів у слов'янського і романського населення Буковини. Відмічено, що

протягом усього календарного року відзначались свята хижих тварин, під час яких намагались умилоствити та приборкати звірів з метою ліквідації їхнього шкідливого впливу на тваринництво. Дослідження свят, пов'язаних з хижими тваринами, дозволяє виявити весь пантеон покровителів або приборкувачів ведмедів, вовків та інших звірів: святих Петра, Філіпа-Пилипа, Андрія.

Досліджено, що “звіриний” календарний рік чітко прив'язаний до “вівчарського” та “скотарського” календарів, і їх потрібно розглядати у тісному взаємозв'язку з тим, щоб зрозуміти значення всіх елементів календарної обрядовості румунів, молдован та українців Буковини.

Ключові слова: *культ, звірі, світогляд, дні, населення, тваринництво, свято, землеробство, народний календар.*

Народний культ святих як покровителів хижих звірів у календарній обрядовості буковинців проявився у формі відзначення особливих “звіриних” днів, присвячених вшануванню хижаків з метою захисту від них худоби та людей. Таку традицію можна розглядати як відлуння архаїчних тотемних культів. Витоки традиції вшанування диких тварин вбачаються у дохристиянському, язичницькому світогляді.

Свята, що мали своїм змістом відзначення звірів, швидше за все були в тієї групи населення, яка більше була пов'язана з тваринницьким господарством. На Буковині найбільше простежується відзначення “звіриних” днів у гірського населення – гуцулів. З віддаленням від Карпат і наближенням до Дністра відомості про ці свята стають все меншими, оскільки в рівнинній зоні Буковини населення займалось переважно землеробським господарством, а тваринництво було розвинуте в тій мірі, в якій була потреба у тягловій силі – волах та для забезпечення харчовими продуктами тваринного походження. Торгового значення тут тваринництво не мало.

Населення Буковини, особливо гірської і передгірської частини, вшановувало хижих звірів, від поведінки яких залежав успіх тваринницького заняття, особливо вівчарства.

Дослідник-етнограф Р.Ф.Кайндль, який досліджував українців-гуцулів, на початку ХХ ст. вказував, що походження свята Лупи або Лупула, яке святкується 5 вересня в українців Карпат і яке було присвячене вовкам, "...слід шукати, напевне, у румунів, у мові яких вовк називається *луп*, *лупул*, цим пояснюється приурочення вовчого дня до святого Лупула" [2, с. 108-109]. Якщо у 1894 р. Р.Ф.Кайндль (праця "Гуцули") лише висловлював можливість запозичення святкувань "вовчих" свят українцями від румунів, то вже у 1898 р. він переконливо стверджує (праця "Пастухування і звичаї пастівницькі у гуцулів"), що "вовчий" культ гуцулами перейнято від румунів [14, с. 206].

Значно більше уваги "вовчим" святам приділили румунські етнографи кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.

Так, на думку румунського дослідника Д.Олтяна, звичаї вшановувати хижих звірів мають дакське походження. Свою аргументацію він побудував на конкретних доказах: назва "вовки", надана дакам римлянами, зображення міфологічного вовка на військовому штандарті даків, топонімічні назви основних гірських висот навколо їх столиці Сарміседжетузи, етимологія слова "битва" ("lupta") від дакського "вовк" ("lup") [19, с. 126.] тощо. М.Еліаде вбачав римський вплив у даній сфері культури через проникнення свята "луперкалій", наголошуючи на тому факті, що "lupa" асоціювалася у римлян з розвинутою сексуальністю і "плодовитістю" жінок [9, с.216]. Єдиним ритуалом римського походження, на думку румунського дослідника І.Гіною, є обряд "табарки" або "гоніння собак", який є продовженням римських луперкалій. Але на відміну від карнавалу на римських святах, де ряджені "вовки" бичували жінок батогами, щоб надати їм плодовитості, у румунському обряді близьких родичів вовків – собак виганяли батогами з села [11, с. 190]. Під таким же кутом зору у праці Є.Нікулице-Воронки "Фольклорні студії" розглядався календарний збіг 4 грудня свята Фавна у римлян і Філіпіїв у румунів [23, с. 9].

Поширення пантеону "вовчих" господарів відбувалось, мабуть, у напрямку Середземномор'я – Балкани – Карпати, оскільки у східних романців, швидше всього, значною мірою під балканським впливом, зустрічаються чимало добре відомих у

південнослов'янській традиції постатей: Андрій, Пилип, Миколай, Параскева Сербська, Трифон [7, с. 131-132, 134-135, 137, 139, 172]. У свою чергу, очевидно, за східнороманським посередництвом названі покровителі вовків проникли до українців Карпатського регіону: не випадково ці свята культивувались переважно у контактній зоні українців зі східними романцями, як, наприклад, у Гуцульщині, Буковинському Підгір'ї, східних районах Чернівецької області. В ареалі проживання румунів, у тому числі буковинських, традиція вшанування “вовчих” свят та культів покровителів вовків утвердилася значною мірою у дако-римському періоді, отримавши словесне оформлення під християнським тиском на більш пізньому етапі. Ця теза підтверджується аналізом походження традиційних свят св. Андрія та Георгія, здійсненим румунським дослідником І.Гіною [10, с. 5, 11.]. Зокрема, він стверджував, що християнський святий Георгій замінив бога “Фракійського лицаря” (“Cavalerul Trac”), а ім'я апостола Андрія прийшло на заміну назвам фракійських “Сільських Діонісіаків” (“Dionisiacele Câmpenești”) та римських Брумаліїв (“Brumaliile”) [10, с. 5.].

В українців Буковини народний календар визначав “вовчі” дні восени та взимку. Покровителями вовків вважалися Миколай (19 грудня), Юрій (6 травня). Щодо св. Юрія, то він вважався в українців головним покровителем вовків [6, с. 135.].

У Буковинському Передгір'ї (села Тисівці, Великий Кучурів, Кам'яна, Снячів) “вовчим” днем вважали день Кузьми і Дем'яна (14 листопада) [5. - 1995. – Т. 7, с. 4].

Про приналежність св. Андрія (13 грудня) до відзначення “вовчих” свят на Буковині є багато відомостей, хоча про витоки традиції вшановувати вовків у цей день старожили вже не пам'ятають [6, с. 136].

Свята, призначені на пошанування або захисту від вовків, відомі в багатьох народів Європи: болгар, македонців, сербів, поляків та ін.

Наприклад, у поляків головним з “вовчих” свят вважався день св. Миколи. Подібно українцям Буковини день вовків відзначали на Кузьми і Дем'яна боснійці. У гірських районах

Болгарії день св. Андрія святкували як “ведмежий” день, а вже у Сербії цей святий був відомий як “покровитель вовків”.

Весь цикл “вовчих” свят у румунів тісно пов’язаний з “вівчарським” і “скотарським” календарями. На відміну від аграрного календаря, який розпочинався весною під час пробудження природи і проростання насіння, “вівчарський” календар бере свій початок восени у період парування овець. Процес відтворення овець та кіз “вівчарський” календарний рік розподіляє на дві симетричні пори року: плодюча зима, що триває від св. Дмитра (8 листопада) до св. Георгія-Юрія (6 травня) і безплідне літо між св. Георгієм і св. Дмитром. Середину, або міць зими становлять Зимові Цирковії (Cîrcovii de Iarnă), які припадають на 16-18 січня, а середину літа – Літні Цирковії (Cîrcovii de Vară) – 16-18 липня. Їхнє святкування зафіксоване на межі XIX – XX ст. у селах Борка, Броштени, Фаркаш (південна частина Буковини), причому не тільки на Буковині, а й у Молдові, Трансільванії, Банаті, Мунтенії тощо [17, с. 174.].

Худоба, яка була запліднена у Велику п’ятницю (Vinerea Mare), що припадає на середину жовтня і яка у буковинців отримала назву “Весілля овець” (Nunta Oilor) або “Пускання баранів” (Nărustitul Berbecilor), котиться через 21 тиждень у березні, випереджаючи при цьому період народження вовків. Вовки входили у сезон парування починаючи з Осінніх Філіпіїв (Filipii de Toamnă) – кінця листопада, або з дня св. Андрія (13 грудня).

На Буковині була поширена обрядовість відродження “скотарського” року. Ці обряди супроводжуються символічним “вмиранням” та “відродженням” ведмедя, названого ще “Дідом Мартіном” (Moș Martin). Найбільш відомими святами і звичаями цього ритуального ланцюжка є: Зимові Філіпії (12-14 лютого) – Зимові Мартинії-Філіпії (14-16 лютого) тощо. До цих святкувань можна віднести обряди “крилатих ведмедів” під час маланкувань на Новий рік у селі Красноільськ, що розташувалось на межі Карпат і Буковинського Прикарпаття [5. 1995. – Т. 5, с. 12].

У румунів Буковини, відіграючи важливу роль і займаючи провідне місце як у “вівчарському”, так і у “скотарському” календарях, цикл “вовчих” свят охоплював весь календарний рік.

Коло календарних “вовчих” свят розпочинає св. Петро Зимовий (sf. Petru de Iarnă) або св. Петро Кульгавий (sf. Petru cel Șchiop) [16, с. 230], що припадає на 29 січня і є одним з найважливіших свят “вовчого” року (Anul Lupului). У християнській православній церкві це день “Поклоніння чесним веригам ап. Петра”. Петро Зимовий та Літній Петро (12 липня) є межовими орієнтирами, за якими вівчарський та аграрний календарі діляться на дві частини.

На Буковині вшанування св. Петра як одного з основних покровителів “вовчих” календарних свят, наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. було зафіксовано у румунів сіл Стража, Неружи, Геурь, Літени, Старі та Нові Фратівці, Фунду Садовей, Балачена, Реусени, Ступка, Босанч (південна частина Буковини) [8, с. 23-26; 17, с. 381-384; 15, с. 62; 16, с. 171-174].

Румуни з Нових і Старих Фратівців вважали св. Петра патроном вовків, який визначав, кого протягом року мають з’їсти ці хижаки [15, с. 62-65.]. У Балачені, Реусенах, Ступці (південна частина Буковини) цей день святкували зі страху перед вовками, щоб вони не напали на худобу або людей. Румуни с. Череш-Опаїц (північна частина Буковини) вважали, що ті господарі, які займаються бджільництвом, відсвяткувавши цей день, будуть мати багато меду [16, с. 230-236].

Отже, патрон вовків – св. Петро Зимовий був дуже впливовим божеством, що визначав не лише хижацьку поведінку звірів, але й людей, яких карав за їх недогляд за худобою. Одним із лейтмотивів цього свята виступає покарання неслухняних і байдужих людей. Вовки – караючий меч св. Петра – водночас сприймалися і як караючий інструмент долі [4, с. 199].

Наступний цикл Філіпіїв охоплював період з 14 до 17 лютого, під синонімічною назвою “Мартинії” (Martinii). Він ґрунтувався на народному повір’ї, що починаючи зі Стрітєння (Stratenia), яке припадало на 15 лютого, відбувалось пробудження ведмедів із зимової сплячки. Центральним днем цього циклу є день св. Тріфа (sf. Trif), або Тріфа Скаженого (Triful cel Nebun), у православній церкві мученика Трифона (14 лютого), якого також вважали патроном вовків. Його святкування було зафіксоване С.Ф.Маріаном у селах Нові Фратівці на півдні та Терєблеча на

півночі Буковини [15, с. 178.]. Даний цикл “вовчих” свят Є. Нікуліце-Воронка назвала “Трифу-Стратенія” (Trifu-Stratenia) [22, с. 78.].

Весняно-літній період, сприятливий для здобуття їжі вовками та ведмедами, характеризувався меншою кількістю “вовчих” свят: св. Георгій-Юрій (6 травня), Петро Літній (12 липня), Прекуп (Precup) – 22 липня, Літні Цирковії (30 липня – 1 серпня), свято Ведмежого Маковея (Macoveiul Ursului) – 15 серпня, св. мученик Лупу (Martirul Lupu) – 5 вересня та ін. Можна припустити, що ці свята дотримувалися з метою нагадування про наближення осінніх “неприємностей” з боку вовків, які тоді розпочинали своє полювання на домашніх тварин. Водночас ці свята мали багатоваріантне значення, оскільки, наприклад, Петро Літній виступав не лише охоронцем худоби від вовків, але й захисником полів від граду. На день св. Прекупа (sf. Priscopie, Priscopul, Precup, Proscopiile), названий ще днем Вовка (Ziua Lupului), патрона вовків, явно вбачається інша іпостась вовка – охоронна: він забезпечував дозрівання ланів, а також виступав як інструмент залякування. У цей день вовк-божество або вовк-звір викрадав дітей тих батьків, які посміли працювати у цей день [18, с. 310-311]. У цьому ланцюжку літніх свят день Лупу (християнське свято мученика Луппа) був для румунів знаковим, сповіщаючи про наближення осінніх “вовчих” свят. Найбільш шанобливо румуни ставилися до свята Ведмежого Маковея, який розпочинав цикл “ведмежих” свят. Він збігався з природним сезоном паркування ведмедів і закінчувався днем Ведмедя (Ziua Ursului) – 27 вересня, коли звір розпочинав підготовку до зимової сплячки.

З осінніх свят “вовчого” циклу першим буковинські румуни святкували день Текли, або Баранячої Текли (Teclele, Teclele Verbecilor), який припадав на 8 жовтня. Культурні дієства у цей день призначалися для захисту баранів від вовків, активізація яких спостерігалася саме з цього періоду. 10 жовтня розпочиналися перші три Осінні Філіпії під загальною назвою “Бербекарії” (Verbecarii), з якими були пов’язані чисельні заборони на здійснення домашньої роботи [16, с. 253.].

На всьому протязі календарного року спостерігались взаємозалежність і взаємовплив “вівчарського” та “вовчого” циклів, як-от

у осінньому сезоні, коли у середині жовтня відбувалося “Весілля овець” або “Пускання баранів”, відповідне періоду злучки овець, одразу ж після цього розпочинався новий цикл трьох Осінніх Філіпіїв, центральне місце в якому належало дню Лучіна, або дню Вовка (Lucinul, Ziua Lupului), що припадало на 1 листопада.

Наступним “вовчим” днем було свято Дмитра (Dumitru, Sâmedru), який вважався патроном вівчарів (8 листопада). На другий день, день відзначення Дмитра Басарабова, коней св. Дмитра, Філіпа Кульгавого (Dumitru Basarabov, caii lui Sâmedru, Filip Şchiopul), за народною традицією, вовки (собаки св. Дмитра) стають найнебезпечнішими для домашніх тварин та людей [18, с. 455-456].

26-28 листопада відбувався другий етап Осінніх Філіпіїв, названий Мартинії, з центральним днем св. Мартіна Осіннього Великого (Martinul cel Mare de Toamnă), який припадав на 27 листопада. Крім того, з-поміж Філіпіїв-Мартиніїв значну роль відігравав день св. Філіпа-Пилипа (27 листопада), одне з центральних осінніх “вовчих” свят. А.Горовей зафіксував його проведення у с.Стража в південній частині Буковини [13, с. 361].

Від св. Філіпа можна перекинути міфологічний місток до св. Андрія у вигляді обмеження сили стрігоїв (злих духів) з середини листопада до дня св. Андрія (13 грудня). У день св. Філіпа відбувалося “входження до Осінніх Філіпіїв”, один з яких припадав на 4 грудня – на Введення, Філіпа Великого, Філіпа Кульгавого (Ovidenia, Vovidenia, Filipul cel Mare, Filip Şchiopu), який вважався наймогутнішим серед Філіпіїв [20, с. 121].

Ще один цикл Філіпіїв припадав майже на середину грудня і здійснювався напередодні та в день св. Андрія (Ajunul sf. Andrei). На відміну від апостола Петра, який був патроном вовків, св. Андрій є “їхнім ворогом”, він вважався захисником домашніх тварин і людей від цих хижаків [15, с. 65]. Саме у цій іпостасі сприймався св. Андрій у селах Стража та Цолешти [13, с. 6; 17, с. 407] південної частини Буковини.

За народними віруваннями, напередодні дня св. Андрія на землю спускались св. Петро і св. Андрій для призначення вовкам жертв протягом року. Вважалося, що на св. Андрія, який мав багато назв – дід Андрій, Андрій Зимовий, день Вовка, Кульгавий Звір

(moș Andrei, Andrei de Iarnă, Ziua Lupului, Gădinețul Șchiop), має місце “вихід з Осінніх Філіпіїв”, або “день, коли вовк може побачити свій хвіст” [20, с. 96-99]. Румуни святкували ще одного Філіпа 25 грудня у день св. Спиридона. Саме цей цикл Філіпіїв, на думку Є. Нікуліце-Воронки, маючи центральним святом день св. Андрія, дав назву Різдвяному посту – “Піст Філіпіїв”(“Пилипівка”) [23, с. 9]. У період Різдвяного посту румуни вшановували св. Миколая, якого також вважали господарем вовків.

Окрім свят з фіксованою датою проведення, існували також мобільні свята, присвячені вшануванню “вовчих-ведмежих” свят, як, наприклад, “Субота ведмедя” (Sâmbăta Ursului), яке припадало на п’ятий тиждень Великого посту.

Отже, покровителями вовків у буковинських румунів були святі Петро (Petru), Андрій (Andrii), Триф (Trifu), Філіп (Filip), Георгій (Gheorghii), Прокопій (Procopie), Параскева Сербська та ін. Більшість цих свят були відомі й українцям як свята пошанування або запобігання шкоди від диких звірів.

З огляду на реальну загрозу, яку становили вовки для селянського господарства, а також демонологічну характеристику цього звіра, відзначення “вовчих” днів у буковинців переслідувало насамперед запобіжну та захисну мету.

Відповідно в обрядовості “вовчих” днів переважали охоронні мотиви, що відбилосся у приготуванні та використанні різноманітних оберегів, дотриманні табу на певні види діяльності та принесення пожертв у вигляді страв.

Серед оберегів, які використовувались у магичній практиці для захисту від хижаків, зустрічаємо немало проти демонічних – від відьом та іншої нечистої сили. З цією ж метою розкладали ритуальні вогнища й обкурювали місця можливого нападу хижаків, кропили свяченою водою, наносили магичні знаки у вигляді хрестів тощо.

Практика захисного обкурювання зустрічається і в буковинських молдован Нижнього Буковинського Попругтя. Щоб за допомогою диму відвернути вовків від кошар, чабани вкидали у вогнища овечий гній. Місцеві знахарі застосовували обкурювання і для зняття переляку від вовка. Для магичного дійства використовували пучок вовчої шерсті чи бодай знайдені волосинки

з вовка (або ж оленячий ріг), які припалювали на розпечених вуглинках. Потерпілий нахилився над вуглинками таким чином, щоби дим проходив йому знизу через пазуху. При цьому багаторазово повторювалося примовляння типу: *Când lupul în vale, eu în deal, / Când lupul în vale, eu în deal.* (Коли вовк на долині, я на горі, / Коли вовк на горі, я у долині) [5. - 1997. – Т. 20, с. 12.].

Оберегами слугували також різноманітні заклинання від “зняття переляку від вовка”. Подібне заклинання було зафіксоване Є. Нікуліце-Воронкою у молдован с. Магала (північна частина Буковини): “*Tu leu și leoaică / Tu lup și lupoaică / Tu zmeu și zmeoaică / Tu ceas rău cu speriet: / Tu jos nu-l da / Tu carnea nu-i mânca / Tu sângele nu-i bea / Tu viața nu-i scurta / Tu fața nu-i îngălbeni / Tu ochii nu-i prăhui.* (Ти лев і левиця, / Ти вовк і вовчиця, / Ти змії і змія, / Ти поганий час з переляком: / Ти його не вали, / Ти його м’яса не їж, / Ти його кров не пий, / Ти його життя не скорочуй, / Ти його обличчя не жовти, / Ти його очі не турбуй)” [23, с. 114]. У наш час у молдован сіл Нижнього Буковинського Попруття подібне заклинання для “зняття переляку від вовка” промовлялося знахаркою до димоходу, а хворого обкурювали рогами оленя (с. Тарасівці Новоселицького району Чернівецької області) [5. - 1997. – Т. 20, с. 14-15].

Для захисту від хижаків використовувались магичні дії-обереги, які були спрямовані проти відьом та іншої “нечистої” сили. Так, румуни Буковини ходили на Благовіщення навколо хати і обкурювали її ладаном, щоб у вовків не розтискались зуби протягом усього року. Обкурювали ладаном також і домашніх тварин. У Череші-Опайці (північна частина Буковини) обкурювали домашніх тварин на Новий рік та Водохреща. Щоб за допомогою диму відвернути вовків від кошар, господарі збирали сміття з хати і спалювали його [16, с. 148]. У Радівцях (південна частина Буковини) обкурювали худобу на св. Юрія головешками від “живого вогню”, який розпалювали в цей день. У с. Міговени (південна частина Буковини) на св. Юрія обкурювали ладаном хліви і домашніх тварин, а в дверях стайні клали борону зубцями вгору [3, с. 214].

Подібна обрядодія з обкурюванням димом мала місце і в Буковинських Карпатах. У гірських місцевостях Буковини гуцули

розпалювали “живий вогонь”, як правило, коли вперше йшли з вівцями на полонину. Причому овець, щоб з ними нічого поганого не сталося на пасовищах, проводили крізь дим цього вогнища.

Магічна практика захисту від вовків – “зав’язування звірів” (*legatul fiarelor*) здійснювалася у часі між Різдом і св. Василем (Новим роком). У передріздвяну ніч, згідно з обрядом, на стіл, обв’язаний залізним ланцюгом, клали ритуальний хліб – “стольник”. На Новий рік (св. Василя) “стольник” розрізали і роздавали дітям та домашнім тваринам, а ланцюг клали перед стайнею для того, щоб через нього проходила худоба [12, с. 236].

Помічною від нападу вовків вважалася вода, освячена безпосередньо на “вовчі” свята. Молдовани Буковини (с. Тарасівці) з цією метою святити воду на Трифона та Стрітєння, на які припадав цикл “вовчих” свят Тріфу-Стратенія [5. - 1997. – Т. 20, с. 18]. Вірили також, що вовк боїться червоного кольору, тому і в українських, румунських та молдавських селах худобі від наврочень перев’язували хвіст або шию ниткою або ж стрічкою червоної барви [5. - 1997. – Т. 20, с. 19]. Хоча червона стрічка вважалась також оберегом і від відьом.

На Буковині мала місце практика нанесення магічних знаків-хрестів. При цьому використовували такий поширений оберіг як часник. Зокрема, у селах Бояни, Петрівці, Терєблєча (північна частина Буковини), а також у Сереті, Фратівцях (південна частина Буковини) на св. Юрія виготовляли своєрідні “мазила” з часнику, пташиного посліду та мазуту, якими намазували знаками-хрестами сакральні межі (двері, вікна, ворота), а також робили знак на худобі, що мав захистити її від злих сил [16, с. 214]. У с. Тарасівці часником хрестилися, повернувшись до вікна перед заходом сонця, щоб протягом року вовки не нападали на овець і не зустрічалися людині [5, - 1997. – Т. 20, с. 19-20]. Подібні дії з часником та іншими “мазилами” з відштовхуючим запахом знайомі з магічної практики гуцулів та українців передгірної Буковини. Такими діями вони намагалися перешкодити “нечистій силі” наблизитись до худоби [7, с. 104].

Серед захисних дій від нападу вовків та інших хижаків у магічній практиці молдован і румунів Буковини відзначені чисельні ритуальні заборони, які широко представлені в

обрядовості “вовчих” свят. Табу, прив’язані до “вовчих” днів, стосувались насамперед робіт, пов’язаних з худобою і різноманітними речами та продуктами тваринництва (овечою вовною, молочними продуктами, гноєм), а також із ткацьким ремеслом. Так, на Філіпії (“Verbecarii”) заборонялося шити, прясти, давати щось у борг з хати, підмітати хату, бо можна накликати хижаків на порушника та його худобу [16, с. 253]. Заборони поширювались і на використання зубчастих і гострих знарядь праці, предметів та інструментів, які асоціювалися з гострими зубами вовка (наприклад, гребінь, ніж, сокира, тесло, серп, коса, вила, бритва, голка, свердло тощо) або нагадували вовчу пащу (типу ножиць, складаних ножів) [7, с. 105].

Багато заборон стосувалося ткацького циклу, зокрема таких традиційно небезпечних, із погляду магії, занять, як прядіння, снування, ткання, плетіння. Вважалося, що всі ці виробничі операції теж можуть накликати хижаків на порушника та його худобу. Жінки остерігалися прясти протягом перших трьох днів циклу Осінніх Філіпіїв – “щоби їх не з’їв вовк” [23, с. 9]. Під час Осінніх Філіпіїв (у день св. Андрія) жінкам забороняється прясти, щоб їх не з’їв вовк, не розчісуються та навіть не торкаються гребінця. Господині змащують отвір печі і дірки у стінках, щоб заткнути вовкові пащу і замастити очі, аби він не побачив їх худобу [20, с. 116]. Як і на Філіпії, на Сполокання буковинські румунки теж обмащували отвір печі, щоб заткнути пащу вовкам, заборонялося торкатися щітки, гребінця, а також прясти, щоб вовки не напали на худобу і не наближались до господарства [21, с. 289]. У буковинських румунів була заборона працювати в господарстві у день св. Тріфа (Нові Фратівці, Теремблеча, Тодірешти), на Літні Цирковії (Фаркаша, Броштени), св. Петра (Фунду Садовей, Балачена, Босанч) [17, с. 388; 16, с. 178].

Згідно з народними віруваннями, хто буде працювати у день св. Петра – тому не тільки вовки з’їдять худобу, він буде принижений ворогами та впродовж року хворіти; крім того, у цей день жінкам заборонялося прясти або шити [16, с. 173]. Іноді заборони могли стосуватися і вживання м’яса (зафіксоване А.Горовеєм на Різдво у с. Стража) [13, с. 81]. Також у румунів

південної частини Буковини напередодні св. Андрія заборонялося підмітати хату.

Ритуал жертвоприношень, як захисне дійство від вовків, також був знайомий буковинцям. Наприклад, Д.Дан описав ритуал жертвоприношення румунських вівчарів з південнобуковинського села Стража на день св. Петра. За ним, від кожної отари виготовляли овечий сир з молока двох доїнь. На свято вівчарі одягали вбрання, просочене до блиску овечим маслом (*unt de oi*). Спускалися з гір і приносили до церкви жертвний сир. У церкві клали його на стіл перед вівтарем. У сир встромлювали стільки білих воскових свічок, скільки прийшло вівчарів. Читаючи молитву за здоров'я людей і овець та відправляючи панахиду для родичів вівчарів, священник благословляв сир. Наступний день вівчарі проводили вдома, потім піднімалися у гори до вівчарні. На думку Д.Дана, витоки цього обряду беруть початок з римського ритуалу жертвування богам фруктів, винограду, сиру тощо [8, с. 24].

Крім описаного вище акту жертвоприношення, румунські чабани зі Стражі практикували на початку ХХ ст. цілий комплекс захисних магічних дій антивовчого спрямування, а саме: при виході з вівцями у гори вівчар, повністю оголений, у першу ніч тричі обходив мовчки огорожу вівчарні, примовляючи: “*Cum am împrejurat eu de trei ori stâna și n-am zis nimica, așa, și tu dihanie, n-ai voie să zici nimica oilor.* (Як я обійшов вівчарню три рази і не обмовився жодним словечком, так і ти, звіре, не маєш права щось сказати вівцям)”. Або цю ж захисну місію має здійснити знайдена на дорозі підкова, якщо її покласти у гарячий попіл вогнища вівчарні і тримати до зміни місця вівчарні. Для того, щоб “зв’язати рота” небезпечним для овець хижакам, при поселенні на вівчарню вівчарі перев’язують ножиці ниткою і кладуть їх на полицю. З цією ж метою вони намащують отвір печі у день “Гніву” (*Ziua Ciudei*), тобто на св. Михайла і Гаврила, що святкувався буковинськими румунами у Великий піст (с. Стража). Розливаючи ритуальне вариво навколо вогнища, вівчарі надіються, що цим самим зможуть відвернути хижаків від овечих слідів [8, с. 25].

Якщо добре підрахувати, то вийде, що на Буковині у календарному році святкували понад 40 малих і великих “вовчих” свят, зафіксованих у життєвій практиці буковинських румунів

другої половини ХІХ – початку ХХ ст., з чітко дохристиянським походженням, що дає право стверджувати про існування у них системного “вовчого” календаря. Подібні твердження можна знайти і у праці сучасної дослідниці календарної обрядовості румунів А.Олтяну [18].

Цикл “вовчих” свят, відображаючи сутність боротьби за існування, відігравав важливу роль у житті буковинського селянина, а його ритуальне оформлення та ідейна частина (ряджені “вовки” і “ведмеді”, казки, загадки, табу на виконання певних робіт у святкові дні, різноманітні дійства захисного спрямування) частково збереглися й до наших днів, хоча багато з них уже втратили своє магічне навантаження, а мають суто розважальний характер. Цей календар, охоплюючи цілий календарний рік, реагував на сезонні особливості життя вовків, ведмедів та інших хижаків, а також їхніх потенційних жертв – овець та кіз.

Отже, протягом усього календарного року відзначались свята хижих тварин, яких намагались умилостивити та приборкати з метою нівелювання їхнього шкідливого впливу на тваринництво. Огляд свят, пов’язаних з хижими тваринами, дозволяє виявити весь пантеон покровителів або приборкувачів ведмедів, вовків та інших звірів: святих Петра, Філіпа-Пилипа, Андрія та ін.

Оскільки “звіриний” календарний рік чітко прив’язаний до “вівчарського” та “скотарського” календарів, їх потрібно розглядати у тісному взаємозв’язку з тим, аби зрозуміти значення всіх елементів календарної обрядовості румунів, молдован та українців Буковини.

Джерела та література

1. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М., 1997.
2. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази.- Чернівці, 2000.
3. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Т. 3. - Вінніпег-Торонто, 1962.

4. Кожолянко Г., Мойсей А. Цикл “вовчих” свят у румунів Буковини / Р.Ф.Кайндль і українська історична наука. Ч. 2. – Чернівці – Вижиця, 2004.
5. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. -1995-1997. (зберігаються у етнографічному музеї ЧНУ).
6. Чеховський І. День “Андрія” як “звірине” свято в українців Карпатського регіону та міфологічні риси культових звірів / Питання стародавньої, середньовічної історії, археології та етнології. Т. 1. – Чернівці, 2000.
7. Чеховський І.Г., Мойсей А.А. “Звіриний” культ апостола Андрія та інших покровителів вовків у календарних віруваннях східних романців // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці, 2000. – Вип. 2.
8. Dan D. Stâna la români din Bucovina. – Cernăuți: Glasul Bucovinei, 1923.
9. Eliade M., Culianu I. Dicționar al religiilor. – București: Humanitas, 1996.
10. Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an. Dicționar. – București: Editura Fundației Culturale Române, 1997.
11. Ghinoiu I. Vârstele timpului. – București: Meridiane, 1988.
12. Ghinoiu I. Zile și mituri. Calendarul țăranului român 2000. – București: Editura Fundației PRO, 1999.
13. Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român. – București, 1915.
14. Kaindl R.F. Pasterstwo i wierzenia pasterskie u Huculow // Lud. – Lwow, 1896.
15. Marian S.F. Mitologie românească (Ediție îngrijită de A.Olteanu). – București: Paideia, 2000.
16. Marian S.F. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Ediție îngrijită și introducere de I.Datcu. – București: Editura “Grai și Suflet – Cultura Națională, -1, 2001.
17. Mușlea I., Bârlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu. – București: Minerva, 1970.
18. Olteanu A. Calendarele poporului român. – București: Paideia, 2001.
19. Oltean D. Religia dacilor. – București: Saeculum, 2002.

20. Pamfile T. Sărbătorile la români: Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Studiu etnografic.– București: Librăriile Socec & Comp. și C.Sfetea, 1914.
21. Voronca E.N. Datinele și credințele poporului român. – Cernăuți: Tipografia Isidor Wiegler, 1903.– Vol. I.
22. Voronca E.N. Studii în folclor.– București: Tipografia G.A.Lazareanu, 1908.
23. Voronca E.N. Studii în folclor. – Cernăuți: Gutenberg, 1912-13. – Vol. II.

Kojoliano Alexander

**HOLIDAYS PATRONS OF ANIMALS IN MOLDOVANS,
UKRAINIANS AND ROMANIANS BUKOVINA**

The article investigates the holy patrons of animals in the Slavic and Romanesque population of Bukovina. It was noted that during the whole calendar year holidays of predatory animals were celebrated, which were tried to be comforted and restrained in order to eliminate their harmful effects on livestock breeding. Investigation of holidays related to predatory animals can reveal the entire pantheon of patrons or predators of bears, wolves and other beasts: St. Peter, Philip-Philip, Andrew.

It has been investigated that the "animal" calendar year is clearly tied to "shepherd's" and "pastoral" calendars and should be considered in close connection with the understanding of the significance of all elements of the calendar ritual of the Romanians, Moldovans and Ukrainians of Bukovina.

Key words: *cult, animals, world outlook, days, population, livestock, holiday, agriculture, folk calendar.*

УДК 392.33(477:476)

Кондратюк Олена

**МЕХАНІЗМИ ТВОРЕННЯ НОВИХ РОДИННИХ
ЗВ'ЯЗКІВ НА УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОМУ ПОЛІССІ**

Українсько-білоруському пограниччю притаманні спільні етапи творення нових родинно-сімейних зв'язків.

Впродовж всього весілля відбувалася поступова зміна кількох головних опозицій: свій-чужий, старий-новий. Закріплення прийнятого рішення про поріднення відбувалося через виголошення вербальних формул, що закріплювали за новими родичами конкретні терміни свояцтва; через зміну предметів-маркерів (рушник, намітка, вінок, хустка); через виконання специфічних обрядодій у певному локусі хати – піч, покуть, поріг.

Ключові слова: *свояцтво, весілля, зв'язки спорідненості, терміни спорідненості.*

Весілля – це обряд, що не лише засвідчував створення нової сім'ї, тобто шлюб між хлопцем та дівчиною. У результаті весілля змінювався сімейний, родинний та соціальний статус усіх його учасників: молодят, їх батьків та найближчих родичів. А відтак, руйнувалися одні зв'язки та виникали інші. Саме тому, весілля мало особливу значимість не лише для наречених та їх родичів, а й усієї громади.

Запропонована стаття присвячена дослідженню впливу вербальних формул, предметів-маркерів, хатніх локусів на механізми творення інституту свояцтва. Даний аспект ще не виступав об'єктом окремого дослідження, а лише опосередковано висвітлювався у працях присвячених весіллю, зокрема В. Борисенко [1; 2; 3], І. Несен [13], М. Маєрчик [12], Т. Варфаламеєвої [4; 5] та ін. Основу фактологічного матеріалу складають польові записи зроблені науковцями Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф у комплексних історико-етнографічних експедиціях на території Полісся.

Творення нових родинних зв'язків відбувалося поетапно впродовж усього весільного обряду. Першочергово, фіксуємо наявність двох родів, представлених кількома опозиціями: свій-чужий, старий-новий. Поступові, зміни у стосунках передбачали, що по завершенню весілля чужий рід – стане своїм, «старе» (холостяцьке) життя лишиться позаду й відкриє шлях для життєдіяльності молодих.

Для молодого та його родини чужою, незрозумілою була дівчина, яка мала стати частиною їх сім'ї. Рід дівчини практично не розглядали як об'єкт змін, оскільки його відвідування було епізодичним та не передбачало щоденного спілкування. Дівчині було складніше. По завершенні весільного обряду вона мала не тільки органічно влитися у «чужий» локус свого чоловіка, але й знайти порозуміння з ним та його сім'єю.

Найяскравіше зміна семантики опозицій чужий-свій, з урахуванням позиції суб'єкта, простежується у весільних піснях. На заручинах рід майбутнього чоловіка видається дівчині вороже налаштованим та представлений відповідними епітетами: «...Там Галина заручається, / Од батечка й одрекається. / Од батечка да й од рідного, / До свекорка да й невірного. / Од матінки та й од рідної, / До свекрухи та й невірної...» (с. Кухарі Ів. р. К. обл.); «...Там Манечка заручаецца, / От мамонькі отлучаецца / Да к свякрусі прылучаецца...» [4, с. 275]; «... Оплели ж мене й калюги / Ше й чорненькіі й берози. / Й а по лівому – зовіци, / Ой мого Йваночка й сестрици. / Й а по правому – й діверки, / Усе мого Йваночка й братики» (с. Судче Л. р. В. обл.); «...Наша Маня – алий цвет, / А ваш Фёдар старый дзед» [7, с. 32].

Головними розпорядниками передвесільного етапу були свати. Всюди на українсько-білоруському Поліссі старшим сватом ставав хрещений батько молодого: «Ето в свати жиних іде і батьки його рідні, і почесні батьки – називаються, то хресні» (с. Любиковичі С. р. Р.обл.); «У сваты ехалі яго бацькі, хросня, брацці ці сёстры» [7, с. 39]. Як у білорусів, так і в українців сватами вважали усіх старших та одружених родичів хлопця, що йшли сватати дівчину.

Після вдалого сватання розпочиналися зміни у стосунках між родичами молодят. Сватання (сватаўство) – це момент відліку, від якого батьки дівчини та хлопця вважали один одного своїми, а номен «сват» ставав першим із цілої низки термінів свояцтва (дівер, зовиця, ятрівка, свояк, свість). У спілкуванні між собою представники обох родів починали активно використовувати терміни «сват» та «свах».

Незважаючи на наявність персоніфікованих термінів свояцтва, термін «сват» могли вживати для номінування будь-

кого з близького кола молодят: *«Бачте, мого чоловіка сестра – зовіца, а брат мені дівер. А вже мої [йому. – О. К.] – то свояки. Ну, а всю родню так само свати називаємо»* (с. Любиковичі С. р. Р. обл.).

Якщо передвесільний цикл відвідувань родини дівчини скорочувався до одного разу, що на початку ХХ ст. було характерним для українсько-білоруського пограниччя, тоді на запоїнах (сватанні) відбувалося закріплення досягнутої угоди про намір поріднитися.

Отримавши згоду від батьків дівчини, свати молодого діставали свій хліб і горілку, сідали до столу та разом розпивали «могорич», наче під час купівлі-продажу товару і таким чином закріплювали досягнуту угоду. Чаркування між двома родинами відбувалося з дотриманням певних правил етикету. Першим чарку підіймав хазяїн дому. Він випивав її до майбутнього свата – батька хлопця. З часу запоїн вони іменували один одного «сватами». Ця лексика визначала їх родинні зв'язки й залишалася на все життя. І лише потім до столу кликали молодих: *«Здорова, Наталко! – На добре здоровічко! – Наливши для неї горілки, говорить: – Дай Баже, доню, щоб ви уже були в пари»* [6, с. 103.]. Зважаючи на доволі розвинену у народній культурі систему комунікативних знаків, випита дівчиною горілка слугувала знаком її згоди на шлюб: *«Я не знала, що їм казаті, да мусіла рушнічкі в'язаті, я не знала, шо їм говоріті, да мусіла гарилочки піті»* [13, с. 32.].

Прийняте рішення закріплювалося і вербально. До активного лексиону родичів молодят входили нові терміни свояцтва: сват, сваха, батько, мама, дочка, син. Звичною справою було *«як тоді за столом першу горілочку вип'єш, де й кажи «тату» й «мамо». І так будеш казати все»* (с. Яполоть К. р. Р. обл.); *«Вже мамо, бо в нас свекруха не кажуть. Зразу того вечора – мамо. Мамо і всьо. Той каже на тую мамо [зять на тещу. – О. К.], та – на тую [невістка на свекруху. – О. К.]»* (с. Кривиця Д. р. Р. обл.); *«Як знаць не знала, то і мацер'ю не звала, як знаць пазнал, то і матер'ю назвала»* [4, с. 271] – казала дівчина матері та батьку хлопця. І надалі завжди мала вживати ці номени: *«Зразу. Воно вже й после сватання.*

Обично називають, посваталися: *«Добрий день, мамо чи тату!»* – як *десь стрінутьця»* (с. Судче Л. р. Р. обл.). Вживаючи відповідні терміни свояцтва, родичі молодят вже на етапі запоїн (сватання), ще до юридичного оформлення шлюбу, маркували свій майбутній статус.

Серед дій, що санкціонували закріплення нових родинних зв'язків, значуще місце залишалося за виконанням обрядодій з хлібом. За звичаєм, *«...мати молодеї виносить буханку хліба і вони приносять, і тоді вона перекладає. Три рази перекладає. Тоді вже гету, молодого боханку хліба беруть, оставляють удома, а вже молодеї забірають вони»* (с. Задовже З. р. Р. обл.); *«Мы ваш хлеб бяром, а вам свой пірог даём»* [7, с. 86]. Або ж хліб, принесений сватами, *«розламуют і роздають [присутнім. – О. К.]»* (с. Мульчиці В. р. Р. обл.).

Процес творення нових родинних стосунків, закріплювали не лише спільним частуванням, а й обміном подарунками між родинами. Перший із яких відбувався на заручинах. Якщо до середини ХХ ст. родину хлопця обдаровувала мати нареченої (деінде за мовчазної участі дочки, яка лише підносила дари) [6, с. 104], то в подальшому подарунки стала вручати сама молода: *«дзеўка адорвала сватоў падаркамі: бацьку жаніха давала сарочку, а матцы – адрэз на плацце»* [7, с. 42]. З кінця ХХ ст. відбувається не лише обдаровування родини хлопця, а й обмін подарунками між майбутнім подружжям: *«Поцілуваліся, то ставалі. Вона його пов'язала – рушника давала, і рубашку мусіла дати. Він їй перепів браслета чи шось на руку»* (с. Кривиця Д. р. Р. обл.).

Вдале залагодження батьками питання про поріднення яскраво відображене у необрядових піснях, що виконували на сватанні (заручинах, запоїнах): *«Ой ковала зозуленька на роше, / Висватала невісточку й до души. / Ой ковала зозуленька на вешне, / Висватала невісточку под мислі. / Ой кувала зозуленька в садачку, / Висватала невісточку за дочку. / Ой ковала зозуленька ковала, / Вона мені правдоньку казала. / Вона мені правдоньку казала, / Вона мені й вернень коковала»* (с. Кривиця Д. р. Р. обл.); *«...Я замуж поўло свікорку годыты. /*

– Свікорко-батэнько, ны гардуй мною, / Бо вже я буду навик с тобою, / Навик с тобою твоїй слугою» [4, с. 265]. Зі змісту цих пісень зрозуміло, що майбутня шлюбна «угода» цілком задовольняє обидві сторони. Батьки дівчини знайшли для неї хорошу партію, а батьки хлопця – гідного члена своєї сім'ї.

Після укладання угоди про намір поріднитися вже на цьому етапі родичі молодят закріплювали за собою стали терміни свояцтва. Натомість їх діти, що лише ввійшли фазу переходу, за час весілля «приміряли» на себе низку спільнокореневих назв – «молодий» та «молода», «князь» та «княгиня», що на досліджуваній території активно вживалися до кінця ХХ ст. [2, с.162.]. Ці терміни символізували перехід хлопця та дівчини до іншої соціально-вікової групи, як у родині, так і в громаді. Об'єднання молодят у пару відбувалося поетапно через проходження ними усіх етапів весілля: сватання, запоїни, заручини, вінчання, злучення свічок та посад, покриття молодої, шлюбна ніч. Під час цього їм присвоювали спільні найменування, що відповідали етапу переходу, на якому у конкретний момент весільного дійства вони перебували: *«Да рубайте калину, / Вистеляйте долину. / Молодуй й молодому, / Аж до Божого дому»* (с. Велика Цвіля Єм.р. Ж.обл.). Ці парні маркери – «засватана» / «засватаний», «заручена»/«заручений», «запита»/«запитий», «звінчана»/«звінчаний» могли вживатися не лише разом із іменем особи, а й як самодостатній номен. Досить виразно етапи переходу відображені у текстах весільних пісень: *«У полі берізка розвіта / Дай вже й наша Ганьочка запіта». / І в полі дубочок розвятий, / І наший Іванко запитий»* (с. Серники З. р. Р обл.); *«Добрий вечур, тещейко, / Топер я твій зятейко. / Вчора був наречений, / А тепере звінчений»* [14, с.161-196.]; *«...Там Манечка заручаецца, / От матінькі отлучаецца. / От матінькі отлучаецца, / Да к свякрусі прылучаецца»* [4, с. 275].

Певну пасивність на весіллі зберігали рідні батьки молодят. За ними закріплювалося досить незначне коло обов'язків. Кожен етап весільного обряду супроводжувався батьківським благословенням: *«Благослові, батько й мати, молоду вбирати. А вони кажут: «Бог благословит, і ми*

благословимо» (с. Кричильськ С. р. Р. обл.) тощо. Поширеним було переконання, що рідна мати не повинна місити коровай, а батько – робити весільної свічки. Всі ці обов'язки входили до компетенції хрещених батьків: *«Найчастіше сукав батько хрищоний, а ні, то свуй батько, ридко»* (с.Полиці В. р. Р. обл.).

Як бачимо, більшість головних функцій, а саме – дотримання ключових весільних ритуалів, перебирали на себе хрещені батьки наречених чи найближчі одружені родичі молодят. На час весілля їм присвоювали спеціальні назви – старший сват / сваха, головатий батько / мати, названий батько / мати, посажений батько / мати.

Для творення нових родинних зав'язків особливе значення мав обряд з'єднання свічок, що був добре відомий до середини ХХ ст. на Центральному українському Поліссі та Гомельщині. Він відбувався за присутності родичів молодого та молодої – «миру»: *«Мір з міром да міруецца, / Мір з міром да міруецца. / Сваха з свахаю цалуюцца, / Да на лютым марозі, / Да на сенечным парозі»* [7, с. 65]. Сама назва «мир» є доволі символічною, адже йшлося про сільську громаду, що виступала гарантом шлюбного договору.

Етнолог І. Несен звернула увагу на спільність походження та семантичний зв'язок слова «мир» на означення певної соціальної структури, якій притаманні договірні функції та «Митра» – аравійського та ведійського божества, який вважався втіленням ідеї договору та дружби, а також відповідальним за соціальну організацію і облаштування «людського» всесвіту [13, с. 104]. Тож слово «мируватися» якнайкраще передавало головну мету обрядового з'єднання свічок – забезпечення виконання укладеної на сватанні угоди про намір поріднитися двом родам. Зауважимо, що практично на всій зазначеній території символічний акт об'єднання відбувався на порозі хати, тобто на лінії розмежування «свого» і «чужого» простору, а відтак наразі – «своїє» і «чужої родини»: *«На порозі з молодого стороны маці хросна і з молодой тожэ маці хросна. Стаўляюць правую ногу на порог і злучаюць сьвечі. Пока сьвечі не злучаць, молоды не заходзіць»* [5, с. 525].

Відтак, право на поєднання свічок закріплювалося за старшими свахами – хрещеними матерями молодят, які, припускаємо, уособлювали найстарших жінок роду (праматерів): *«Сваха зі свахою на порозі стрічаються...»* (с. Стеблі П. р. К. обл.). Це був особливо значущий крок до творення нової родини, про що свідчить велика кількість обрядових пісень, які виконували під час виконання цього обряду: *«Єдна сванечка й у дома, / Друга сванечка в дорозі. / Зийдімоса, поцолуймоса / На першому й порозі»* (с. Кричильськ С. р. Р. обл.); *«Сваха свечки злучає, / Їє Господь стречає, / У великій дорозі, / Й у свата на порозь...»* (с. Хотин Б. р. Р. обл.). Тримавши в руках свічки, свахи ставали правою ногою на поріг: *«На порозі хресній злучали свічки. Як свічки злучали, то молодого вище свічку брали. Хресна молодого вже забирає. І в буханку хліба вставляли»* (с. Яринівка Б. р. Р. обл.). Інформантки усвідомлюють вагомість цієї обрядової дії, адже у своїх розповідях наголошують: *«Рід молодого не пустять, поки свічки не зліплять»* [13, с. 40].

Лише після завершення цього обряду теща вітала майбутнього зятя – обсипала зерном і запрошувала до хати. Злучення свічок відбувалося при всій родині молодої, з якими віталася рідня молодого. Таким чином, дві родини засвідчували свою згоду на таке поріднення перед Богом і численних свідках.

Наступним етапом був спільний, уже як шлюбної пари, посад молодих. Наречену за стіл заводив молодший брат, а як нема рідного брата, то двоюрідний брат, який ішов «впирод» і вів за рушник молоду. Зважаючи на певну пасивність, що виказували батьки молодої. На цьому етапі весілля саме брат виступав уповноваженим представником родини дівчини, що засвідчувала згоду на її перехід до іншого роду. П. Лавровський, досліджуючи термінологію патріархальної родини, припускав спільне походження термінів «брат» і «батько». Тож, брата він розглядав як природного захисника та покровителя сестри – як за життя батьків, так і після нього [11, с. 28]. Здійсненню цієї санкції присвячено чимало пісень, у яких брат не лише «продає сестру», але дає батьківські

настанови щодо влаштування майбутнього життя подружжя: *«Ой, брат сестру за стіл веде, / Ведучи навчає. / Ой, брат сестру за стіл веде, / Ведучи навчає. / Ой, будь сестра. Ой, будь сестра / Умная-розумная / Ой, будь сестра. Ой, будь сестра / Умная-розумная / Май діверки за братики, / Зовиці за сестриці. / Май діверки за братики, / Зовиці за сестриці»* (с. Погулянка Л. р. В. обл.). Як бачимо, свою згоду на перехід до іншої сім'ї від імені родини дає брат молодой.

Для молодой кульмінація обрядового дійства, що маркувало її перехід до нового статусу наставала із приїздом за нею молодого, а відтак – остаточного переходу молодой з батьківської оселі в чоловікову. На надзвичайність події вказують особливі обставини, а саме – раптова тимчасова зміна фізичного стану молодой – це не тільки її тілесна нерухомість, але й одночасно – сліпота та німота: *«Пойде наша Матрочка од в'єнца / Да не промовит слова»* [10, с. 108]. Зауважимо також, що у Новоград-Волинському районі Житомирської області, перед тим як молода мала вирушити в дім молодого, мати дівчини зв'язувала її рушником. І ніхто крім свекрухи не мав права його розв'язати.

Як показав аналіз зібраних польових матеріалів, у західній частині українського та білоруського Полісся обряд покривання молодой відбувався у два етапи. Перший здійснювали в хаті молодой. *«Свахи молодого клали на стіл хліб, на якому молода схрещувала руки й схиляла на них голову»* [1, с. 115]. Дружки у цей час їй співали: *«Ни вставай, (Марусю), ни вставай / Покиль тебе (Іванко) низ виде, / Покиль тебе «серденько» ни назве»* [9, с. 101].

Очікуючи на приїзд молодят, родичі молодого виконували пісні, в яких вихвалялися чеснотами та статками нового члена родини: *«Вуйдзі, вуйдзі, да мацы, поглядзі, / Што му тебе за дзіво прывезлі. / Ці серую козоньку, ці ягня, / Ці чужэя дзіцятко, як паняня»* [5, с. 569]; *«Вийді, вийді, свекрухо горбата, / Прихала невістка ой багата. / Вийди, вийди. свекрухо з калачем, / Приїхала невісточка ой з паничем»* [6, с. 215]. *«Вийди, вийди, матухно, й обгляди, / Що ми тобі прывезли: / Чи коровицю, чи теля, / Чи невісточку й крутеля. / Чи*

коровицю рабую, / Чи невісточку молодую» (с. Лахвичі Л. р. В. обл.).

Поміж тим, від самого початку весілля та до моменту прийняття невістки у нову родину, у пісенних текстах чітко простежується певна пересторога щодо неї. Аналіз пісенних текстів дає можливість твердити, що невістку до моменту здійснення над нею акту покривання, родина молодого маркувала як небезпечну / нечисту / чужу істоту. І лише з наближенням до хати молодят співали: *«В печі вогонь палає, / Свекруха хліб ламає. / Молода невісточка, / Добрий вечор дає. / Добрий вечор цьому. / Молодому дому. / Чи мні сісти, / Чи мніє статі, / Чи вернуца до хати»* [6, с. 215].

Зустріч свекрухою невістки з образами та хлібом відбувається знову на порозі хати. Молода тричі обмінювалася хлібом зі свекрухою.

На порозі хати молода, звертаючись до свекрів, уперше після від'їзду з батьківського дому порушувала ритуальну німоту. Показово, що одними з перших її слів були терміни свояцтва – «мама» та «батько», а на запитання свекрухи: *«З чим ти, дочко, прийшла?»* – вона тричі чемно відповідала: *«З хлібом-сіллю, з вашою дитиною й червоною калиною»* (с. Сергіївка Н-В. р. Ж. обл.).

Вже з першого кроку, який молода робила в новій для себе оселі, вона намагалася подбати про свій майбутній статус у родині чоловіка, що передбачало виконання низки специфічних дій. На Центральному українському Поліссі до середини ХХ ст. побутував звичай, за яким молода поспішала першою стати на поріг хати чоловіка та пошепки промовити: *«Я сьогодні старша всіх і краща за всіх, і багатша за всіх»* (с. Бараші Єм. р. Ж. обл.); *«Моя хата – моя правда, моя печ – моя реч!»* (с. Бондарі Ов. р. Ж. обл.); *«Ваша хата – мой верх»* [13, с. 106]; *«Моя піч – моя річ, моя лава – моя слава!»* (с. Норинськ Ов. р. Ж. обл.) і відтак сподіватися, що вона весь свій вік матиме владу над хатніми родичами чоловіка. З огляду на ці «маніпуляції» молодої дружини, мати молодого уважно стежила за діями невістки, адже їй також було відомо: як

молода першою стане на поріг, тоді *«вона буде хазяйкою, а не наймичкою»* (с. Симони Єм. р. Ж. обл.).

Завершити розпочаті представниками роду нареченої обрядодії із долучення її до нової для неї родини і до гурту заміжніх жінок мала мати молодого. Отже, коли молода, обмотана рушником (скривалом, покривалом, наміткою) заходила до хати, вона зі зверненням *«мамо!»* просила свекруху: *«Розв'яжіть мене, мамо!»*. – *Та їй відповідала: «Розв'язую рушник і зав'язую хустку»* (с. Сергіївка Н-В. р. Ж. обл.). Інколи, скривало зняте з молодої закидали на піч зі словами: *«Адзін сын, два сыны, тры сыны і т. д., а дзєсятая дачка, да і та швачка»* [3, с. 170] у такий спосіб залучаючи її до роду та маркуючи як матір.

Під час покривання молодої відбувалося остаточне руйнування одних соціальних зв'язків та закріплення інших. Мова йде про протиставлення двох соціально-вікових категорій жінок через заміну предметів-маркерів. По один бік – вінок, а особливо барвінковий вінок молодої, що завжди був ознакою дівочтва та приналежності до молодіжної громади; по інший – кимбалка, чепець, намітка, хустка, що були маркерами соціально-вікової групи заміжніх жінок: *«Маці маладога знімала з галавы нявесты вянок і адзявала ёй на галаву хустку. З дзяўчыны яе пераводзілі ў жанчыну»* [7, с. 106]. Цей момент переходу чітко простежується у текстах пісень: *«Ой, як тобі, Ганусю, не жаль буде, / Як у саду барвінок цвісти буде, / Будуть іти усі дівки вінки плести, / Через твоє подвір'я будут нести...»* [13, с. 171]. Знімаючи вінка співали: *«І чипець, і кибалка, / По цей вечір ти в батька, / Бач дівко, бач. / І чипець, і намітка, / По цей вечір ти дівка, / Плач дівко, плач»* (с. Симони Єм. р. Ж. обл.); *«Перезвянко наша мамко, / Да познай свою доч[ку]. / Ўчора була у веноч[ку], / А цепер ў серпаноч[ку]»* [7, с. 518].

У Березнівському р-ні Рівненської області барвінковий вінок молодої мав бути висаджений на городі у свекрухи. Якщо він приймався швидко та легко, це було доброю прикметою, адже вірили, що молода без проблем *«приживеться»* у родині чоловіка: *«... / Ой приймайса й,*

веночку, / Помиж густими й садами, / Бо м'ни й треба привикати / з чужими й диверам...» (с. Князівка Б. р. Р. обл.).

Свекруха, завивши невістку під молодичку засвідчувала, що вона ставала «хозяйкою», оскільки хустка – жіночий головний убір, усіма впізнаний маркер: «У канцы свадзьбы свякруха фату знімала, адзявала хустку, значыць, хазяйка ўжо» [7, с. 60]; «*То, то вже вона хозяйка. Нехай їсти варит*» (с. Пнівне К-К. р. Р. обл.). Через готування їжі, а також прибирання хати, огляд господарства здійснювалося ствердження молодой в її нових сімейних та соціальних статусах: дружини, невістки, молодичі. Це відбувалося поступово, через її активну діяльність, як господині, що приходила на зміну повній пасивності молодой.

Завершення невизначеного статусу для молодой був безумовно очікуваним і прогнозованим, адже ця мить яскраво представлена численними пісненими текстами: «*Поділили коровай, / Поділили зілле / Сватоньки-братоньки, / Де наше весілля? / Зробили ми діло / Аж чоло нам впріло: / З коржа – паляницю, / З дівки – молодичю. / А із коржа – хліба, / Із парубка діда. / А ви догадайтесь, / Горілкою впивайтесь*» [8, с. 216]; «*Сватий понеділку / Потерав нашу дівку. / Посаділі під полицю, / Нараділі молодичюю*» (с. Люхча С. р. Р. обл.); «*Што мы хацелі, то зрабілі: / З цеста – паляницю, / А з дзеўкі – маладзыцу*» [7, с. 29]; «*Посаділі пуд полицю, / Наряділі молодичюю. / З коржа паланіца, / З дєвкі молодіца. / Посаділі до пуд лавкою, / Нараділі да кимбалкоюю*» (с. Кричильськ С. р. Р. обл.).

Після завершення обряду покривання молода мала проявити себе як справжня господиня дому. Вона забезпечувала нову сім'ю усім необхідним (рушниками, настільниками, одягом та ін.). Не менш важливим, у цей момент, було проявити здатність до підтримування ладу в хаті та господарстві.

З самого ранку на неї очікували нові випробування, під час яких родичі молодого влаштовуватимуть їй «іспити» на хазяйновитість. Вставши, молода мала прибирати хату: «*мете, мете, а вони беруть знов розкидають. Да вже ганьбуют, шо*

не вміє замітати. Єто так вже з молодєї вередували» (с. Малі Телковичі В. р. Р. обл.) . Прибравши, самостійно зварити обід: «Невістка вже холодний борщ варить» (с. Луко В. р. Р. обл.); «А раніцай, пасля вяселля, маладая пекла бліны» [7, с. 67]. Свекруха вже на другий день до печі не встає, а дарує невістці коцюбу й вилки. Для того, щоб приготувати їжу, молода мала принести дров та води, що також було, наче випробування. «Знають, шо уже молода буде йти на двір, то накидають дров, полінне. Як молода йде та подиме, то значить вона буде хазяйка. А є така, шо йде і переступить. Єто вже каже, шо не хазяйка. І єто ви знаєте золота правда» (с. Перекалля З. р. Р. обл.).

Одночасно найперші дії молодої у чужій для себе хаті – прибрати, замести, принести води та дров, запалити піч були покликані відтворити і упорядкувати новий для себе простір: по-можливості, «переобладнати» його так, щоб безконфліктно, органічно вписати себе у мікросвіт нової родини.

Значимим випробуванням було освоєння молодою ролі господині дому, зокрема у спілкуванні з гостями. Про це свідчить наявність на Поліссі обов'язкового етапу відвідування молодої її родиною у домі свекрів з метою закріплення нових родинних зв'язків – «перезов», «кури», «цигани», «пирого»: «В перезов везли молодій гостинці, пироги і так сутки те весілля гуляли» (с. Комори З. р. Р. обл.). На цьому етапі у пісенному діалозі між двома родами вже чітко прослідковується усвідомленість того, що дівчина набула нових статусів та зв'язків спорідненості. Родичі молодої співали: «Вийди, Манічко, вийди, / Вийди, Манічко, вийди, / Чи нема тобі кривди? / Пожалійся родоньку / Й забірем до домоньку, / Забірем додомойку» (с. Залізниця Л. р. В. обл.). На, що їм відповідав рід молодого: «Ни журися, моя матухно, ой / Ни журися, моя матухно / Тут же я у добро впала. / Тут же я у добро впала, / Ой як пчілка на медку стала. / Сама піч пироги тиче, 2 / Сама вода в хату тиче» (с. Лобна Л. р. В. обл.); «Прыданыя ат'язжаюць, / Валячку да пакіда[юць]. / Ці брацы, ці не браці, / Цы Колячку да прыказа[ці]: / – Бі ж яе да

дубінкаю, / Штобы была гаспадынька[ю]. / Бі ж яе да качалкаю, / Штобы была да хазяйка[ю]] [5, с. 588].

Звернім увагу на мотив «невпізнання» під час цих перших відвідин батьками молодої власної дитини. Про маркованість цієї дії свідчить той факт, що родичі молодого вдавалися до універсального прийому «фальшування»: *«Виводили гиншу якусь: чи познають, чи та, чи не тая»* (с. Прикладники 3. р. Р. обл.), на що родина молодої виказувала обурення: *«Гэта не мая дачка, мая красівейшая была»* [7, с. 74]; *«Шо ви зробили з меі дочки?»* (с. Локниця 3. р. Р. обл.). Виконання цієї дії виглядає цілком закономірним, оскільки тепер дівчина справді вже «не тая» – вона стала частиною іншого роду.

Кульмінацією цієї зустрічі було виконання особливої пісні для родини молодої: *«Трепала Надечка белий льон, / Да гонила перезнаний з хати воно, / Ой ідіте перезвани додому, / Шоб не було мені молодой дотьону»* (с. Бутейки С. р. Р. обл.). Як бачимо, вимальовується зовсім інший образ новоявленої молодої дружини – енергійної, повсякчас готової до рішучих дій, до того – остаточно включеної до нової родини.

Проте встановлення нових сімейно-родинних стосунків із закінченням весілля продовжувалося. Для всієї обстеженої території діяла регламентація після весільних відвідувань молодою своєї родини, відомих під назвою «пирогі»/«пірагі», «гості»/«гостына», «беседа»/«позовіны».

Вже з початку ХХ ст. зазнавав значного спрощення весільний обряд поліщуків українсько-білоруського пограниччя. Злиття окремих елементів весілля в один вплинули на механізми творення нових зв'язків спорідненості через інститут шлюбу. Утім, до сьогодні залишаються актуальними основні етапи, що маркували статус нових членів родини: закріплення згоди на поріднення між родинами через спільні частування та обмін подарунками; вживання батьками молодят стосовно один одного спеціальних термінів свояцтва – сват і сваха; скуповування дівчини у її родини; запалювання сімейної свічки; пов'язування молодій хустки, як символу її нового життя у статусі господині дому.

Список скорочень

Березнівський район – Б. р.

Володимирецький район – В. р.

Дубровицький район – Д. р.

Ємільчинський район – Єм. р.

Зарічненський район – З. р.

Іванківський район – Ів. р.

Камінь-Каширський район – К-К. р.

Костопільський район – К. р.

Любешівський район – Л. р.

Новоград-Волинський район – Н-В. р.

Овруцький район – Ов. р.

Поліський район – П. р.

Сарненський район – С. р.

Волинська область – В. обл.

Житомирська область – Ж. обл.

Київська область – К. обл.

Рівненська область – Р. обл.

Джерела та література

1. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження. К., 1988. 192 с.
2. Борисенко В. Жіночі весільні чини традиційній обрядовості українців // Народна культура українців : життєвий цикл людини у 5 т. Т. 3 : Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура : [зб. наук. робіт]. 2012. С.162.
3. Борисенко В. Семейные обычаи и обряды // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья / под ред. В. К. Бондарчика. Минск : Наука и техника, 1987. С. 153-182.
4. Варфаламеева Т. Вяселле // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 1 / Т. В. Валодзына [і інш.] ; ідэя і агул. Рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай. Мінск : Выш. шк., 2008. С. 268-395.

5. Варфаламеева Т. Вяселле // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т.6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 1 / Т. В. Валодзьна [і інш.] ; ідэя і агул. Рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай. Мінск : Выш. шк., 2012. С. 458-592.
6. Весільні обряды Рівненщини Рівне 1996. 192 с.
7. Вясельная традыцыя Гомельшчыны : фальклорна-этнографічны зборнік / Укладанне В. С. Новак; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны. Мінск : Права і эканоміка, 2011. 485 с.
8. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. Вип. 4. Рівне, 2003. 320 с.
9. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту // Етнографічні матеріали. Житомир, 1920. 160 с.
10. Кравченко В. «Весілля в Овруцького везда, волости Лугінское, деревні Лугинок от Тетяни Торгонської 3.11.1910» Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшості в межах Волині (Житомир, 1914) С. 114-128.
11. Лавровский П. Коренное значение в названиях родства у славян. СПб., 1867. 100 с.
12. Маерчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. К. : Критика, 2011. 320 с., 85 іл.
13. Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся : традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ–ХХ ст.) К.: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. 276 с.
14. Степанец Б. Крестьянская свадьба в Южном Полесье (Этнографический очерк) // Записки Северо-Западного отдела Русского географического общества. Вильна, 1910. Кн. 1. С.161-196.

Kondratiuk Olena

**THE MECHANISMS OF CREATING NEW FAMILY
TIES IN UKRAINIAN-BELORUSSIAN POLISSIA**

The common stages of creation of new kin relations are inherent for Ukrainian-Byelorussian borderland. This process took

place stage-by-stage through all wedding ceremony. At first, fix the presence of two kins presented several oppositions: own -alien, old - new. The process of establishing new kin relations is presented not only in-law terms but also vocabulary of wedding ceremony, for instance, wooed, drunk down, wedded. Exactly they marked brightly the transition of a bridegroom and a bride from the group of unmarried youngsters to the full-righted members of the community. Foremost, fixing of the accepted decision of becoming a kin took place at verbal level, using towards the new relatives such terms like svat, svakha, diver (brother-in-law), zovytsia (sister-in-law), daughter, son, father, mother. Except for that, it being done through operating with certain objects-markers – rushnyk, namitka, chaplet, khustka (shawl) and others like that. And yet, through implementation of concrete ritual actions in certain locus of the house: a stove, a pokut' (icon corner) and a threshold.

Most changes expected for the girl exactly. As from all participants of the wedding only she was fully deprived of all former life: support of father and mother and amities with youth society. For the short space of time she must adapt to new circumstances, for, in fact, the prospective husband, his relatives and his house were alien for her. Multiple visits by youths' relatives each other had for an object to facilitate the transition stage.

On each of the stages of a wedding (betrothing, asking in marriage, buying the bride back, connection of candles, distributing round a loaf of bread, meeting of daughter-in-law by mother-in-law, tying up a khustka, equipping a new habitation by a young hostess) there were ritual actions that had for an object to fasten a newly created relation between two families. And the main, after the wedding ceremony was completed, the girl must not only organically come into "alien" locus of her husband, but also find understanding with him and his family.

Key word: *in-laws, wedding, kin relations, kinship terms.*

ДУНАВЕЦЬКА СІЧ ЯК ЧИННИК КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНОЇ ДОБРУДЖІ

В статті розглядається роль Дунавецької Січі в історії української громади у Північній Добруджі. Увага акцентується на зусиллях і практичних результатах діяльності козаків у справі збереження козацьких традицій, православної віри, освіти, консолідації українців.

Ключові слова: *Північна Добруджа, Дунавецька Січ, українці, козаки*

Увага до української діаспори в Північній Добруджі зростає, з'являються публікації, присвячені здебільшого історії козацтва [1,2,5], мови [16], традиційної культури [3-20]. Можна констатувати, що за останні тридцять років в історіографії в різних обсягах відображені відомості, які дають хоча і не повне, але достатнє уявлення для загального розуміння історії, розвитку і сучасного становища українців за Дунаєм. Найбільше уваги приділялось Задунайській Січі і з XIX століття накопичено чималий історико-документальний фонд. Однак питання взаємин січового козацтва і українського селянства потребує поглибленого вивчення. У даній розвідці розглядаються деякі питання зазначеної теми.

Однією із особливостей Північної Добруджі є її склад населення, який формувався із представників різних етносів. Українці одні із них. Вони відомі у цьому краї з початку XVIII століття, однак масове заселення регіону припадає на його останню чверть і активно продовжувалась на початку наступного XIX століття. За порівняно короткий, менш ніж столітній історичний період, у Північній Добруджі сформувалася стійка українська спільнота, яка, в процесі свого розвитку, якщо обмежитись лише питанням етнокультури, створила етнокультурний феномен – особливий варіант традиційної культури українців – Нижньодунайський [11]. Це стало можливим завдяки функціонуванню налагодженої системи життєдіяльності української громади і ролі Задунайської Січі.

Період її функціонування порівняно нетривалий, але насичений різнохарактерними подіями. Більшу частину свого існування вона знаходилась в процесі пошуку вирішення поточних проблем, та її вагома значимість для українства Північної Добруджі проявилась на етапі існування Дунавецької Січі з 1813 до 1828 року. Це був особливий період в історії як української громади, так і Дунавецької Січі – період стабільності. Припиняються пошуки оптимального місця для дислокації Коша, спадає напруга у відносинах з липованським населенням. Для всіх, хто прибував у цей край, склалися найсприятливіші умови для заселення і розвитку.

Невипадково, що саме в цей час посилюються міграційні потоки з України. У 1812 році після підписання Бухарестської угоди українці масово розселяються у Буджаку на порубіжжі Російської і Османської імперій. Міграція за Дунай суттєво зросла, кількість переселенців невпинно збільшувалась. Дунавецька Січ отримала потужне джерело людського ресурсу, що забезпечувало певну стабільність її існування як військової структури, сприяло підвищенню авторитету у турецькій військовій адміністрації. Значно посилювались можливості господарської діяльності, зокрема у рибальстві. Січ стала об'єктом підвищеної уваги, нею цікавляться, тому цілком природньо, що найбільше свідчень про життя козаків знаходимо в історії Дунавецької Січі.

Вони вказують зокрема на низку проблем, з якими зіткнулися українці, шляхи їх подолання. Найголовнішими серед них виокремимо дві. Перша – необхідність максимально швидкої господарсько-побутової адаптації для забезпечення сприятливих умов життя. Друга – збереження української ідентичності, важливої умови самозбереження у полікультурному середовищі за межами України.

На прикладі Дунавецької Січі бачимо, що козаки дотримувались усталених звичаїв і традицій Запорізького козацтва, січового устрою насамперед у військово-адміністративному житті. Зберігся поділ козацьких підрозділів на курені з відповідним їх облаштуванням і побутом, товариство дотримувалось звичаєвого права у виборі козацької старшини, кошового отамана тощо. Завдяки Дунавецькій Січі українці, як національна спільнота, мали

особливу соціально-адміністративну структуру утворену із райї – мережі поселень навколо Дунавецької Січі, і ірегулярного військового підрозділу. В Україні Дунавецька Січ сприймалася як захисник прав і свобод за межами історичної батьківщини, що стимулювало міграції українців. Переселення з України були бажаними і для турецької адміністрації не тільки як джерело поповнення козацьких підрозділів, але й як чинник економічної розбудови краю.

Однак, за Дунаєм у Північній Добруджі перед козаками, як і українськими селянами постали різноманітні труднощі. Одне із них – нове природне середовище. Воно змушувало вносити зміни до традиційних форм господарювання, організації побуту особливо в дельті Дунаю. Посушливий клімат добруджанської рівнини змушував приділяти більше уваги скотарству, опановувати оптимальніші для цих умов нові, агротехнології. За порівняно короткий час українці оволоділи особливостями рибальства в дельті Дунаю і на Чорному морі. Рибальство для козаків стало суттєвим доповненням харчового раціону і фінансового забезпечення. Можна вважати, що козаки підготували основу із знань і практичного досвіду для полегшення господарсько-побутової адаптації українських селян-переселенців у Північну Добруджу.

Ще однією суттєвою новацією для українців у Північній Добруджі – етнокультурне та ріне конфесійне оточення. Воно було незвичним для більшості українського монокультурного і православного середовища. Напружені стосунки зокрема з липованським населенням, природне сприйняття носіїв інших культур як «чужого» не гарантували обнадійливих перспектив. І Дунавецька Січ у цей час важливу роль у консолідації українців на шляху пошуку оптимальних форм комунікацій, доброзичливих і взаємовигідних. Вони були знайдені і за десятиліття толерантних відносин і продуктивної взаємодії знайшли своє відображення у виробках ремесл і промислів, господарстві і побуті, сімейній обрядовості. Українці використовували місцеві технології житлобудування з урахуванням оптимальних для будівництва, особливо у дельті Дунаю, технологій, матеріалів, які передбачають

тривале існування споруд у перенасичених вологою умовах, досвід організації тваринництва тощо.

Є вагомими підстави вважати, що Дунавецька Січ заклала основи української освіти в українській діаспорі. Популярним у козаків було читання книг, на Січі функціонувала школа для дітей із навколишніх українських поселень. Ця, закладена на початку XIX століття освітянська традиція, знайшла своє плідне продовження в діяльності мережі українських шкіл, які в кінці XIX століття функціонували в десятках українських слободах [20].

Українське, як маркер і визначальний чинник розвитку, проявлялося у кожному сегменті життєдіяльності козацтва, у тому числі і церковних справах. Священослужителі мали бути українцями, значна увага приділялась будівництву культових споруд. Все це разом у комплексі матеріального і духовного забезпечувало системність як основу існування.

У більшій чи меншій мірі, попри трансформаційні зміни, українці не втратили своєї ідентичності завдяки у тому числі і консолідуючій ролі Дунавецької Січі, а українська громада, постала важливим суб'єктом економічного, соціального і культурного життя регіону.

Джерела та література

- 1.Бачинський А.Д. Джерело для вивчення соціально-економічних відносин і культурно-побутових особливостей задунайських запорожців // Старожитності Причорномор'я- Вип.1. - Одеса, 1995.- С.53-65.
- 2.Бачинський А.Д. Січ Задунайська. 1775 - 1728. Історико-документальний нарис - Одеса, 1994.-124 с.
- 3.Горбунов Ю.Є., Кушнір В.Г. Про ікони задунайських українців // Українці за Дунаєм.- Одеса, 2002.- С.128 – 137.
- 4.Їхав козак за Дунай / [Збір. і впоряд. В. Ріцко] - Бухарест, 2005. - 386 с.
- 5.Каюк С. Задунайська Січ: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня .канд. іст. наук. - Дніпропетровськ, 1999.-16 с.
6. Кушнір В.Г. Особливості господарства добруджанських українців в Румунії //Записки історичного факультету. -Вип.12.- Одеса, 2002. - С.78-93.

7. Кушнір В.Г. Румунські "монографії" як історико - етнографічне джерело // Записки історичного факультету.-Випуск 20. - Одеса, 2009. - С.260-266.
8. Кушнір В.Г. Рушники українців Нижнього Подунав'я: традиції і іновачії // Краєзнавство. - № 2.-2011.- С.282-289.
9. Кушнір В.Г. Українці за Дунаєм. - Одеса, 2002.- 138 с.
10. Кушнір В.Г., Приходченко Т.С. До питання про особливості вишиваних і тканих виробів українців румунського Подунав'я // Українці за Дунаєм.- Одеса, 2002.- С. 121 – 128.
11. Кушнір В.Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я.- Одеса, 2012.- 191 с.
12. Леснікова Г.В. Народнопісенна традиція українців Нижнього Подунав'я: до постановки проблеми // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету - Вип. 22. - 2008. - С. 256-261.
13. Леснікова Г.В. Регіональні особливості балад українців румунської Добруджі // Народна творчість та етнографія - 2008. - Вип.6. - С. 111-114.
14. Леснікова Г.В. Родинно побутовий пісенний фольклор українців Добруджі // Записки історичного факультету. - Вип.17. - С. 107-114.
15. Ой Дунаю, Дунаю / [Збір. і впоряд. В. Ріцко] - Бухарест, 1980. - 128 с.
16. Павлюк М. Українські говори в Румунії. Діалектичні тексти.- Едмонтон - Львів - Нью-Йорк - Торонто, 2003. - 784 с.
17. Петрова Н.О. Весілля українців Добруджі: до питання структури та варіативності // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць.-вип.25 - Київ, 2008.- С.127-133.
18. Петрова Н.О. Українці Добруджі: до питання структури та варіативності передвесільного циклу обрядів // Видатні науковці Чернівецького університету. Р.Ф.Кайндль. Матеріали V Міжнародної наукової конференції "Кайндлівські читання", 16-17 травня 2008 р. Частина 1.- Чернівці, 2008.- С.125-128.
19. Петрова, Н.О., Петрова А.О. Україно-російські паралелі у весільній обрядовості (за матеріалами досліджень Нижнього Подунав'я) // Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. - Випуск 3.-Одеса, 2009.- С.112-117.

- 20.Ріцько В. Українці в Добруджі.- Бухарест, 2014.- С.172.
- 21.KushnirV.G. StergaredinregiuneaDunariideJos: tradiiiniinovaii // Lafrontiereelecivilizatiilor. Basarabia in context geopolitik, economic, cultural si religios.- Galati, 2011.-p.455-463.
- 22.Kushnir V.G. Stergarul din regiunea dun rii de jos. Editura muzeului de istorie Galati. [Альбом] - Galati, 2012.-141 p.

Kushnir Vyacheslav

**DUNAVETSKA SICH AS FACTOR OF CONSOLIDATION
OF UKRAINIAN NORTHERN DROP**

The article considers the role of the Dunavets Sich in the history of the Ukrainian community in Northern Dobrudja. Attention is focused on the efforts and practical results of the Cossacks' work in preserving the Cossack traditions, Orthodox faith, education, consolidation of Ukrainians.

Key words: Northern Dobrudja, Dunavetska Sich, Ukrainians, Cossacks

УДК 39:613.4(477)

Маховська Світлана

**«ПОГРАНИЧНІ» УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО
ЧИСТОТУ: ВІД НАРОДНОЇ ГІГІЄНИ ДО НАРОДНОГО
СВІТОГЛЯДУ**

Перелік пропонованих на сучасному ринку гігієнічних засобів лише побіжно корелюється з народними методами та засобами гігієни й дезінфекції, у тому числі, через сформовані впродовж століть уявлення українців про «чисте» та «нечисте». Адже народні методи профілактики хвороб та особиста гігієна зумовлювалися поглядами на етіологію хвороб, поєднуючи в собі не тільки раціональні, а й ірраціональні дії. Попри наявний перелік праць дослідників різних історичних періодів, жодна з них уповні не

розкриває змісту народної гігієни як складової повсякденного життя українців, ба більше – ритуально-семантичних маркерів чистоти, які традиційно були значно важливішими, аніж власне чистота людського тіла, особистих і побутових речей. Власне тому в пропонованій розвідці дослідницьку увагу й зосереджено на «пограничних» уявленнях українців про чистоту.

Ключові слова: народна гігієна, чистота, світогляд, уявлення, дезінфекція.

Народна гігієна українців як частина народної запобіжної медицини загалом здавна мала на меті охорону здоров'я людей, запобігання хворобам, продовження тривалості життя, що власне не суперечить і меті сучасної гігієни як окремої науки. Однак способи та засоби, які традиційне суспільство використовувало задля її досягнення, по-перше, суттєво відрізняються від тих, що сьогодні є науково чи то медично обґрунтованими, а по-друге, – не співпадають із сучасними уявленнями про чистоту та захист від вірусів, мікробів, бактерій тощо.

Досить часто українські телеканали рекламують різні засоби особистої гігієни – по догляду за зубами та порожниною рота, за шкірою та статевими органами, за тими предметами, які щодня нас оточують у побуті. Однак перелік пропонованих на ринку спеціальних гігієнічних засобів лише побіжно корелюється з народними методами та засобами гігієни й дезінфекції, у тому числі, через сформовані впродовж століть уявлення українців про «чисте» та «нечисте», які перебували на т. зв. «пограниччі» між власне гігієною та світоглядом. Адже народні методи профілактики хвороб та особиста гігієна зумовлювалися поглядами на етіологію хвороб, поєднуючи в собі не тільки раціональні, а й ірраціональні дії [10].

Ще в XIX ст. до теми народної гігієни звертались або побіжно торкалися у контексті дослідження народної медицини такі дослідники та збирачі, як П. Чубинський, О. Потебня, М. Сумцов, І. Пантюхов, Р. Кайндль, Ю. Талько-Гринцевич, В. Милорадович, Д. Кольбушевський, В. Шухевич, М. Федоровський, В. Доманицький та ін. На початку – у першій третині XX ст. важливий внесок у зазначену галузь етнографії українців здійснили А. Онищук, С. Верхратський, В. Кравченко,

Н. Заглада, Г. Махулько-Горбацевич тощо. З другої половини ХХ ст. на теоретико-методологічному й аналітичному рівнях почали вивчати народні знання, зокрема народну гігієну, Ю. Бромлей, І. Брехман, М. Гриневич, Р. Дражева, З. Болтарович, а на початку ХХІ ст. – Г. Скрипник, С. Швидкий, О. Кісь, В. Мойсієнко, Н. Серебряннікова, І. Колодюк, З. Ципишева, Дз. Ганус; між іншим народної гігієни торкаються в тематиці своїх наукових досліджень Г. Бондаренко, О. Боряк, Н. Гаврилюк, О. Таран. Однак, попри наявний перелік праць жодна з них уповні не розкриває змісту гігієни як складової повсякденного життя українців, ба більше – ритуально-семантичних маркерів чистоти, які, за народними уявленнями, були значно важливішими, аніж власне чистота людського тіла, особистих і побутових речей. У пропонованій розвідці на основі польових матеріалів авторки власне й здійснено аналіз цих ритуально-семантичних маркерів та «пограничних» уявлень українців про чистоту.

Чистота тіла та одягу досить часто залежала від умов життя українців, від їх соціального становища або від особливостей господарювання: «А мама жила в такій великій сім'ї – двадцять два чоловіка: сім братів було та сім невісток, та стара баба, та хазяйка була, та дітки вже були. Воду гріли, у чому купаться, шаплик такий здоровий, дерев'яний. Тим гріли, соломою. І наливали туди, в цей шаплик, ту воду, і перву [купали. – С. М.] бабуську, хазяйку, бо вона ж хазяйка. А тоді, кажуть мама, дітей молодших – шоб короста ніяка не чіплялася. А тоді вже, кажуть, хазяйок, а тоді вже мужчини. Бо мужчини – і чабан, і коваль, і плотник. І в одній і тій самій воді. Як би помиться – не то, що зараз» (с. Новопетрівка Бердянського р-ну Запорізької обл.) [4, арк. 14]; «Та й каже: «Я вдосвіта встав та й на фіру, та й поїхав». А там ще другий фірман каже: «Ти чо не мився?»». Бо знав, що якийсь має мати перепон [невдачу, бо поїхав у дорогу брудним. – С. М.]. Єк людина не мита, то недобре» (с. Кривопілля Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.) [2, арк. 87]; «В мене була една спідниця, чорненька така, я виперу, прийду з роботи, з бураків, на роботу ж іти. З бураків прийду, виперу, витягну, погладила. Не гладила, бо ж не було утюга, а качалкою викачала. Боса, вмилася, в хустинку закрутилася, погналася тако в клуб. Тепер іде в село, ніби в церкву.

І не тільки вона. Я вже стара, і то, як вже йду в село чи куда, то я вже перевдівуюся, щоб була чистенька, щоб була, щоб люди не сміялися, щоб була не гразна» (с. Новосілка Деражнянського р-ну Хмельницької обл.) [7, арк. 33].

Гідротерапія в переліку способів дотримання гігієни тіла фіксується, починаючи від народження, коли дитину перший раз купали з додаванням у воду рослинних компонентів (ромашка, череда, любисток тощо) для профілактики шкірних захворювань: «Що додавали до першої купелі? Кидають і ту, вербу кидають, тоді помнячки – цвіти кидають туди, і тоді купають дитину, щоб дитина була чиста і красива. Помнячки і верба – це все кладецця (с. Чулаківка Голопристанського р-ну Херсонської обл.) [8, арк. 45]. Любисток також клали в купіль, щоб хлопця любили дівчата, а дівчинку – хлопці. Більш давній звичай передбачав кидання до води кількох зерен пшениці, «щоб дитина завжди мала хліб», оскільки зерно, як і хліб, символізувало багатство та благополуччя. Так, до купелі хлопчику сипали свячене ярове жито, а дівчинці – ярову пшеницю [12].

Спеціальних засобів очищення шкіри тіла та голови в традиційному суспільстві практично не було. Найчастіше респонденти згадують мило, яке виготовляли в домашніх умовах: «Так із абрикос косточки били, оце каменюка-жжонка, оббивали гніздечко в серединке, і ото вибирали те зернишко. І тоді обливали кип'ятком, а тоді облущували оту жицицю. А оте кип'ятком наливали і товкли у ступах, сіяли, віяли і каустиком засипали, там норма якась була, і варили мило. Розливали його у тазики, оцю смесь, воно захолюняло, і ножиком порізали тоді, як мило» (с. Новопетрівка Бердянського р-ну Запорізької обл.) [4, арк. 13]. Зафіксовано також чимало рецептів виготовлення заміників шампуню: «*Чим раніше голову мили?* Яйцом. Усе умісті [білок і жовток. – С. М.]. Оце намочив голову, яйце розбив, розтер хорошо, і становиться волос, що називається, вимиваєш хорошо тоді. Ну. а потом вже начали появляться [інші засоби. – С. М.], ну, це коли-коли, а то обично яйцом. *А коли з'явився шампунь?* Наверно, в восьмидесятих, в конце семидесятих. А то не було (с. Старченкове Володарський р-ну Донецької обл.) [5, арк. 55]; «Як мені трудно було з головою, не дай Бог. Волосся довге було і ще й густе, коси

здорові [...] Варили з подсолнуха оце шляпки. Ми постійно берегли їх. А тоді палили ці шляпки і золу варили у воді. Зола у тряпочке, варілося у тряпочке. А тоді отстаювалася та вода. Добавляла у воду, то ще яєчок, як не було, а тоді мила тою водою голову. А як яйця появилися, тоді яйцем мили. Я мила повністю яйцем. У мене густа голова була. Я штук три яйця розбила, намазала голову, харашо помасіровала, а тоді ще, і хорошо» (с. Дем'янівка Першотравневого р-ну Донецької обл.) [5, арк. 74]; «Попел гречаний – голови мили. Гречаним, гречаним тіки. Ну, напалив, є попіл, тоді це, якусь тряпочку береш. То кипить вода, ти кинув, воно одходе, робицца біле. А як те, шо ти кинув в чавун, то воно на дні стає, а зверху остаєцца. На все було таке» (с. Вереміївка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.) [9, арк. 29]; «*Чим раніше голову мили?* Та яка там шампунь. Мили содою оце, ось оця жєнщина [показує на хату сусідки. – С. М.], в неї отакі во коси були, вона щолоком, вона всю жєзнь, вона і щас не може змить, мие щолоком. Або я помню ще раньше, оце палили дерево, був попіл солом'яний. І тоді заливали водою, кїп'ятком. У нас таке як жорно називалося, такево стояло, і там дірочка, і там шось застелєно. І в ту дірочку ставищ, воно витїкає. Потїм грїєш воду і добавляєш оце, і воно таке м'ягке. Солом'яний попїл або ж із дерева оце. Оце таким і милися. Особєнно голову» (с. Лупарєве Жовтневого (з 2016 р. – Вітовський) р-ну Миколаївської обл.) [6, арк. 10]; «*Чим раніше голову мили?* А робили такий луг, називалися «луг», з попїлу. Брали так, чекай, як він називався, ой, шо воно тоже ростє на дорозі, забула, як воно називаєцца, забула, але нагадаю. Така трава. І кидали того лугу туди і ту траву, і кидали туди попїлу. Попїл такий, шо не грабовний, а з берези тіко попїл. Тїко з берези на голову. О. І так мили, і так (с. Зяньківці Дєражнянського р-ну Хмельницької обл.) [7, арк. 12].

За свідченнями рєспондєнтів, найгїрша ситуація з гїгієною була в часи Другої свїтової вїйни та в повоенні роки, на що вказує масовє поширєння пєдикульозу: «У мене, напрїмер, тоже були прєблєми, так у нашому дворі жила фєльдшєриця, вона спїртотутню мазь привозила. Вона мені раз намазала, бїльше нїколи не було. Воші, воші. *Чи використовували якїсь народні мєтєди боротьби з вошами?* Керасїном голову мазали. Ви знаєтє, траву

ніяку ми не знали» (с. Дем'янівка Першотравневого р-ну Донецької обл.) [5, арк. 74]; «Не було, зараз, кажу, зараз уже. Відколи з Німеччини прийшли, а тоді, дитино, такі були воші, що не мож було. Як з ними боролися? Так во боролися, що хто мав утюг [бо то не всі мали утюг], то постірає, сорочку брала, а вони ніби мурав'ї налізуть, не знати звідки, чи з тіла, чи звідки налізуть. То брали утюг і так утюжили. А якщо, то стірали сорочки ці, колись мила не було (с. Мушкутинці Дунаєвецького р-ну Хмельницької обл.) [7, арк. 57]; «Мило було завжди за вашої пам'яті? Лиш за німців не було. То були видумали, шо: «Гітлер, Гітлер, давай мила, бо вже воші мають крила». Як боролися з вошами? То було, так казали, йшли до костьола, казали, в кого воші, то ксьондз всім синій порошок сипав, такий вонючий, а то дустом, видно. А то ще не знали, шо таке дуст. А ксьондз знав, ксьондз – то польський піп. То сипав такий, попіл сипав такий вонючий (с. Глиниця Кіцманського р-ну Чернівецької обл.) [3, арк. 43].

Здатність води змивати бруд разом з вірою в її очищувальну магічну дію цілком (і навіть більше) компенсували нашим предкам відсутність штучно виготовлених антизабруднювальних та знезаражувальних засобів. Недаремно ритуальні дії з водою присутні в багатьох традиційних українських обрядах, зокрема сімейного циклу, таких як: «зливки» – миття рук бабі-повитусі (водночас і з раціональною, і з ірраціональною очисною метою), яку зазвичай запрошували до породіллі як головну помічницю при пологах; умивання на другий день весілля молодят, які напередодні взяли шлюб, – для очищення обличчя зранку та ритуального освячення новоствореного подружжя; обмивання покійника під час поховального обряду – задля очищення тіла як від бруду, так і від земних гріхів, щоб небіжчик міг у чистоті постати перед Богом: «Померлого тоже водою [миють. – С. М.], вода, мило. Кажуть, померлого то умивають – гріхи змивають. Це тоже тут бабушка вмерла, я тоже ходила, мила її» (с. Дем'янівка Першотравневого р-ну Донецької обл.) [5, арк. 75].

З використанням води як засобу гігієни в народній традиції пов'язано також низку заборон. Зокрема, у майже всіх районах Миколаївської обл. етнологами зафіксовано табу на миття голови жінками в понеділок, яке має кілька пояснень: 1) буде боліти

голова (Єланецький р-н); 2) жінка швидко стане вдовою (Новоодеський р-н) [15, с. 194]. Подібні свідчення фіксуємо також і в інших регіонах України. А от на Донеччині зустрічаються заборони мити голову в п'ятницю та неділю: «Мені мама казала, в мене коса була здорова-здорова, мені мама казала, що у п'ятницю і в неділю не мий голову, не чеши, не мий голову. *А чого?* Не казала. Я це тепер вже думаю, що в п'ятницю це Ісуса Христа розп'яли, а в неділю його найшли. Це я тепер так догадуюсь. А мама мені не казала» (с. Дем'янівка Першотравневого р-ну Донецької обл.) [5, арк. 66].

Окремо слід сказати про інтимну гігієну. Раніше в традиційному суспільстві табу на статеве життя в шлюбі (на відміну від дошлюбного спілкування молоді), вочевидь, були відсутні, про що свідчить чимала кількість дітей в українських родинах. Однак, поодинокі народні методи запобігання небажаній вагітності все ж існували: «*Чи були раніше контрацептиви?* Тіки лиш нічого раніше не було, а предохранялися – тіки заканчував не туди. Ото первий спосіб. Ну, воно ж не всегда получалося. І аборти делали багато. Сразу ж запрешали в лікарні аборти, сразу. Запрешали после войны. Влада запрешала. Тоді ж рождаемость була, і аборти запрешалися. А потом уже разрешили аборти. У нас була прекрасна больница і врачі. Ну, а щас нема нічого. Розрушили все. І ото так предохранялися, но воно не всегда получалося, проскакували. Ідеш на аборти. Всяке таке було. Це зараз всяке протівозачаточное рекламірують [...]. *Як по-народному у вас казали на статевий акт?* Половое сношеніє, воно ж як по-научному. А по-народному – так просто «п'укання», «п'укалися». Ну, а тоді, як повзросліли, то все знаєш, що «*балися». Повзрослелі, то вже стали розбираться у цих ділах (с. Старченкове Володарський р-ну Донецької обл.) [5, арк. 56].

Ефективних засобів жіночої гігієни, зокрема в дні менструації, у традиційному суспільстві також не було: «*Чим жінки раніше користувалися в критичні дні?* Ганчірочки такі були. Ото приложил, постірав, висушив. Це вже потом появились, це вже подкладки пізно появились. А вже коли стали в пійсяті-шійсяті – вата. В основному ватку приложив, викинув» (с. Старченкове Володарський р-ну Донецької обл.) [5, арк. 56]; «Я здорова була, у

мене міністрація пішла десь у чотирнацять год, напевно. У мене пішла міністрація. Я не знала, що воно таке. Нас батьки не..., мама в мене вобще неграмотна була. Батько в мене церковний кончив. Він умний був, я напевно в нього вдалась. Так я, у нас кудличок був, і там квочку мама на ніч заганяла. Наділа я батькові кальсони, а воно іде. Ну, що мені робить, і мамі стидно сказати. Я ніде не падала, нічо в мене не було. Залізу в той курник, надіну батькові сподники, а воно опять проходить через сподники. Я постираю там. А мило яке було? Золю в бочке заливали, і вона отстаювалась, то таке мило в нас було. [...] Ну і потом я кажу старшій сестрі: «У мене кров іде, я не знаю». А вона каже: «Ото так положено, то ти вже зрослієш, і будеш скоро зросла. Од цього і дітки можуть родиця, як будеш з хлопцями спати». Це старша сестра» (с. Раденськ Цюрупинського р-ну Херсонської обл.) [8, арк. 20]; «Як у народі називали менструацію? Ну, старі казали «на рубашку», «в тебе йде на рубашку». А ще ж раніше, у наші годи труси якісь носили, а раніше ж не носили. Юбки і рубашки, то воно і дійствітельно йшло на рубашку. А чим користувалися? Та нічим у світі. Ото на рубашку воно і було. Потім брали, чим вони його вистірували, я тоже не знаю» (с. Лупареве Жовтневого (з 2016 р. – Вітовський) р-ну Миколаївської обл.) [6, арк. 10].

Аналіз різних аспектів традиційної народної культури, окрім перелічених засобів та способів гігієни, дозволяє виокремити кілька ритуально-семантичних маркерів чистоти, які характеризують світоглядні уявлення українців. Зокрема, в агентивному просторі зустрічаємо такі маркери:

- «Чиста» («чесна») / «нечиста» («нечесна») дівчина до шлюбу. «Я за себе розказую, як я замуж ішла. Ну, і тут же мене вночі привезли, коровайниці були і «простіляльниці» – а простіляють, що спати треба лягати молодим же ж. Вони нам прослалі, все поробили, і тепер мене питають, чи я *чесна* чи ні. А я кажу: «*Чесна!*». Якщо *чесна*, то по лавах танцюють. Вилазять на лаву, такі столи стоять і на лавах танцюють. Ще і беруть кочергу да деруть ще стени, кочергою деруть стени – якщо *чиста*. Але каже, не дай Господі, якщо *нечиста*, то буде їм, тим «простіляльницям», що простеляли мені спати, то буде їм погано. Ну, треба ту клятву класі перед Богом. Вони тую лаву ламалі-ламалі – не зламалі,

рвалі стени, рвалі – не зламали. Ето, кажуть, дійсно шо *чесна*» (с. Великі Озера Дубровицького р-ну Рівненської обл.) [1, арк. 59].

• «Чиста» / «нечиста» («сира») жінка після пологів. «*Чого жінці не можна нікуди йти після пологів?* Ну, не можна, вона ж *сира* людина, вона *нечиста*, у неї ж іде менструація, очищається вона. Оце ж воно два місяці не можна (с. Вереміївка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.) [9, арк. 118]; «*Як називають жінку після пологів?* [...] Ну, то ж, так, як перше було, шо жінка до сорока днів, вона *очищається*. А після сорока днів, вже тоді несуть дитину в церкву вмовитувати, а потім вже можна. То, як кажуть, батюшка читає вивід. То вже як батюшка прочитав їй вивід, то вже вона має право і виходити, і так. А так, то нема, не треба їй виходити. То вона *нечиста*, не треба їй (с. Привороття Друге Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.) [7, арк. 134].

• «Чиста» / «нечиста» («гязна») жінка в дні менструації. «*Як у називали жінку, у якої місячні?* Я не знаю. Казали якось «*нечиста*», я не знаю» (с. Завадинці Городоцького р-ну Хмельницької обл.) [7, арк. 111]; «*Чи може провідувати породіллю жінка з місячними?* Нельзя, доцю, тому шо дитина буде вся в виразках. Не дай Бог, доцю, підеш до тої жінки, котора родила, і ти підеш «*гязна*». Буде дитина «*гязна*», буде біда дитині. Между ножечками буде там, между ручечками, оце кругом буде дитина гнить. [...] А вже як вона вже знає, шо в неї *чисто*, все *чисто*, тоді вона може піти. А «*гязна*» вона не піде. Сама не піде (с. Чулаківка Голопристанського р-ну Херсонської обл.) [8, арк. 44].

Окремо слід згадати опозицію «чистий» / «нечистий», яка реалізується на рівні народної міфології, а саме:

• «Нечиста сила», «нечистий». «Кажуть, шо то домовий. А буває ж так, шо люди ось розказували, шо і по гарищі такий грохот, і десь і димарі, но я не знаю. *Що треба робити, щоб він не стукав?* Я знаю. Освячували і свяченою водою. Може бути і добрий домовий, може бути і *нечиста сила*. Маком свяченим осипали і кругом» (с. Лупареве Жовтневого (з 2016 р. – Вітовський) р-ну Миколаївської обл.) [6, арк. 15]; «Ну, вобщє кажуть, шо можна і приплакати покойника. Тоже ж казала мати, шо від цьої паганой, ну, вона сильно тужила, чоловік у неї помер, і сама, казали ж, оце

відьма була. І спеціально, казали, ждали опівночі, значить такий клубок із кладбища летить і падає у неї, вона тут недалеко жила. То не дуже хотіли і тут хату куплять. Бо це ж таке ішло народне, що то таке. І вона все каже, що «мій Мішка до мене приходиться кожен ніч». Їй не вірили. А це воно вже *нечистий*, напевно. То, казали, що ізсохлася, що ну. Це почали і маком, і святити, і в церкву, і свічки, і одраблять і тоді все» (с. Лупареве Жовтневого (з 2016 р. – Вітовський) р-ну Миколаївської обл.) [6, арк. 16]; «Вобщє свічку в домі світить [треба. – С. М.], воно *нечисть* всяку убирає» (с. Лупареве Жовтневого (з 2016 р. – Вітовський) р-ну Миколаївської обл.) [6, арк. 15].

Зустрічаємо маркери чистоти й з-поміж християнських сюжетів:

- Пречиста Діва Марія. У деяких селах Полісся, за свідченнями І. Несен, ще й досі початком осені вважають копання картоплі, яке пов'язують зі святом Успіння Пресвятої Богородиці (28 серпня за н. ст.): «Перша *Пречиста* – і вже починають картоплю копати. Картоплю копають, то це вже осінь» [14]. Номінація «Пречиста», що має однаковий корінь з лексемою «чистий», вказує на божественність, непорочність та духовну чистоту Діви Марії.

Цікавим видається використання образів Божої Матері та представників нижчої міфології в одній фольклорній оповіді, зафіксованій етнологом О. Васяновичем у с. Пашківка Макарівського р-ну Київської обл. На території Південного Полісся, де тепло трималося трохи довше, наближення холодів характеризували розмовою двох мух: «– Прийде Спас – не буде, сестричко, нас. – Прийде *Пречиста* – забере нас *нечиста*. – Прийде Покрова – бувай, сестричко, здорова» [11].

На атрибутивному рівні також виокремлюємо кілька ритуально-семантичних маркерів чистоти:

- Чистий одяг (рушник) для померлих («*Чи заведено у вас готувати вузлики на смерть? Та підеш в магазині купиш. Я то приготувала, у дочці в гардеробі лежить. Що ви собі приготували? І покривала, і одівачку, у мене надо все чисте*» (с. Чулаківка Голопристанського р-ну Херсонської обл.) [8, арк. 62]) та живих («*Куди коровайниці виливали воду, у якій мили руки? Як руки мили,*

зроблять коровай, мусять помити руки, мати дасть *чистого рушничка*, і де вже вони там виливають, я не знаю, не бачила» (с. Білоберіжжя Дубненського р-ну Рівненської обл.) [1, арк. 103]; «Як коровайниці *вбиралися*? Вони так *по-чистенькому вберуця*, бо вони ж коло хліба, коло тіста. *Чистенько!* Було ж раніше, то вона надіне керсет, *сорочечку чистеньку*, платочком зав'яжеця і пішла» (с. Вереміївка Чернобаївського р-ну Черкаської обл.) [9, арк. 41]; «Чоловік вже переодів сі у *чисте*, бо то була субота» (с. Глиниця Кіцманського р-ну Чернівецької обл.) [3, арк. 39].

- Чиста – нечиста вода. Зазначену опозицію описує в одному зі своїх досліджень М. Маєрчик: «...покійника обмивають у чистій воді, а в купіль для дитини обов'язково вкидають різні предмети – трави, монети, мед (пізніше – розчин марганцю, який, окрім іншого, забарвлював воду). Екзотичний запис походить зі Сходу України: «А ложать же дитинкині пелюшки закакані, під головку скручують, а тут [показує на тіло. – М. М.] беруть велику таку пелюшку, і то на неї так ллють водичку, воно спаряється» [13].

Не позбавлений ритуальної чистоти й традиційний простір українців:

- Свято – чиста хата (двір): «Глину це розводили кожної суботи [перед неділею. – С. М.], це треба було її протерти, тому що дуже пиль ішла, щоб було ж *чисто*» (с. Лупареве Жовтневого (з 2016 р. – Вітовський) р-ну Миколаївської обл.) [6, арк. 6]; «*А двір, у якому було весілля, чимось прикрашали?* Звичайно там, ні, ніяк не прикрашали. *Чисто тримали на дворі*» (с. Білоберіжжя Дубненського р-ну Рівненської обл.) [1, арк. 114].

- Чисті криниці: «*Що у вас робили, щоб дощ пішов?* На криницю ходили воду святити. *Чистили криниці*. Девіть вдовів збираюця і йдуть *чистити криниці*. У нас такі криниці є. Є, що почистили, і до вечора дощ пішов» (с. Завадинці Городоцького р-ну Хмельницької обл.) [7, арк. 111].

Традиційний час українців також мав (і досі має) ознаки ритуальної чистоти:

- Чистий четвер: «У *Чистий четвер* удосвіта всі купаюця. Були такі, що в копанку бігали купаця, щоб хвороби ніякої не було. А то купалися в хаті. [...] Ото ж купаюця, і ото ж ту [воду. – С. М.], що покупаюця, треба вилить через шлях, щоб ніяка

нечисть не чіплялась» (с. Вереміївка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.) [9, арк. 109]; «*Що робили у Чистий четвер?* Купалися. Глиняники мили. І виносить купель до перехрестя вилити. Виносить і вилити, щоб ніхто не зурочував цілий год. До світа купаця» (с. Вереміївка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.) [9, арк. 88]; «Оце було я стережу *Чистий четвер*, оце перед Великоднем. Оце я тоже робила: ну, оце рано встать же ж там і купаця, чи шо воно, до схід сонця, віником обмести хату, повітку, там усі хлівці обмітати. І оце вийшов із хати, прочитав «Отче наш», перехрестився там і кругом хати: «Святий *Чистий четвер*, очисти мене з усякої нечисті, од мишей, од крисей, од жаб, усяких жучків». І оце ідеш його «Святий *Чистий четвер*, очисти мене од усякого нечисті». То і я було, як не забуду, не просплю, то і я таке роблю. Мене мама направила. Хату обмету, повітку, там отак, не так шо там, а отак. І тоді ідеш од порога і отако во мотаєш віником із двору аж за хвіртку, щоб усяка *нечисть* із двору» (с. Вереміївка Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.) [9, арк. 101].

Отже, як показують польові записи з різних історико-етнографічних регіонів, у традиційному українському середовищі зовнішній чистоті (зокрема, тіла та одягу) приділяли зовсім мало уваги, що було зумовлено, у першу чергу, відсутністю ефективних засобів гігієни. Водночас ритуально-семантичні маркери чистоти, яких, як виявилось, існувало (подекуди й досі існує) чимало, посідали досить важливе місце в народному світогляді. Здебільшого опозицію «чистий» / «нечистий» трактували як «хороший» / «поганий», а отже й «чисті» / «нечисті» учасники (персонажі), атрибути, явища, просторово-часові складові тощо набували відповідного забарвлення.

Джерела та література

1. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 822. – 190 арк.
2. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 823. – 111 арк.
3. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 824. – 50 арк.
4. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 825. – 23 арк.
5. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 826. – 78 арк.
6. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 827. – 41 арк.

7. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 828. – 139 арк.
8. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 829. – 63 арк.
9. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 830. – 130 арк.
10. Болтарович З. Є. Народна медицина українців / Болтарович З. Є. – К.: Наукова думка, 1990. – 234 с.
11. Васянович О. Метеорологічні прикмети в народному календарі українців Полісся / О. Васянович // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 2. – С. 90.
12. Ганус Дз. Перша купіль дитини в українців / Ганус Дзвенислава // Етнографія. – Режим доступу: <http://ethnography.org.ua/content/persha-kupil-dytny-v-ukrayinciv>.
13. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К., 2011. – С. 173.
14. Несен І. Терміни осіннього сезону в народних уявленнях Житомирського Полісся (середина ХІХ – ХХ ст.) / І. Несен // Волинь-Житомирщина. Вип. 18. – 2008. – С. 178.
15. Таран О. Народна гігієна українців Півдня України (за підсумками експедиції на Миколаївщину в жовтні 2008 р.) / О. Таран // Матеріали до української етнології. Вип. 9 (12). – К., 2010. – С. 194–195.

Makhovska Svitlana

**«BORDERLINE» IDEAS OF UKRAINIANS ABOUT
PURITY: FROM PEOPLE'S HYGIENE TO PEOPLE'S PEACE
WORKS**

In the proposed exploration based on field materials, the author analyzed the ritual-semantic markers of purity. The observance of ritual purity for Ukrainians was decisive, because of the belief in its influence on the well-being of the whole family or even the community. In fact, the purity of the human body, personal and household things traditionally paid much less attention.

The national hygiene of Ukrainians as a part of popular preventive medicine has long been aimed at protecting people's health, preventing illness, prolonging life expectancy, which does not contradict the goal of modern hygiene as a separate science. However, the ways

and means that a traditional society has used to achieve it, first, are significantly different from those that are scientifically or scientifically justified today, and secondly, they do not coincide with modern ideas about the purity and protection against viruses, microbes, bacteria, etc.

Quite often, modern Ukrainian media advertise various personal hygiene products – to care for the teeth and mouth, skin and genital organs, for those things that surround us every day. However, the list of specially made hygiene products offered on the market is only instantaneously correlated with folk methods and means of hygiene and disinfection, including through the formation of Ukrainians for «pure» and «impure» over centuries. Popular methods of preventing diseases and personal hygiene were conditioned by views on the etiology of illness, combining not only rational but also irrational actions.

Despite the current list of works by researchers of different historical periods, none of them completely reveals the content of folk hygiene as a component of everyday life of Ukrainians, more so – the ritual-semantic markers of purity, which traditionally were much more important than the purity of the human body itself, personal and household things. That is why, in the proposed exploration, research attention is focused on the «borderline» views of Ukrainians on purity.

Key words: folk hygiene, purity, worldview, ideas, disinfection.

УДК 81'271

Микитенко Оксана

СОЦІОЛІНГВІСТИЧНІ АСПЕКТИ КУЛЬТУРНИХ-МОВНИХ КОНТАКТІВ У ПРАЦЯХ А.Є. СУПРУНА (ДО 90-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)

Сучасна славістика приділяє особливу увагу питанням варіативності як універсальної ознаки мови, що найповніше втілює як соціальну, так і територіальну приналежність особи. Дослідження мови і мовлення як соціолінгвістичного явища, у межах якого діалектні особливості простежуються також на рівні традиційної етнокультури, дозволяє ставити питання мовно-культурних контактів як у ситуації двомовності та

етнокультурного пограниччя, так і в умовах «острівного» варіанту – певного мовного та культурного ідіому. Ці питання, що є актуальними для сучасної славістики, були предметом всебічного аналізу в працях видатного білоруського славіста А.Є. Супруна.

Ключові слова: *А.Є. Супрун, славістика, соціолінгвістика, культурні-мовні контакти, двомовність, пограниччя.*

Для сучасного мовознавства характерним є посилення уваги до вивчення варіативності мови як універсальної якості [5, с.65]. Варіативність як здатність мови змінюватися, наявна в ній варіантність притаманні як писемній, так і усній мові та мовленню, зокрема й фольклорному, в чому виявляється різноманітність та різнотипність мовлення залежно від умов його вжитку, соціальної або територіальної приналежності мовця тощо. Попри те, що варіативність спостерігається також на рівні кодифікованої нормативної мови, більшою мірою вона характерна для діалектів [4, с. 92], які становлять найбільш відповідний ідіом для синхронного вивчення варіативності – в плані контактів з іншими ідіомами, а також оцінки мовцем своєї мови. При цьому аналіз діалектних елементів, наголошують діалектологи, необхідно доповнити пошуком «глибинних етнокультурних сигналів», що унаочнюють етнокультурні межі ареального вивчення [8, с.258]. Ці та інші ситуації соціолінгвістичного аналізу, які є предметом вивчення в сучасній славистиці, неодноразово привертали увагу і діставали детальне висвітлення в працях видатного білоруського лінгвіста Адама Євгеновича Супруна (1928-1999).

Народився А.Є. Супрун в Україні – у Полтаві, у родині вчителів. Батько його викладав математику, мати іноземну мову. У Полтаві пройшли дитячі й юнацькі роки, трагічні роки німецької окупації. З фронту не повернувся старший брат. Нелегким виявився і подальший шлях родини. Після війни Адам Євгенович разом із батьками живе в Киргизії. У м. Фрунзе (зараз Бешкек) він закінчив середню школу, вступив і у 1952 р. закінчив Киргизький університет, а у 1955 р. аспірантуру, захистивши у МДУ кандидатську дисертацію на тему *Слова с корнями числительных в современном русском литературном языке*. Докторську дисертацію науковець захищає у Ленінградському університеті

(1966), яку також було присвячено темі слов'янського числівника. Ще під час навчання зацікавившись проблемою «число і мова», в чому, мабуть, не в останню чергу поєдналися математичні та лінгвістичні уподобання родини, А.Є. Супрун ще не раз звертатиметься до цієї теми, пов'язаної з мисленням та мовою, з різноманітністю втілення універсальних рис культури. Результатом діяхронічного вивчення мови стали книги А.Є. Супруна *Старославянские числительные* (Фрунзе, 1961) та *Полабские числительные* (Фрунзе, 1962), а також багато інших праць, присвячених Слову, що виходили різними мовами (крім білоруської і російської – українською, англійською, болгарською, дунганською, киргизькою, німецькою, словенською, узбецькою, японською) і засвідчили ґрунтовні історико-порівняльні та системно-діяхронічні підходи науковця до вивчення найрізноманітніших аспектів слов'янських мов. Славістика та історичне мовознавство (поряд із порівняльною та історичною граматиною, старослов'янською мовою, а також українською та польською мовами) стають основними напрямками як наукової, так і викладацької діяльності Адама Супруна – спочатку в Киргизькому університеті, а з 1966 р. у Мінську, на кафедрі теоретичного і слов'янського мовознавства Білоруського державного університету, завідувачем якої довгий час був професор А.Є. Супрун. Його учні і послідовники на кафедрі продовжують сьогодні його працю, справедливо наголошуючи, що професор А. Супрун «проклав свій шлях у науці» та заснував «наукову школу» славистів [6, с.10].

Дослідження міжслов'янських та слов'яно-неслов'янських мовних контактів – лише одна з багатьох галузей мовознавства, яка цікавила вченого. Науковець не дарма вирізнявся, за словами А. А. Кожинової, «енциклопедичною широтою інтересів» [6, с. 5], знаходячи матеріал із різних мов для типологічних та генетичних вивчень, до яких прийшов достеменно вивчивши «основу основ» – праслов'янську мову [19]. Системні дослідження мови в працях А.Є Супруна враховують різноманітні аспекти – це етимологічний аналіз, відтак відношення слова до дійсності; його семантичні універсалії, наявні у різних мовах; семіотичне вивчення мови і лінгвістика тексту, також психолінгвістичні аспекти досліджень –

вивчення слова стосовно носія мови. Саме цю проблему, спрямовану на «максимальну ефективність мовної діяльності – повноту взаєморозуміння» [20, с. 58], можна вважати однією з основних як у діяльності вченого, так загалом у соціолінгвістиці.

Актуальність вивчення мовних контактів полягає в аналізі взаємовідношень між мовами за умови повної або часткової двомовності (індивідуальної та групової) та наслідків цієї взаємодії у системі мови. Розрізнення раніше недиференційованого поняття запозичення і проникнення лексики із однієї мови в іншу стосується різних типів контактування та відмінностей у сигматичному аспекті, за яким план змісту пов'язується з об'єктивною реальністю. Крім того, виходячи з психологічного та соціологічного аспектів, розробляється поняття міжмовної інтерференції як неусвідомленого включення елементів однієї мови до іншомовного тексту або як аналогічного усвідомленого перенесення [17, с.132].

За спостереженнями лінгвістів, модель мовної будови нагадує багатопшарову «луковицю», де зовнішній шар відповідає чинникам, що впливають на розвиток мови, – культура, мовні контакти, позамовна дійсність, мовна політика, суспільство тощо. Як відомо, опанування дитиною мови є одним із найголовніших проявів її соціалізації і можливе лише у певному мовному середовищі, при цьому дитина може опанувати будь-яку мову залежно від ситуації, в яку вона потрапляє. З власного досвіду А.Є. Супрун згадував: «Наприкінці 50-х рр. XX ст. до вишів у Середній Азії на відділення з узбецькою чи киргизькою мовою викладання приходили нерідко молоді люди, зовсім несхожі на узбеків чи киргизів, які розмовляли узбецькою чи киргизькою краще, ніж російською: воно їм зрозуміло, оскільки російську вони вивчили вже у школі, а рідною їхньою мовою була узбецька або киргизька. Жодного «акценту» в узбецькій чи у киргизькій мові у них не було, натомість у російській відчутний був місцевий «акцент», хоча у графі «національність» у декого стояло «росіянин» (дехто – за прийомними батьками – обирав національність – узбек або киргиз...)» [18, с.38].

Враховуючи величезну кількість мов – від 2500 до 5000 (точну цифру неможливо встановити, оскільки не є чіткими межі поняття

«мова», тобто розмежування мови та її варіанту – діалекту), питання функціонування мов, соціального статусу мовних спільнот тощо вирішується не завжди однозначно і вимагає детального аналізу. Так, у межах китайської мови, яка є однією з найпоширеніших у світі, лише 75% населення країни здатні розуміти національну мову, основу яку складають північні діалекти, тоді як носії місцевих говірок змушені вивчати її як іноземну. Серед європейських народів «значні труднощі» у розумінні «непідготовленими литовцями» викликає мова поморських жемайтів, а карпатських лемків не завжди зрозуміє мешканець Слобідської України [18, с. 40]. Нерідко носії різних мов нерідко краще розуміють одне одного, ніж носії діалектів.

З іншого боку, лише приблизно 225 мов мають писемну традицію, що становить менше десяти відсотків. Такою є, напр., сванська мова, якою спілкуються 35 тис. осіб у Сванетії (Грузія), яка не має писемної традиції, і роль літературної мови виконує грузинська. Водночас на сванській мові грузинською абеткою опубліковано поетичні та прозові тексти фольклорного характеру. Кількість носіїв певної мови може не перевищувати 300-500 осіб, проте такі лінгвістичні спільноти оцінюються саме як мови, а не діалекти.

Водночас, якщо лінгвістична спільність, що мала статус діалекту, здобуває літературно-писемну форму, можливі два принципово різні шляхи еволюції її статусу – стихійний або свідомий. Такий статус – на підставі попередньої писемної традиції та формування на народній основі нової літературної мови здобули у XIX ст. українська та білоруська мови, окремішність яких визначалася структурним розвитком та діалектним членуванням. Інакше складається доля літературно-писемної мови, якщо діалект, що лежить в її основі, продовжує зберігати статус діалекту, прикладом яких є, зокрема, регіональні німецькі та хорватські мови [18, с. 50].

Особливої уваги потребує доля «острівних» мов і діалектів, яка складається по-різному залежно від обставин, – зберігається, якщо мова є достатньо розвинутою та авторитетною, коли представники «острівної» лінгвістичної спільноти не втрачають чіткої національної (етнічної та лінгвістичної) самосвідомості, а

також, якщо існують постійні зв'язки між основним мовним масивом та «острівком» (радіо- та телепередачі, газети тощо). Інший шлях – поступова асиміляція населення «острівної» мови, коли внаслідок часто тривалої двомовності та поступового, спричиненого переважно соціальними чинниками, витіснення її з різних сфер вжитку, відбувається втрата мови, як це трапилося з мовою полабських слов'ян на південно-східних землях від Гамбурга, котрі у XVIII ст. були асимільовані німецьким населенням. Інший приклад – втрата своєї мови у середовищі т.зв. білоруських (литовських) татар, котрі опинилися в слов'янському та литовському середовищі. Слов'яномовні рукописні збірники мусульманського змісту – китаби литовських татар сьогодні є предметом порівняльного текстологічного аналізу [24].

Ще один шлях розвитку відірваних від основного мовного масиву діалектів – це формування нових (зокрема, літературно-письмових) мов. Наближена до деяких південно-західних українських говірок, мова українців-русинів у селах Крстур та Куцура на території Сербії є досить відмінною порівняно з літературною українською, хоча самі носії, користуючись нею у різних сферах, зокрема у шкільництві, справедливо вважають її регіональною по відношенню до української (з якою знайомі меншою мірою, хоча всі володіють сербською). З XVIII ст. регіональна мова переселенців – представників змішаних українсько-словацьких говірок в силу економічних та релігійних причин не припиняла свого розвитку, – спочатку носії користувалися нею у листуванні, на початку XX ст. з'явилася перша друкована книга русинською мовою, сьогодні вона представлена, паралельно з українською, в університеті м. Новий Сад.

У певних випадках з плином часу сформована на діалектній базі літературно-письмова мова здатна набувати ще більшої самостійності, прикладом чого був розвиток на базі середньо- і верхньонімецьких говірок мови ідиш, у якій, особливо починаючи з XVI ст. через відірваність її носіїв від німецької мови на теренах Польщі, України, Литви та Білорусі все більше проявлялися відмінні риси. На поч. XIX ст. виникає єврейська класична література мовою ідиш, що має статус самостійної. Такий самий

статус має і мова африкаанс, якою сьогодні користуються 3,5 млн. осіб, і яка виникла на базі змішаних нідерландських діалектів, носії яких оселилися на Півдні Африки у середині XVII ст. [18, с. 52].

Чинником, за яким визначається мовна приналежність, лінгвісти пропонують вважати самосвідомість носіїв мови, а саме усвідомлення, що різновид мови, якою вони користуються, становить окрему мову. Разом із тим носії не завжди свідомі відмінностей між діалектом та мовою, нерідко замість національного самоусвідомлення зважають на державну, територіальну чи релігійну приналежність. Так, у Польщі під час перепису населення 1921 р. частина селян-білорусів на питання стосовно національної належності давала відповідь *тутэйшыя*, їх за релігійною належністю до «польської віри» – як католиків, було віднесено до поляків. Подібним чином визначають свою мову носії слов'янського острівного діалекту Бобоштиці (обл. Корчі в Албанії), які називають її *kajnas* 'у нас' [9, с. 143], і в якій спостерігаються як елементи, що виникли під впливом інтерференції з албанською, так і певні інновації або елементи, спільні для південно-західних діалектів.

Чимало прикладів свідчать про те, що національна і мовна приналежність, попри те, що часто є тотожними, нерідко різняться, при цьому одна мова може використовуватися кількома народами, а питання приналежності до певного народу не вирішує однозначно питання мовної приналежності [18, с. 41-42]. Цю тезу яскраво демонструє приклад «горанів» – невеличкої закритої слов'янської етнічної спільноти, що сповідує іслам і знаходиться в адміністративних межах трьох країн – Албанії, Косового і Македонії. Ідентичність горанів визначається залежно від контактної зони трьох мовних осередків: болгаро-македонського (на півдні), сербського (на сході), албанського (на заході). Мультикультурне середовище, багатомовність, а також маргіналізація анклаву призвели до «унікального амбівалентного коду» самоідентичності горанів, котрий свідчить про їхню слов'янську належність, але й «агресивний вплив» на ідентичність середовища домінування [7, с. 21].

Носії діалектів можуть усвідомлювати відмінність та своєрідність свого діалекту (зокрема, таким є сучасний берлінський

діалект німецької мови). Були спроби створення писемності на місцевих діалектах, нерідко така література існувала на правах регіональної (у XIX ст. німецькими регіональними мовами були швабська, вестфальська, макленбурзька тощо). Як регіональна та діалект польської розглядається сьогодні кашубська літературна мова, що походить від давньої полабської, яку замінила свого часу німецька мова. Регіональний характер мають «чакавська» та «кайкавська» мовні традиції у хорватів. Регіональним варіантом хорватської мови є «кайкавський» діалект, на якому виходять окремі видання в Загребі.

Разом із цим нерідко конкретна ситуація змушує не визнавати і приховувати свою етнічну приналежність, що є непоодиноким явищем у сучасній Європі і зумовлено, переважно, економічними причинами. Виникає певний конфлікт ідентичностей – намагаючись уникнути асиміляції, члени меншини одночасно намагаються бути громадянами, інтегрованими у суспільство та сприйнятими з боку більшості громади. Престижна мова більшості визначає проблематику *заміни мови (language shift)*, що досліджується в межах соціолінгвістики та антропологічної лінгвістики [16].

У сучасній Австрії словенську мову та мову градищанських (Burgenland) хорватів офіційно визнано повноправними мовами. Градищанські хорвати – найчисельніша традиційна етнічна меншина в Австрії, яка намагається, зокрема організаційно, зберігати свою культурну ідентичність та мову [26, с. 47; 25]. Хорватський анклав в Австрії (Бургенланд, або Градище) традиційно приваблює дослідників, – як славістів, так і етнологів. Градищанські хорвати, які з XV ст. мешкають в іншомовному, іноетнічному та інокультурному середовищі, зберігають свою мовну, етнокультурну та фольклорну специфіку. Попри відносну територіальну близькість до Хорватії та тісні контакти з нею, мешканці Градища відстоюють свій особливий мовно-етнічний статус. Проблема збереження «своєї» мови є безпосередньо пов'язаною з проблемою збереження народної традиції та фольклору. Учасники експедицій зазначають, що співбесідники легко й невимушено переходять на свою мову – діалект мікрмови, коли розмовляють на теми, що стосуються народної традиції

(народний календар, родинна обрядовість, міфологічні вірування тощо). Уживаючись упродовж століть у нове для себе угорсько-німецьке середовище, хорвати змогли зберегти свою – найзахіднішої частини південнослов'янської традиції – культуру, котра часто виявляється продовженням спільної словенсько-хорватської, водночас демонструє риси, характерні для Карпатського регіону [13, с. 222]. На протилежному – південно-західному кордоні Славії висновки діалектологів стосовно мовної своєрідності східного та західного болгарського ареалу знаходять підтвердження в етнологічних дослідженнях, які доводять, що мовний кордон є по суті контактною зоною – «широким поясом», який об'єднує мовні явища та явища матеріальної та духовної культури [8, с. 254].

У сучасній лінгвістиці, коли йдеться про «соціологію дво/багатомовності», завжди підкреслюється широта і складність проблеми. У двомовності, наголошував А.Є Супрун, складно переплелися як психологічні, так і соціальні чинники мовної діяльності, пов'язані з численністю мов у світі, мовою як людською здатністю та загальною потребою людей у спілкуванні [20, с. 204]. Відтак саме за такими аспектами, що спричиняють двомовність, її типи (сполучений або автономний), функціонування необхідно вести аналіз, виходячи з «імперативу поваги до будь-якої мови та діалекту», не забуваючи про те, що «будь-яка мова, навіть якщо нею користуються лише кілька сотень людей, по-своєму відображає величезний та багатоманітний світ, у якому живе людство» [20, с. 182].

У працях академіка Л.В. Щерби – одного з перших дослідників явищ мовних контактів і двомовності на базі серболужицької мови, які він проводив серед мешканців м. Бад Мускау (Мужаков) («Востоchnолужицкое наречие», Пг., 1915), ставилося питання, як виникла та що спричинило двомовність, чи здатен та в якій мірі її носій впоратися з перекладом з однієї мови на іншу. Висновки спостережень вченого над двомовними серболужичанами полягали в тому, що малоїмовірно, аби носії однаково знали дві мови: вони знають лише одну мову, але «ця мова має два способи вираження, відтак використовують вони або один, або інший» [22, с.68].

О.О. Потебня, праці якого, зокрема одна з перших – «Мысль и язык» (С.-Пб., 1862), належать до джерел вітчизняної психолінгвістики, як відомо, негативно ставився до явища двомовності, вважаючи мову системою зображення та свідомості. Людина, яка розмовляє двома мовами, коли переходить із однієї мови на іншу, вважав О.О. Потебня, змушена змінювати характер та спрямування своєї думки, проте сам вільно володів двома «рідними мовами» – українською та російською, і в його працях зустрічаються використання українських слів та їх граматичних форм [14, с.138].

Попри чималу традицію вивчення двомовності, одностайного погляду на проблему немає і в сучасному мовознавстві. Зокрема, пропонується розмежувати явища білінгвізму (володіння двома генетично різними формами мовного спілкування) та дігლოსії (володіння двома однорідними формами) [11, с. 213]; визначаються загальні положення полілінгвізму та наголошується на необхідності розрізняти «етнічний» та «неітнічний» його типи [Вовк 2000]; враховуються двомовні моделі, котрі історично склалися – т.зв. двомовність «включена» (Прекмур'ї) або «роздільна» Воєводина [12, с. 152]; підкреслюється необхідність враховувати екстралінгвістичні явища, прояви двомовності не лише в мові, але й мовленні тощо.

Разом із тим зустрічаються форми, що поєднують явища білінгвізму та дігლოსії, зокрема в умовах мовного «острову», прикладом чого є сибірські польські говірки, – зокрема, польське с. Вершина, віддалене 130 км від Іркутська, або с. Малинівка під Томськом, засновані добровільними поселенцями з Малої Польщі на поч. ХХ ст. Білінгвізм членів спільноти від початку переселення був пов'язаний з діглосією, проте сфери використання обох мов декілька разів змінювалися під впливом соціальних, економічних, політичних, культурних тощо чинників. Мова перших поселенців лише в старшій віковій групі залишалася основним засобом комунікації, водночас для більшої частини спільноти характерним було витіснення її з усіх сфер вжитку російською [23, с.108]. Функціонування упродовж століття в іншомовному оточенні (в контакті з російським ідіомом у його діалектній та літературній

формах) спричинило різний ступінь адаптації російських мовних елементів у польських діалектах [2, с. 119].

Прикладом «лінгвоареального дрейфу» є діалект чеських переселенців на Північному Кавказі, що тільки нещодавно став предметом уваги дослідників [15, с. 158] і на всіх рівнях демонструє сліди тривалої взаємодії з південноросійським мовним середовищем, у минулому із *балачкою* – змішаним українсько-російським ідіомом.

Досліджуючи наративну традицію українців, що мешкають на території Хорватії, зокрема у с. Каніжа біля Славонського Броду, сучасні дослідження фіксують різні типи поєднання двомовності. Проживає у с. Каніжа близько 350 українців – нащадків переселенців із Східної Галичини, що до Хорватії потрапили двома хвилями: на початку ХХ ст. та в середині 50-х рр. внаслідок переселення з Боснії в пошуках кращої землі. Саме в цій групі переселенців переважало спілкування українською мовою, тоді як у попередній нею розмовляли тільки літні люди, а казки, які вони чули від батьків рідною мовою або знали з книжок, переповідали по-хорватськи. В репертуарі окремих оповідачів паралельно побутували як українські, так і хорватські тексти, окремі елементи переходили з однієї традиції до іншої, інколи могли зберігатися лише окремі формули українською мовою, або навпаки – почуту хорватську або сербську казку переповідали по-українськи. Коли йдеться про взаємозв'язки в оповідному репертуарі, зокрема хорватів і українців, дослідники наголошують, що вони не ставлять собі за мету довести, хто і від кого перейняв традицію, вважаючи це непотрібним і бездоказовим, проте намагаються показати живий процес фольклорної нарації як свідчення збереження переселенцями своєї мови і звичаїв, а відтак і зв'язків із прабатьківщиною, в умовах намагань якнайкраще увійти у середовище, в якому живуть, в якому їх дім, діти та онуки [10, с. 154].

Явище двомовності зустрічаємо також у середовищі тих, хто професійно володіє словом – серед письменників як минулого, так і сьогодення. В одному з своїх виступів під промовистою назвою «Мовний космос» Чингіз Айтматов, для якого художнє слово – киргизькою та російською мовами – було, наче «дві руки, права і

ліва), «все залежить тільки від таланта письменника, від суспільних умов, які його оточують», підкреслював, що «білінгвізм поєднує різні мови і різні світосприйняття, а це, як будь-яке явище у науці або культурі, створює новий рівень свідомості, породжує додатковий рух, поза яким немає мистецтва» [1, с. 151].

А. Є. Супрун продовжує цей ряд і наводить імена Янки Купали та Якуба Коласа, які добре знали російську і польську літературу, але писали рідною білоруською мовою, а також «великого українського кобзаря» Тараса Шевченка, із сучасників – відомого серболужицького поета Юрія Брезана, котрий свої перші вірші й оповідання писав верхньолужицькою, а романи пізніше німецькою мовою, або Василя Бикова, який на своїх творчих вечорах «надзвичайно легко відповідає тією мовою, якою йому задають питання – чи то білоруською, чи російською...» [20, с. 188].

Поняттю «рідної мови», яке варто розглядати комплексно, протипоставлене поняття «другої мови». Зрозуміло, що обидві мови здатні виконувати інтегруючі функції, проте саме «рідна мова» оцінюється як та, котрою особа володіє з дитинства, яку відчуває як рідну і яку здатна широко використовувати у всіх сферах. Одним із критеріїв «рідної мови» (далеко не абсолютним) лінгвісти пропонують вважати мову, на якій особа рахує «про себе» – прояв поєднання розумового та мовного процесів [18, с. 56].

Навряд чи можна заперечити, що володіння двома (і більше) мовами дозволяє порівнювати як мови, так і відповідно, картини світу, які вони передають. Відомо, що навіть близькоспоріднені слов'янські мови не мають стовідсоткових лексичних еквівалентів. Напр., у болгарській та російській мовах до десяти відсотків таких слів; болгарське дієслово *запролетява се* у східнослов'янських мовах можна передати тільки за допомогою кількох слів (*з'являються ознаки весни*); укр. *снити* та білор. *сніць* російською можна передати тільки як *видеть сны*; російських лексичних еквівалентів не мають українські й білоруські лексеми *залізниця* укр. *Лчыгунка* біл. тощо.

Опанувати першу мову особі вдається стихійно, при цьому визначальну роль має мовне середовище. Воно також є необхідне для усвідомленого або стихійного оволодіння другою мовою. Дуже цікавим є явище забуття рідної мови, як це нерідко трапляється в

емігрантському середовищі, коли одна з мов виявляється «непотрібною», що також призводить до певних нормативних «зсувів» під впливом мовного оточення. Приклад неологізму «замерзаец» (*змерзляк*) подає Арк. Аверченко. Порушення стилістичної норми спостерігається у кальці з сербської «падає дощ» (замість *йде дощ*) тощо.

На відміну від автономної двомовності, коли носії мови завжди чітко розрізняють мовні системи й свідомо переключаються з однієї на іншу, для спільнот, де відсутнє різке розмежування щодо використання однієї чи іншої мови, характерна т.зв. сполучувана двомовність, коли носії поєднують у своєму мовленні механізми обох мов. Відповідно фонетична приналежність мовлення може бути однією, а граматична або лексична – іншою. Якщо при автономній двомовності внаслідок розподілу функцій мовного вжитку можливим є витиснення однієї мови іншою, то результатом поширення сполучуваної двомовності може бути виникнення змішаних говірок та мов [20, с. 199]. Крім основних типів двомовності спостерігаються випадки, що поєднують ці риси як на індивідуальному, так і груповому рівнях.

У передмові до однієї з своїх праць А.Є. Супрун якимось зауважив, що для нього важливо було доступно викласти актуальні, але такі, котрі ще не стали традиційними, інколи й спірні та не позбавлені суб'єктивності, погляди на деякі важливі проблеми загальної лінгвістики [17, с. 3]. Наводячи слова французького поета Шарля Пегі, що наука потребує «постійного неспокою», А.Є. Супрун і сам завжди залишався у вирі наукового пошуку, запалюючи своєю енергією, творчим досвідом, енциклопедичними знаннями вченого й увагою педагога нові покоління славістів. Ми намагалися показати – його думки і сьогодні на вістрі наукових проблем.

Джерела та література

1. Айтматов Ч. В соавторстве с землею и водою...– Фрунзе: Кыргызстан, 1978.
2. Ананьева Н.Е. Типология польских говоров Сибири и результаты их контактов с русским идиомом // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў.

- У 2 т. Т.1. Мовознаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С.118-119.
3. Вовк О.Б. Про полілінгвізм в Україні // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур пам'яті академіка Леоніда Булаховського. – К., 2000. – С.221-223.
 4. Георгиева С.И. Вариантность как черта диалектной системы болгарских переселенческих говоров // Діалекти в синхронії та діахронії: загальнослов'янський контекст. – К., 2014. – С. 92-96.
 5. Калнынь Л.Э. К проблеме изучения вариативности в диалекте. Фонетический уровень (На материале говора, включеного в сетку ОЛА) // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. – М., 1988.
 6. Кожина А.А. Предисловие // Супрун А.Е. Исследования по лингвистике текста: Сб. ст. – Минск: БГУ, 2001. – С.5-10.
 7. Колева К. Идентификация и самоидентификация на Гораните // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў. У 2 т. Т.1. Мовознаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С. 21.
 8. Колесник В.А. Диагностирующие черты южных болгарских говоров (к вопросу о диалектных и этнокультурных границах) // Діалекти в синхронії та діахронії: загальнослов'янський контекст. – К., 2014. – С. 254-258.
 9. Макарец М.М. Инновации в глагольной системе славянского говора Бобоштицы (обл. Корчи, Албания) // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў. У 2 т. Т.1. Мовознаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С. 143-144.
 10. Маркс Л. Оповідання давнини (казки і перекази українців з Хорватії: Канижа) // Фольклор українців поза межами України. – К.:ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України, 1992. – С.145-155.
 11. Михайлов М.М. Об изучении проблемы двуязычия // Язык и общество. – М.: Наука, 1968. – С.212-214.
 12. Пилипенко Г.П. Двуязычное образование в полиэтничных славянских регионах (Воеводина и Прекмурье): социолингвистический аспект // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў. У 2 т. Т.1. Мовознаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С.152.

13. Плотникова А.А. Хорватский анклав в Австрии: специфические черты языковой и культурной традиции // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике- проблемы и перспективы: Сборник статей. – М.: ГРЦРФ, 2015. – С.222-242.
14. Саакян О. А.А. Потебня о явлении билингвизма и взаимовлиянии близкородственных языков // Львівська потебніана: матеріали наукових читань. – Львів: Світ, 1997. – С.134-138.
15. Скорвид С.С. Говор потомков чешских переселенцев на Северном Кавказе как пример лингвоареального дрейфа // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў. У 2 т. Т.1. Мовазнаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С. 158-159.
16. Скривене маџине на Балкану. – Београд: Балканолошки институт САНУ, 2004.
17. Супрун А.Е. Лекции по языковедению. – Минск: Изд-во БГУ, 1978.
18. Супрун А.Е. Лекции по лингвистике. – Минск: Изд-во БГУ, 1980.
19. Супрун А.Е. Праславянский язык. – Минск: Университетское, 1993.
20. Супрун А.Е. Лекции по теории речевой деятельности. Пособие для студентов фил. фак-тов вузов. – Минск: Бел. Фонд Сороса, 1996.
21. Супрун А.Е. Исследования по лингвистике текста: Сб. ст. – Минск: БГУ, 2001.
22. Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. – Л.: Наука, 1974.
23. Głuszkowski M. Билингвизм с диглоссией в условиях языкового острова. Польская деревня *Вершина* в Сибири // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў. У 2 т. Т.1. Мовазнаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С. 108-109.
24. Miskiniene G. О текстологии рукописных китабов литовских татар: легенда «Мирадж» // ХУ Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20-27 жніўня 2013 г.): Тэзісы дакладаў. У 2 т. Т.1. Мовазнаўства. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С. 95-96.
25. Neweklowsky G. und Gaál K. Totenklage und Erzählkultur in Stinatz im Südlichen Burgenland: kroatisch und deutsch // Wiener Slawistischer Almanach / Sonderband 19. – Wien, 1987.

26. Wright F.E. Traditional Ethnic Minorities in Austria // IOV 14th European International Scientific Conference of Folk Culture “Between Folk Culture and Global Culture in Contemporary Europe”. In Honor of Alexander Viegl, Founder of IOV, on the 10th Anniversary of His Death. 23-26 November 2017, Andorf (Austria). – P. 47-48.

Mykytenko Oksana

**SOCIOLINGUISTIC ASPECTS OF CULTURAL AND
LANGUAGE CONTACTS IN
A.E. SUPRUN'S WORKS (COMMEMORATING THE 90th
ANNIVERSARY OF BIRTH)**

The modern Slavic studies research gives special consideration to the problems of variation as the universal language feature that vividly depicts the person's social and territory affiliation. The language and speech analysis as the sociolinguistic phenomenon, in the frame of which the dialectological peculiarities can be investigated also on the level of the ethnic culture, allows to put the question of cultural and language contacts both in the situation of bilingualism and ethno-cultural frontier, as well as in the “island” variant condition as the concrete language and cultural idiom. These actual in the modern Slav studies research problems have been comprehensively analysed in the works of well-known Belorussian scientist A.E. Suprun.

Key words: *A.E. Suprun, Slavic studies research, sociolinguistic, cultural and language contacts, bilingualism, frontier.*

УДК 39:728.6-047.37(477.86)

**Михальчук Леся,
Коновалов Роман**

**ОСОБЛИВОСТІ ЖИТЛОВОГО БУДІВНИЦТВА
НАСЕЛЕННЯ ОПІЛЛЯ
(НА МАТЕРІАЛАХ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)**

У статті подано огляд польових матеріалів стосовно сільського житла Опілля. Виявлено призначення народного житла,

техніку будівництва, тип планування. Показано трансформаційні процеси у будівництві планування оселі.

Ключові слова: *Опілля, народне житло, хата, глина, солома, стіни, стеля.*

Народне будівництво, зокрема житлове, що тісно пов'язане з формою сім'ї та побуту є одним з найбільш показових елементів матеріальної культури. Стародавні житла є пам'ятками історії та культури, що характеризують минуле нашого краю, місцеві будівельні традиції, їх самотність. За зразками будівель можна простежити етапи розвитку народного будівництва, його зв'язки з традиціями культур інших народів. Для археологів вони є цінним матеріалом за допомогою якого встановлюються аналогі викопних знахідок [2,с.15].

Розгляд даної теми важливий, так як до сьогодні збереглися взірці народного житла ХІХ – середини ХХ ст. і перебувають на межі зникнення. Незначний залишок малодослідженої народної архітектури опільських сіл притягує до вивчення їх історії та житлового будівництва. Тому дослідження цієї теми є важливим завданням науковців.

На даний час немає комплексної узагальнюючої праці про етнорегіон Опілля. Опілля в цілому і територія Галицького і Рогатинського Опілля, зокрема, є найменш вивченою і найбільш суперечливою у порівнянні з такими етнорайонами Прикарпаття, як Покуття, Гуцульщина, Бойківщина.

Одними з перших етнографічні розвідки Опілля здійснили Євген Желехівський (цей відомий етнограф ХІХ ст. публікував свої етнографічні нариси під двома псевдонімами – Івана Соколика та Опілянина) та Яків Головацький, який називав Опілля – «превосходной хлебопашной землей, де мешкають «ополяни» або «ополюхи» [1, с.4].

Ґрунтовний аналіз традиційного сільського житла на Опіллі другої половини ХІХ – початку ХХ ст. здійснив Р. Рядович, який обстежив близько 150 населених пунктів вказаної території [9, с.58]. Автор подав короткий історіографічний огляд проблеми. Наголосивши на тому, що при детальному вивченні окремих явищ культури Опілля часто простежується тенденція до змішування з

фізико-географічним, адміністративним чи історико-географічним, науковець констатував: «питання етнографічної приналежності населення цієї території, на сьогодні залишається до кінця не з'ясованим» [9, с.80].

Слід згадати фундаментальне видання «Прикарпаття: спадщина віків» підготовлене колективом дослідників Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Розділ присвячений етнографічній мозаїці Прикарпаття, в тому числі і Опілля (на території Івано-Франківської області займає північну частину Галицького і увесь Рогатинський райони), написав етнолог М. Паньків. Автор визначає, що культурою і побутом опіляни близькі до мешканців Покуття і Поділля [8, с. 471].

І. Кирчів зазначає, що в південно-західній частині етнографічне Опілля переходить у наддністрянське Прикарпаття, а на заході – у перемисько-яворівське Надсяння, які за характером народної культури є своєрідними етнографічними підрайонами [3, с.65].

Метою даної статті є дослідження основних особливостей народного житла XIX – XX ст. певної території Опілля на основі узагальнення джерел та польових матеріалів.

Етнографічні особливості населення Опілля мають глибокі і самобутні традиції, дослідження яких є завданням наукових співробітників Національного заповідника «Давній Галич».

Дане дослідження охоплює територію Галицького та Рогатинського районів Івано-Франківщини, що є складовою етнографічного району Опілля.

Джерельну базу становлять в основному експедиційні матеріали, зібрані на території, які в свою чергу висвітлюють особливості будівництва житла опілян.

Традиційне сільське будівництво відзначається значною поліваріантністю, як у плануванні житла, застосуванні різноманітних будівельних матеріалів, технік так і в специфіці господарського комплексу, формуванні, двору, поселень.

Максимально враховуючи природні умови, найдавніше населення території Опілля створювало свої оселі біля водоймищ на захищених від вітрів ділянок, раціонально використовуючи

ландшафтні особливості. Найдоцільнішими вважалися житла, захищені самою природою: як заглиблені в землю (печери та напівпечери, а пізніше землянки та напівземлянки), так і піднесені над землею споруди на дерев'яних платформах [7, с. 48].

Майже до середини XIX ст. архаїчні типи житла співіснували з наземними. Найстаріші населення виникали в долинах річок, біля озер. Необхідною умовою для заснування сіл була наявність землі для обробітку, пасовищ, води. Враховувалась також можливість для самооборони [7, с.48].

Еволюція форм сільських поселень проходила за такими напрямками: трансформація однопланових поселень у комбінуванні з появою вуличних елементів, забудова проїздів та частково польових доріг, скупчення забудови сіл. Поселення поступово втрачають локальні особливості. На зміну традиційним формам приходять вуличне та квартально-вуличне планування. Це характерно як для розвитку сіл, відомих ще за часів середньовіччя, так і для новітніх.

Село складалось з селянських садиб, планування якої було тісно пов'язані з виробничою діяльністю селянина та його побутом. Саме заняття селян – землеробство, тваринництво – накладає відбиток на характер і кількість споруд, на їх взаємозв'язок. З давніх часів обов'язковою приналежністю селянської садиби було житло.

Розвиток народного житла Галичини за етнографічними матеріалами прослідковується з давніх часів. Відомо, що воно було збудовано просто, з похилим або двосхилим дахом, однокамерне, зведене на невеликій глибині, опалювалось «по-чорному», тобто дим з печі виходив прямо в помешкання. У землянці були так звані «волокові» вікна – невеличкі отвори із засувною дощечкою, яка при потребі відкривалась, подаючи у кімнату світло і повітря [4, с.26].

Найдавніші однокамерні житла датуються другою половиною I тисячоліття і залишаються найбільш масовими до XII ст. З X століття розвиваються багатоканерні типи житла. В XI-XIII ст. напівземлянки поступово змінюються наземними житлами зрубної або стовпової конструкції. За плануваннями переважають

однокамерні житла, хоча зустрічаються і дво – та трикамерні. Останні, мабуть є залишками боярських дворів [7, с. 53].

У XIV ст. формуються локальні особливості народної архітектури, тісно пов'язані з місцевими природно-географічними умовами, що проявилось в типах, конструктивних способах спорудження та влаштування народного житла. З XV до початку XX ст. хата суттєвих змін практично не зазнавала.

Основним типом традиційного житла на Опіллі є хата. Це затишна найчастіше білена зовні і всередині будівля під солом'яним покриттям.

Вона майже однакова в основних формах і плані в усіх селах району. Її фасад завжди має видовжені стіни і високий дах. Хата ніби тяжіє до горизонталі, стіни підсилюються великим виносом даху, який прихищає її верхню частину [7, с.54].

Відчувається потяг народних майстрів до симетрії, до певних ритмів і пропорцій. Це помітно з розташування вікон, головного входу. Усі частини скомпоновані з відчуттям гармонії, а окремі форми її не порушують. Народні будівничі завжди «вписували» дім в природне оточення, тому і він і все господарство, навіть ціле поселення, створювали єдиний ансамбль. Важко уявити собі хату без призьби, яка ніби прив'язувала її до землі. Знадвору, навкруги усієї оселі робили низенькі огорожі з лози чи дощок, а утворений проміжок заповнювали землею. Так утворювалась призьба, яка взимку оберігала від охолодження нижню частину помешкання, а влітку служила для сушіння фруктів [4 с. 27].

Характерною рисою народного житла була простота плану хати. За зовнішнім окресленням він має переважно форму витягнутого прямокутника. Опільське житло відрізняється від хат на інших територіях трьома параметрами: орієнтацією, конструкцією стін, заглибленістю. Житла орієнтують і стінами, і кутами за сторонами світу. Долівка на 10-15 см. заглиблена в ґрунт. Конструкція стін каркасна, завжди на підвалинах, весь каркас з протесаних дубових брусів.

Однією з основних ознак, яка покладена в основу класифікації типів житла, є планування, що пройшло багатівіковий шлях розвитку.

У XIV ст. появляються житла двокамерного типу (сіни + хата), а в пізньому середньовіччі – трикамерні (хата + сіни + хата). Проте тільки в XIX ст. починають переважати трикамерні житла.

На Опіллі було два варіанти планування трикамерного житла. Перший варіант створювали внаслідок відокремлення частини сіней і виділення комори в поздовжньому напрямку, другий варіант – за рахунок відокремлення частини сіней у поперечному напрямку (с. Підкамінь, Чернів, Чагрів, Журів Рогатинського району). Таке планування було поширене у XVIII – XIX ст.

У ремісників іноді спостерігається переділ хати навпіл, де утворена маленька хатина використовувалась як майстерня. Таке спостерігалось у селах Галицького району Темирівцях, Блюдниках, Пукасівцях [4, с.31].

Заможність господаря виявлялась насамперед у характері експлуатації житлових камер. Тільки заможний господар будуючи хату на дві половини лише для своєї сім'ї, мав змогу одну з них виділити як парадну, святкову. Бідняки ж, коли в одному селянському дворі тиснулося декілька сімей, обидві хати використовували, звичайно, як житлове приміщення.

Традиційне трикамерне планування на початку XX ст. зазнає перетворень: в сінях виділяється комірчина, яка стає кухнею, а вздовж тильної північної стіни в хаті відокремлюється ванькир (для цього встановлюють перегородку, що відділяє простір від печі до причілкової стіни (с. Крилос, Комарів, Блюдники Галицького району). При достатніх розмірах ванькира, що був тепліший за хату, тут клали ліжко, перетворюючи це приміщення в спальню; хата ж ставала чистою, в ній проводили вільний час, дівчата займалися рукоділлям.

Ускладнення планування в сінях виділенням пекарні (с. Підкамінь, Підгороддя Рогатинського району) значною мірою було зумовлене бажанням мати чисте приміщення в житловій частині кімнати, а зміна в конструкції печі забезпечувала таку можливість [4, с.35].

Традиційним опільським хатам 20 – 30 рр. XX ст. надавали своєрідності ганки, які будувались перед входом до хати.

Зрубні будівлі споруджувались рідко. Переважно їх будували багаті селяни в місцях, де були лісові масиви [7, с.57].

Характерною ознакою будівництва кінця XIX – поч. XX ст., не тільки на Опіллі, але й на значній території України є відсутність фундаменту. Стіни ставили на дерев'яні підвалини або на землю. Використання фундаменту стало масовим лише в 60-х роках XX ст.

В опільських селах на правобережжі Дністра (с. Залуква, Крилос, Темерівці, Пукасівці, Острів, Блюдники Галицького району) будували найчастіше хати каркасно-дильованої конструкції. Підвалини і стовпи були дубові. На початку XX ст. поширились традиції тинькування (оббивання ліскою) стін житлових приміщень і обробка їх глиною, а також «дранкування», коли на всю поверхню стін набивали через 10-15 см навскісні лати (били дранку), на яку накидали змішану з дрібною соломною глину. Згодом глину вирівнювали сумішшю, змішаною пшеничною або ячмінною половиною, і білили [4, с.45].

На лівобережжі Дністра (села Кінашів, Курів, Лани, Кукільники та ін. Галицького району а також Рогатинського району) переважали каркасно-глиновальковані хати. Клади дубові підвалини, дерев'яні стовпи, між стовпами городили вальками. Вальки – це будівельний матеріал, до складу якого входять два основні компоненти: солома і в'язкий вологостійкий суглинок, що після висихання набуває міцності цементу. Крутили вальки жінки, а вкладали у стіни, починаючи з покуття, чоловіки. У перші три вальки ховали по монеті, щоб у хаті велись гроші [4, с. 47].

Висота стіни в середньому дорівнювала 2,3 м. Двері, віконні рами, одвірки в середньому дорівнювали 1,6 м висоти при ширині 1 м. Вони були з двох-трьох дощок, в основному гладкі, подекуди різьблені. Вікна в основному чотири – шести – шибкові при ширині шибки 35-40 см. Глиняну долівку робили з насипної землі, вирівнювали вбивали дерев'яною довбнею, потім мастили рідкою глиною, до якої додавали полу, кінський послід. Долівка з такою домішкою ніколи не тріскала.

Одним з найпоширеніших варіантів конструкції стелі була стеля на одному поздовжньому сволоку (трамі), поверх якого укладали колоте дерево або дошки. На дошки посипали шар глини, який утрамбовували та розрівнювали. Іноді стелі були на трьох сволоках (с. Крилос, Комарів, Медина Галицький район). На

сволоку часто вирізьблювали хрест, дату будівництва, а в Рогатинському районі (с. Чернів, Колоколин) інколи підписували, хто будував хату. Горище використовувалося в господарських цілях, для збереження зерна. На сволок вибирали монолітне дерево, яке зачищали з чотирьох боків, надаючи йому квадратної або прямокутної форми. Щоб дерево не псувалось, сволок змащували олією.

Своєрідність зовнішнього вигляду опільського житла значною мірою обумовлювалась формою та характером покриття даху. В XIX – на початку XX ст. в опільському житлі переважав дах на кроквах. Своїми кінцями крокви спиралися на поздовжні платви. Щоб прилягання було щільнішим, на кінцях кроков робилась зарубка. Кожна пара кроков з'єднувалась зарубуванням, способом «у півдерева», або збивалась дерев'яними кілками чи металевими цвяхами.

Кутові крокви спиралися на стіни у місці перехрещення поздовжньої платви з поперечною або ж на випуск поздовжньої. Своїми вершинами вони з'єднувались з попередньою парою кроков, утворюючи своєрідну піраміду (відстань між кроквами – 145 см).

Поверх кроков набивали поздовжніми паралельними рядами довгі тонкі жердини – «лати (відстань між латами – 40 см). До лати закріплювався певний вид покриття – солома, очерет [4, с. 65].

На Опіллі, як і на всій території України, у кінці XIX – на початку XX ст. дах сільського житла і господарських будівель двору покривали соломою (житніми солом'яними сніпками). Опільські хати мали здебільшого чотирисхилі солом'яні дахи, у яких переважало гладке пошиття сніпками – «плескачками» в поєднанні з уступами («сходинками») на рогах. У деяких селах Рогатинського району (Юнашків, Під камінь, Кліщів на, Підгороддя), крім соломи, використовували для покриття очерет. Сніпки з очерету називалися «тростинами». Для покриття вибирали очерет з тонким стеблом [7, с. 61].

У приміських селах дахи зрідка покривали гонтом. На початку XX ст. використовували червону черепицю («дахівку») і навіть бляху.

З вищесказаного можна зазначити, що на досліджуваній території для народного житла правобережжя Дністра характерна каркасно-дильована конструкція стін, лівобережжя – каркасно-валькована. Незважаючи на регіональні особливості народне житло населення Опілля має чимало спільних рис з іншими регіонами України. Ця спільність прослідковується в зовнішньому вигляді, функціональному використанні приміщень, конструктивних прийомок.

Джерела та література

1. Годованська О. Народне городництво і садівництво Опілля в ХХ столітті /О. Годованська // Автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.05/ Інститут народознавства НАН України. – Львів, 2006. – 20 с.
2. Данилюк А. Давнє народне житло в Швацькому національному парку / А. Данилюк // Народна творчість та етнографія. – 1994. – № 3. – С. 12-16.
3. Етнографія України / С Марчука Ю. Гошко, Р. Кирчіва. Навч. посібн. —Л.: Світ, 1994. – 520 с.
4. Звіт етнографічного загону комплексної науково-дослідної експедиції Національного заповідника «Давній Галич». Протягом 2000 – 2006 років. – Галич, 2004. – 105 с.
5. Косміна Т. Сільське житло Поділля. Кінець ХІХ – ХХ с. / Т. Косміна . Поділля: історико-етнографічне дослідження. – К., 1980. – 189 с.
6. Михальчук Л. Етнографія Опілля в експедиції Музею народної архітектури і побуту Прикарпаття / Л. Михальчук // Матеріали конференції «Опілля як етнографічна цілісність». – Бережани, 2006 – С. 104-112.
7. Михальчук Л. Народна архітектура Опілля / Л. Михальчук // Моногр. Опілля. – Галич, 2010 – С. 43-81.
8. Прикарпаття: спадщина віків / Гол. Редактор М. Кугутяк. – Львів, 2006. – 568 с.
9. Радович Р. Традиційне сільське житло другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / Р. Радович // Записки НТШ. Т. ССХХХ. – Львів, 1995. – С. 79-106.
10. Січинський В. Українське дерев'яне будівництво і різьба. /В. Січинський \\ Нова хата – Львів. – 1932. – Ч.2. – С.-12.

FEATURES OF RESIDENTIAL HOUSING OPILLIA (FROM FIELD RESEARCH)

The article gives an overview of field materials on the rural areas of Opilia. The purpose of the people's dwelling, construction technique, type of planning was revealed. Transformation processes in the construction of public housing are shown.

Key words: *Opillia, folk dwelling, hut, clay, straw, walls, ceiling.*

Мовна Уляна

УДК 392:665.18](=161.2)(478)

ВОСКОВА СВІЧКА В РОДИННО-ОБРЯДОВОМУ ЖИТТІ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ: ЗНАКОВА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕКСПЕДИЦІЇ 2007 Р.)

У статті вперше досліджується знакова функціональність воскової свічки в родинно-обрядовому житті українців Молдови. Розглядається ритуальне призначення свічки в контексті весільної (вінчання й посад) та похоронної (агонія й настання смерті, перебування померлого вдома, прощання з ним та нічні чування, похоронна церемонія, церковне відспівування, погреб, післяпохоронний “обід”, індивідуальні поминання) обрядовості. У контексті поховальної обрядовості наголошується на інтенсивному ритуальному навантаженні воскової свічки, яка фігурує у трьох іпостасях (свічечок-аналогів “провідничок”, спіральної свічки – “сточка” та свічок у складі “пунтій”).

Ключові слова: *воскова свічка, ритуал, весілля, похорон, українці, Молдова.*

Серед ритуальних предметів, що упродовж тривалої історичної традиції використання набули різноманітного обрядового, магічного, захисного, лікувального призначення, чи не найперше місце за займаним статусом посідає воскова свічка. Вогонь воскової свічки

як один із першоелементів світобудови був первісним знаком життєдайної та цілющої енергії Сонця й сонячного проміння, символом життєвої снаги, родючості, очищення. Як уособлення небесного вогню, світила-Сонця, тепла та світла свічка відіграла значну роль в обрядовому житті українського селянства, будучи повсюдно затребуваним ритуальним предметом, неодмінним атрибутом низки сімейних, календарних та okazіональних обрядів, релігійних практик, жертвоприношень, повсякденних та сакральних магічних дій, тобто незмінно супроводжувала усі його етапні життєві події, що осмислювались та актуалізувались лише в рамках ритуалу. У фокусі нашої уваги в цій статті перебуває знакова функціональність воскової свічки в контексті традиційної весільної та похоронно-поминальної обрядовості (як більш “публічної” на відміну від родильної й краще збереженої) мешканців українсько-молдовського культурного пограниччя, що і нині демонструє риси значної законсервованості багатьох архаїчних елементів. Стаття базується на польових матеріалах, зібраних автором 2007 р. під час комплексної історико-етнографічної експедиції Інституту народознавства НАН України до українських сіл Північної Молдови (Дрокіївський, Глодянський, Синжерійський, Флорештський райони) [1], які вперше вводяться до наукового обігу.

Воскова свічка як атрибут народного весільного обряду українців, що увійшов у церковний канонічний чин вінчання, відома принаймні з XVI ст. [18, с. 148]. Не складав винятку й шлюбний обряд українців Молдови, у якому спостерігалося в історичній ретроспективі й великою мірою збереглося донині важливе знакове навантаження воскової свічки. Повсюдно воскові свічки обов’язково брали з собою до церкви, де в неділю відбувалася урочиста церемонія шлюбівання: *“Молоді на шлюбі тримали церковні свічки обов’язательно”* (с. Баронча Дрокіївського р-ну); *“як шлюб в церкві, молоді мають свічки в руках”*, *“молоді в церкві тримають вінчальні свічки”* (с. Слобозія Кишкеряни Синжерійського р-ну); *“молоді в церкві тримають свічки весь час запалені”* (сс. Михайлівка, Петропавлівка Синжерійського р-ну); *“на весіллі, як стоять в церкві, то мають свічки, вінчальні свічки тримають”* (с. Миколаївка Флорештського р-ну); *“дві свічки*

роблять на свадьбу, йдуть до попа, там запалюють і ще дома запалюють” (с. Проданешти Флорештського р-ну); *“як стояли в церкві, мали свічки вінчальні, женіх і невеста, і нанашки тримали свічки, ті свічки, що вони тримали, давав батюшка з собою”*; *“молоді тримають у церкві вінчальні свічки, нанашки тримають, і молоді тримають, молоді беруть їх додому, світять на свята”* (с. Марамонівка Дрокіївського р-ну); *“вінчальні свічки мали молоді на вінчанні, в церкві лишали”* (с. Чапаївка Дрокіївського р-ну); *“як вінчаються, нанашки, дружби зі свічками”* (с. Старі Шальвіри Дрокіївського р-ну).

Воскові свічки фігурували не лише під час церковного вінчання, вони горіли упродовж усього посаду молодих як традиційного доміантного санкціонуючого весільного обряду, що виконував функцію ритуальної злуки молодят. У низці обстежених сіл (Баронча, Слобозія Кишкеряни, Михайлівка, Петропавлівка, Чапаївка) звичайно на стіл перед молодими ставили коровай (“калач”), у який затикали дві вінчальні (одну перед нареченим, другу перед нареченою) свічки й запалювали їх. Свічки мали горіти усю ніч, доки тривала весільна гостина. Локальною особливістю сіл Старі Ізарани та Миколаївка Синжерійського р-ну була присутність за весільним столом перед молодими не лише великих запалених свічок у короваї, а й двох маленьких свічечок.

Ритуал запалювання двох воскових свічок у весільному короваї фіксується не лише в українців Молдови, а й Придністров'я [19, с. 89] та виявляє типологічні паралелі з низкою місцевостей Півдня України (Одещина, Миколаївщина, Дніпропетровщина), де перед молодими, які сідали на посад, ставили весільний коровай зі свічками, а світилка (варіант – хрещені батьки-“нанашки”) запалювала свічки. Обов'язком світилки було захищати святий вогонь від *“злого подиху”*, слідкуючи, щоб свічки не згасли [6, арк. 143; 24, с. 213; 8, с. 68; 11, с. 139, 190; 10, с. 50, 52, 63, 104, 171, 206, 227, 268, 291, 340].

Весільні свічки, за народними віруваннями, відігравали доленосну роль, оскільки, спостерігаючи за їх горінням, прогнозували життєву перспективу молодят. Тут ми бачимо виразну проекцію яскравості горіння воскової свічки в екзистенціально визначальний

момент весілля (посад, пов'язаний з лімінальним становищем молодих, розглядаємо як своєрідне ініціаційне випробування, іспит на готовність до сімейно-шлюбних відносин як у моральному, так і фізичному сенсі) на усю подальшу життєву долю пошлюблених. Серед мешканців українських сіл Молдови вважалося, що із молодих скоріше помре той, чия свічка, запалена у церкві на вінчанні чи вже вдома, на посаді, швидше згорить і навпаки – чия горітиме довше, той довше й житиме: *“І дивляться з тої сторони, що женіх сидит, май крепко згоріла, а там, де невеста – та починає сміяться, що ти май скоро вмреш, а я май довго буду жити, так ворожать”* (с. Баронча Дрокіївського р-ну), *“котра свічка лучче горить, той буде жити довго, а чия свічка погасла, той помре раніше”* (сс. Михайлівка, Петропавлівка Синжерійського р-ну), *“я з жінкою, твоя свічка вінчальна май скоро потухла, ти вмреш скоріше”* (с. Старі Шальвіри Дрокіївського р-ну). В основі цієї керомантії лежить архаїчне ототожнення душі і життя з вогнем, а свічка як його носій виступає аналогом, мірилом людського буття, визначником його тривалості. Подібна весільна мантіка за участю воскових свічок характерна не лише для українців Молдови, вона простежується і на суміжній території Півдня України [24, с. 213; 10, с. 60, 102; 19, с. 89], а також розповсюджена на теренах багатьох інших українських етнографічних районів [14]. В історичній ретроспективі присутність воскових свічок як необхідного атрибуту церковного чину вінчання, а відтак і шлюбна керомантія за силою та якістю горіння набула значного поширення не лише в українців, а й в їх найближчому слов'янському оточенні – у білорусів, поляків, росіян, болгар [9, с. 147; 27, с. 58; 25, с. 78; 26, с. 191; 23, с. 140-141, 146; 3, 38; 4, 250; 17, с. 57; 12, с. 237].

У тлумаченні витоків народних уявлень про кореляцію запаленої воскової свічки з триванням людського життя, не позбавленої актуальності і донині видається думка, висловлена свого часу О. Афанасьєвим: у цьому контексті душа розумілась як вогонь, а життя було можливим тільки доти, поки горіло це внутрішнє полум'я: погасло воно, життя припинялося. Існування цього зв'язку прекрасно ілюструє вираз “погасло життя” та порівняння смерті зі згаслою свічкою в народних піснях. Смерть гасить вогонь життя.

Звідси й поява прикмет: якщо в молодих погасне під вінцем свічка, то це провіщає їм швидку смерть; у кого згорить більше свічки, той раніше помре. У цих прикметах протікання життя ототожнюється з горіння свічки: швидше згорить свічка, швидше спливе життя [2, с. 126]. Власне наявність подібних керомантичних прикмет засвідчує, що шлюбні свічки були важливою сполучною ланкою між двома світами – живих та мертвих. Втілюючи вітальну силу людини як представника людського роду загалом, полум'я вінчальної свічки безпосередньо проектувалося на *vis vitalis* конкретної особи, кожного з учасників шлюбної пари, для котрого її індивідуальне запалення під вінцем було ритуально обов'язковою дією.

У порівнянні з весільною, набагато ширшим та вагомішим виявляється функціональне призначення воскової свічки у похоронно-поминальній обрядовості українців Молдови. Вона фігурує на різних етапах похоронної драми, супроводжуючи людину від моменту агонії аж до завершення поховальної церемонії та протягом виконання поминальних обрядів вдома, в церкві, на цвинтарі.

Запалення свічки під час агонії, у момент *“розлуки душі з тілом”*, було, за народним переконанням, одним із обов'язкових елементів ритуального оформлення біологічної смерті людини; воно у широкому розумінні пов'язано з концептом зору представників світу живих та світу мертвих, а у вузькому – з поширеним серед загалу уявленням про темряву царства мертвих, куди потрапляє умираючий. Сучасні польові етнографічні матеріали засвідчують, що в якості *“смертельної”* застосовувалась звичайна воскова свічка (не виключено, що раніше перевага все ж надавалась свічкам, посвяченим в церкві на великі рокові свята для участі у проведенні календарних обрядів, які володіли особливою магичною силою – стрітенським, страсним, йорданським трійцем). Народна традиція диктувала в момент смерті обов'язково запалювати свічку і вкладати її до рук умираючого (*“підпалити свічку, коли умирає”*). Ця ритуальна практика набула поширення практично у всіх обстежених нами українських селах Молдови (сс. Баронча, Марамонівка, Чапаївка, Старі Шальвіри Дрокіївського р-ну, сс. Слобозія Кишкеряни, Первомайське, Теура Нова, Михайлівка, Петропавлівка, Миколаївка, Старі Ізарани Синжерійського р-ну, с.

Миколаївка, Проданешти Флорештського р-ну). У ритуальній практиці вкладання воскової свічки до рук помираючого актуалізувалась семантика полум'я воскової свічки як аналогу людського життя, відповідника душі, що перебуває у тілі, а по смерті покидає його, подекуди адекватно усвідомлювана й самими носіями традиції: *“Чоловік як умирає, должен тримати свічку, щоб бачила душа, куда йде”*; *“як умирає, то свічку в руки дають, щоб він умер зі свічкою”*; *“як помирав, давали свічку до рук, зі свічкою вмирати запаленою”*. Архаїчний світоглядний контекст й неабияку ритуальну значимість наявності воскової свічки у момент агонії підкреслює практика передавати свічку покійнику, який помер без неї, з наступним мерцем, зафіксована нами у с. Марамонівка.

На обстеженій території Північної Молдови присутність запалених воскових свічок була обов'язковою не лише під час агонії, а й згодом, по опорядженні тіла померлого, під час його відвідин родичами та односельцями. Упродовж усього часу, поки мрець лежав у хаті – біля нього безперестанку горіли свічки, які приносили усе нові й нові відвідувачі. В українців жило переконання в необхідності відвідати і вшанувати увагою кожного померлого, яке базувалось на наступному світоглядному засновку: хто скільки свічок відніс протягом життя мерцям, стільки світла запалиться після смерті на “тому” світі назустріч його душі. За іншими віруваннями, кожен, хто приносив свічку небіжчику, здіймав з душі тягар одного гріха. Дослідники схильні розглядати традицію відвідування померлого усім дорослим населенням села в контексті язичницьких громадських зібрань (коли помирав односелець, сходилися до його помешкання з запаленими свічками), в яких простежуються релікти трактування смерті одного з членів колективу як суспільнозначимого явища [5, с. 145, 157]. А тому універсальною була практика прощатися (приходити “на провожання”, “на верец”) з померлим зі свічкою, яку, за свідченням респондентів, запальовали й переважно ставили у церковний підсвічник (а раніше, очевидно, у миску з пшеницею): *“Я прийшла зо свічечкою, прийшла побачити, посидіти. І прийшли, посиділи і зразу поставили свічку, запалюється свічку, горит та свічка, в нас насвешники от пола”*; *“як я маю свічку, то палю свічку, зі свічкою йду, свічку даю запалену і на свешник”* (с.

Баронча); “раньше приходили зі свічками” (с. Первомайське); “приходять зі свічками з дому, сколько людей приходит, стільки свічок” (с. Стурзівка); “як мертвий лежить, люди приходять зі свічкою, свічку ставлять в подсвечник, з церкви беруть, запалюють свічки” (с. Слобозія Кишкеряни); “приходять до померлого зі свічкою, свічку запалюють” (с. Теура Нова); “приходять зі свічкою, є подсвечник, ставлять на подсвечник ту свічку та свічка горит там. Доки покойник лежить, доти свічки горять весь час, ідні гасят, ідні ставлят. Скільки людей, кожен кладе свічку і ставлят, щоб ті свічки горіли, поки він в хаті” (сс. Петропавліка, Михайлівка); “є подсвечник такий дерев'яний, люди приходять, приносять свічки, уклонюються, як провідує, бере свічку, свічку причіпляє до подсвечника, там багато свічок і вони горять, ідні приходять, ідні виходять” (сс. Миколаївка, Старі Ізарани); “приходять зі свічкою вже як він лежить, там є подсвечник, то вони вже Богу помоляться, перехрестяться, а ту свічку запалюють” (с. Миколаївка); “як приходили попрощатися, то приходили зі свічками” (с. Проданешти); “приходять люди зі свічками прощатися, є свічник, кладут та й горят свічки, приходять люди та кладут”; “всі люди йдуть зі свічками, я прийшла, засвітила, поклала і горить” (с. Марамонівка); “зі свічками люди приходили, кладут в свічник і засвічують, і вона горит” (с. Чапаївка); “з вечора приходять як покойник є в хаті, каждый приходить зі свічкою, там є миска з пиеницею та ставлять ці свічки і відразу запалюють” (с. Старі Шальвіри).

Найбільш масивне ритуальне навантаження воскової свічки спостерігається власне під час проведення чину похорону, де вона фігурувала відразу у трьох іпостасях – невеликих свічок-аналогів “провідничок”, спіральної свічки – “сточка” та свічок у складі “пунтій”.

Як з уст опитаних респонденток у селах Марамонівка Дрокіївського р-ну та Михайлівка Синжерійського р-ну, так і під час проведення обряду похорону в останньому названому селі, свідком якого довелося бути членам експедиції, нами зафіксована локальна обрядова практика встановлення на гробі маленьких свічечок, які кожен з родичів померлого мав за обов'язок поставити на нього або, стоячи поруч, запаленими тримати в руках,

прощаючись з померлим. Згодом ці свічечки кидали у домовину з померлим.

Розповсюдженим та винятково ритуально містким похоронно-поминальним атрибутом у переважній більшості з обстежених українських сіл Молдови (не зафіксовано його побутування лише у селах Миколаївка та Проданешти Флорештського р-ну) був “сточок” – спірально скручена саморобна воскова свічка, завдовжки з померлого, яку починали сукати або відразу ж після смерті людини (с. Баронча) або другого дня (с. Слобозія Кишкеряни). Для виготовлення сточка довжину тіла покійника від ніг до голови (саме у такій оберненій до звичної для живих послідовності) вимірювали лляною ниткою, яка згодом повинна була горіти у воскові. Здійснювати таку доволі трудомістку операцію здебільшого доручали двом-трьом жінкам, які м’яли, качали і накладали на нитку 100-200 г розтопленого на вогні бджолиного воску; ще теплим його скручували у вигляді калача і накладали на посудину (горня, глечик, тарілку), у якій він застигав. Під час трьохденного перебування померлого вдома запалений сточок клали йому на руку або встановлювали поблизу тіла. Функціональне навантаження сточка поступово наростало в ході проведення похоронних обрядових дій й досягало пікової концентрації саме під час поховальної церемонії – його запалювали під час проведення похорону вдома; запаленим несли у складі похоронної процесії перед гробом до церкви на останнє відспівування, під час якого встановлювали на столику, й на цвинтар; на цвинтарі засвічений сточок брав безпосередню участь у відправі священика, що кропив його свяченою водою; він горів на поминальному обіді та пізніших поминаннях померлого.

У різних селах варіювались отримані нами відомості про основних виконавців обряду-носіїв сточка під час відправлення похорону: у с. Баронча – це людина, яка тримала свічку помираючому; у с. Стурзівка – обов’язково старший син, у сс. Марамонівка, Старі Шальвіри, Чапаївка – господар дому (чоловік чи син померлої/померлого) або хтось з родичів-чоловіків; у сс. Слобозія Кишкеряни, Миколаївка Синжерійського р-ну – будь-яка жінка-односельчанка.

Варіативними ознаками були післяпохоронна локація сточка та подальші поминальні обрядові чинності за його участю, що набував виразної семантики незамінного жертвенного предмету: “після похорону родина забирала його додому, де палила до 40 днів, він мав згоріти повністю”; “до 40 днів дають тій людині, хто тримав помираючому свічку, палити потрошки” (Баронча); “свічка лишається в жінки, яка її несла – на 3, 9, 40 днів її палять” (Слобозія Кишкеряни); “стойок на 3 дні, 40 днів запалюють, має згоріти” (Теура Нова); “сточок віддають комусь за поману на 9-й день, сточок треба світити в пам'ять про померлого до 9-ти днів, щоб згорів трохи, а потім віддають будь-кому за поману” (с. Михайлівка); “жінка, що несла на цвинтар, має кожен вечір світити до 40 днів, а якщо не хоче, то вертає родині померлого, якщо до 40 днів не спалили, відносять до церкви чи в монастир” (Миколаївка Синжерійського р-ну); “після поминок дають жінці і вона пересукує свічку зі сточка і несе до церкви, вона там горить і лишається, доки не згорить, сточок вдома не лишають”; “беруть додому і він горить 40 днів дома – потрошки світять, горить за його душу, те, що лишається відносять до церкви і додають до свічок” (Марамонівка); “на 3-й день день в день горить на тому місці, де помирав і лежав, на 40-й день давали за поману, бо він не догоряв до кінця” (Чапаївка); “залишають у церкві, як поминальні дні, то запалюють” (Старі Шальвіри).

Сточок як важливий атрибут поховально-поминальної обрядовості фіксується не лише в українському анклаві Північної Молдови, а й на суміжній з ним території України. На теренах Буковини (в межах історичного Хотинського повіту Бессарабської губернії та у сучасних Кіцманському, Сторожинецькому, Глибоцькому, Новоселицькому, Хотинському р-нах) й частково на Гуцульщині (Вижницький р-н Чернівецької області), Покутті (Заставнівський р-н Чернівецької області, Городенківський та Калуський р-ни Івано-Франківської області) та Поділлі (Ямпільський та Піщанський р-ни Вінницької області) воскова свічка в обрядовому контексті похорон фігурувала не лише у звичному вигляді, а й у форматі “сточка” [16, с. 118; 14, с. 263-264; 7, с. 74; 22, с. 150]. Лексема “сточок” на позначення ритуальної свічки обіймає 5 стійких семантичних конотацій з певними функціональними відмінностями: “спірально

скручена саморобна воскова свічка, завдовжки з померлого, яку кладуть йому на груди”; “скручена калачем воскова свічка, що розміром дорівнює довжині тіла покійного, яку після похорону запалюють для душі померлого”; “спіральна скручена воскова свічка домашнього виробу, завдовжки з мерця, яку кладуть йому на груди, і горить упродовж трьох ночей, які померлий лежить вдома”; “свічка на грудях покійника”; “свічка, яку ставлять біля спеціального горщика з ситою, до якого має прилетіти душа покійника у першу ніч після похорону” [14, с. 263-264]. Типологічно близьким та функціонально співставним з українським “сточком” є його румунський відповідник – “тоягул” (свічка, закручена у формі спіралі на зріст тіла покійника), що безперестанку горів упродовж часу його перебування вдома, у церкві та трьох днів після похорону [15, с. 84].

Володіючи аналогічними біометричними параметрами, “сточок” виявляв риси ритуального двійника померлого й своїм горінням мав за призначення “спалювати” його гріхи, а також символізував завершення життєвого шляху, спливання визначеного Творцем терміну земного перебування конкретної людини. У контексті поминальної обрядовості одним із його семантичних навантажень була жертвна функція, тобто віддача за “поману”, оскільки горіння воскової свічки у його індивідуальні поминальні дні символізувало пам’ять про померлого, яку слід було затримати якомога довше. Не можна відкидати і наступного трактування знакової функціональності спеціальної похоронної воскової свічки, поширеного серед селянського загалу: *“Сточок роблять для покійного путь освітити, щоб освітити дорогу на той світ”*.

Воскові свічки обов’язково присутні в похоронній обрядовості більшості з обстежених українських сіл Молдови (за винятком сіл Миколаївка та Проданешти Флорештського р-ну) і у складі т.зв. “пунтій” (від рум. punte – міст, мостик) (“порогів”, “подиків”, “перестелок”), тобто подарунків для померлого, що призначались людям, які брали участь в похоронному дійстві. Пунтія – це традиційно калачик, рушничок і свічка (сьогодні ще дають цукерки, сірники, печиво, пряники), які несуть у бесагах. Опитані інформанти наголошують, що це давній звичай, який передавався з покоління в покоління і дійшов нашого часу. Традиційно повинно

бути 12 пунтій у дорослого і 6 у дитини (сьогодні часто ставлять 24), тобто 12 переходів. Обрядову необхідність саме 12 порогів у дусі християнської апологетики тлумачать самі носії традиції: *“Вмре, та перестелити треба 12 порогів, бо як на тім світі йдеш на суд Божий, то треба перейти 12 порогів – кладут рушничок, калачик і свічку; як вмреш будеш переходити 12 митарств, треба, щоб було”*.

Сенс виконуваного обряду полягає в тому, що родичі домовляються зі священником зробити 12 зупинок похоронної процесії, під час кожної з яких він читає Євангеліє, а жінки – одна з відром води в руках робить нею хрест перед мерцем, а друга стелить на дорозі перед труною рушничок з калачем та свічкою. Через них переносять труну з небіжчиком, а названа по імені учасниця похорону піднімає пунтію “за покойника”, поминаючи його душу й залишаючи її собі “за поману”. У с. Стурзівка процесія дорогою зупиняється біля кожної криниці і там відбувається обряд піднімання пунтій. У випадку роздачі 24 пунтій, на кожній з 12 зупинок кладуть по 2 пунтії одночасно (з двох сторін дороги) і їх піднімають двоє людей, названих по імені. Одна з опитаних респонденток так сформулювала ритуальне призначення “подиків”: *“Рушничок для того, щоб покойник втирався, а свічка, щоб світив, щоб бачив дорогу, куда йти на той світ. Там він должен, як йде на той світ, должен умитися, должен засвітити свічку і должен втертися тим полотнцем”* [1, арк. 31].

Описаний обряд, за свідченням вчених-попередників, побутував не лише в обстежених нами українських селах Молдови, його ще 1979 р. зафіксував в українському селі Табани Бричанського р-ну Е. Рікман [20, с. 10, 94]. Архаїчність відтворюваного і сьогодні обряду підтверджують не лише свідчення місцевих етнофорів, які кваліфікують його як давній, а й широке функціонування ритуалу ще у ХІХ ст. на суміжних теренах Буковини під назвою “стелити небіжчику дорогу поманою”, що складалася з кусника полотна, калачика, свічки і крейцаря. Похоронний похід зупинявся в дорозі 12 разів для прочитання 12 Євангелій, після чого жінка з родини почергово подавала калач і свічку кожному з носильників через труну [21, с. 343].

Отже, воскова свічка виявляє значне функціональне навантаження в родинно-обрядовому житті українців Молдови, зокрема у весільній та похоронно-поминальній обрядовості. Вона була і значною мірою продовжує залишатись актуальним атрибутом вінчання та обряду посаду молодих. Світоглядною підставою весільних ворожінь за участю свічки є поширене в народі уявлення, що душа людини – прямий корелят вогню запаленої вінчальної свічки, а тому вона виступає в ролі основного провісника людської долі. В екзистенціально визначальний момент весілля – сидіння молодих як лімінальних осіб на посаді, полум'я весільних свічок як аналога буття, відповідника людської душі, репрезентанта молодих відіграло доленосну роль в сенсі проєкції яскравості їх горіння на усю подальшу життєву долю пошлюблених. Воскова свічка як проєкція небесного вогню, сонця та світла, носій його оберєгової й очищувальної сили, спроможної проливати світло на вчинені за життя гріхи й допомагати очищенню та звільненню душі від їхнього тягара, відіграла значну роль в похоронному ритуалі українців Молдови (під час агонії й настання смерті, перебування померлого вдома, прощання з ним та нічних чувань, похоронної церемонії, церковного відспівування, погребу, післяпохоронного “обіду”, а також індивідуальних поминань). У ритуальній практиці світити свічки поблизу померлого актуалізувалась мультифункціональна семантика воску: полум'я свічки як аналогу людського життя, відповідника душі, що перебуває у тілі, а по смерті покидає його; медіатора між земним та небесним, з потойбіччям й душами предків, каталізатора процесів переходу в момент проходження людиною послідовних ступенів посмертного буття, світоча й провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку, сповнений чималих випробувань шлях “на той світ” – до царства мертвих. Під час проведення похорону в українців Молдови воскова свічка фігурувала у трьох іпостасях – невеликих свічок-аналогів “провідничок”, спіральної свічки – сточка та свічок у складі пунтій. Володіючи аналогічними біометричними параметрами, “сточок” виявляв риси ритуального двійника померлого й своїм горінням мав за призначення “спалювати” його гріхи, а також символізував завершення життєвого шляху людини. Одним із семантичних навантажень сточка та свічок-пунтій була

жертвна функція, тобто віддача за “поману” учасникам похорону, конче необхідна для заспокоєння та очищення душі померлого.

Джерела та література

1. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559а (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва українців Молдови. 2007 р.).
2. Афанасьев А. О значении рода и рожаниц / А. Афанасьев // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. – Москва, 1855. – Кн. 2 (1 пол.). – С. 125-142.
3. Барбарин Л. Н. “Свадьба в селе Подсереднее Белгородской области” /Л. Н. Барбарин // Живая Старина. – 1995. – № 3. – С. 36-40.
4. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура : этнолингвистические исследования / Е. Л. Березович. – Москва : Индрик, 2007. – 600 с.
5. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – Москва : Наука, 1978. – 239 с.
6. Відділ рукописів ЛННБ України ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. (Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby).
7. Головка О. Поховальна обрядовість українців подільсько-бессарабського пограниччя : міжетнічні взаємовпливи та локальна специфіка / О. Головка // Етнокультура порубіжжя : локально-територіальні особливості. Одеські етнографічні читання : зб. наук. праць. – Одеса : ОНУ ім. І. Мечнікова, 2014. – С. 71-81.
8. Калита VI (Від коліски до могили) / упоряд. М. М. Марфобудінова [та ін.]. – Дніпропетровськ : ПП “Ліра ЛТД”, 2008. – 138 с.
9. Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию / А. Киркор // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 115-276.
10. Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса : СМІЛ, 2010. – 392 с.

11. Кушнір В. Г. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова. – Одеса : Гермес, 2008. – 256 с.
12. Логинов К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья : обряды, обычаи и конфликты / К. Логинов. – Москва ; Петрозаводск, 2010. – 424 с.
13. Мовна У. Бджільництво : український обрядовий контекст / У. Мовна. – Львів (готується до друку).
14. Мовна У. Традиційне бджільництво українців : словник етнографічних термінів / У. Мовна. – Львів, 2015. – 360 с.
15. Мойсей А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці : ТОВ “Друк Арт”, 2010. – 320 с.
16. Несторовский П. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Несторовский. – Варшава, 1905. – 174 с.
17. Никитина А. В. Свеча в обрядах перехода / А. В. Никитина. – СПб., 2008. – 88 с.
18. Нудьга Г. “De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum”... / Г. Нудьга // Жовтень. – 1976. – № 10. – С. 145-152.
19. Петрова Н. О. Традиційне весілля у селі Гараба / Н. О. Петрова // Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень). – Одеса, 2005. – Вип. 1. – С. 83-93.
20. Полевые исследования Института этнографии АН СССР. 1979. – Москва, 1983.
21. Ракова О. Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу Чернівецького повіту / О. Ракова // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 338-347.
22. Рогальська І. Поховальний обряд у с. Трибусівка Піщанського р-ну Вінницької області / І. Рогальська // Народна культура Поділля в контексті національного виховання : зб. наук. праць. – Вінниця, 2014. – С. 148-153.
23. Русский народ / сост. М. Забылин. – Москва, 2004. – Кн. 1 : Праздники, обычаи и обряды на Руси.
24. Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської

комісії краєзнавства при ВУАН. – Київ, 1925. – Чис. 2/3. – С. 205-217.

25. Dworakowski S. Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim / S. Dworakowski. – Warszawa, 1935. – 191 s.

26. Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa / W. Gaj-Piotrowski. – Wrocław, 1967. – 352 s.

27. Kolberg O. Tarnów-Rzeszów // O. Kolberg // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1910. – T. 11. – S. 116-323.

Movna Uliana

**WAX CANDLE IN FAMILY RITUALISTIC LIFE OF THE
MOLDAVIAN UKRAINIANS: FUNCTIONALITY
(AFTER FIELD EXPEDITION 2007 YEAR)**

Among the ritual objects, having acquired, throughout the long historical tradition, a range of ritual, magical, protective and healing purposes, the top place as to its status is occupied by the wax candle. The fire from the wax candle, as one of the primary elements of the universe, was the original sign of the vital and healing energy of the Sun and the sun rays, a symbol of life power, fertility and purification. Being an incarnation of heavenly light, the luminary of Sun, warmth and light, the candle had a significant role in the ritual life of Ukrainian peasantry, being the ritual object, needed all over the place, an irreplaceable attribute for a range of family, calendar and occasional rituals, religious practices, sacrificial offerings, daily and sacral magical actions – i.e. it was a permanent companion for its all sequential life events, comprehended and actualized only in a framework of ritual. Our attention will focus on a symbolic functionality of wax candle in the context of traditional wedding (during the church wedding and placement of the couple around the table) and funeral-commemorative (during the agony, home visitation and church funeral service, funeral rite and sympathy meal, individual commemorative deeds on the 9th and 40th days) rites of the dwellers of Ukrainian-Moldavian border zone that even now show signs of significant conserving of many archaic elements that have been peculiar yet for the folk tradition of the 19th c. The article has a specific character as it is based mainly on the field materials, collected by the author in 2007

during the complex historical and ethnographical expedition, of the Institute of Ethnography by the National Academy of Sciences of Ukraine, to the Ukrainian villages of Moldova (Drochia, Glodeni, Sîngerei, Floreşti districts). To the lesser extent, the author refers to relatively small number of ethnographic records, made by the researchers of previous historical period (late 19th - early 20th c.) and the recent field-oriented scientific literature.

Key words: wax candle, ritual, wedding, funeral, Ukrainians, Moldova.

УДК 81'373.613(477+439)

Мушкетик Леся

ЛЕКСИЧНІ ЗАПОЗИЧЕННЯ У ФОЛЬКЛОРІ УКРАЇНСЬКО-УГОРСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

У статті йдеться про угорські лексичні гунгаризми в українському фольклорі Закарпаття, що стали результатом довготривалого спільного проживання і контактування двох народів. Процес запозичення позначений гетерохронністю, найбільша кількість лексичних переймань іменників (переважно побутових реалій та номінацій дійових осіб), значно менше дієслів і прикметників, невелике число інших частин мови. Запозичені слова лише частково лишаються незмінними, а загалом оформлюються згідно з фонетичними та морфологічними законами української мови.

Ключові слова: Закарпаття, фольклор, український, угорський, лексичні запозичення, іменники, модифікації.

У сучасній науці актуалізуються питання регіоналістики, спільного проживання різних етносів і, зокрема, питання пограниччя, яке розглядається в різних аспектах як у діахронічному, так і синхронічному планах. Самобутнім регіоном України є Закарпаття, де проживали і проживають різні етноси, серед яких одними з найчисельніших є українці та угорці. Спільні історичні події, перебування в одній державі, довготривале контактування на теренах порубіжжя відбулися і в усіх сферах народної культури українців, зокрема у фольклорі. Таким чином, до української уснопоетичної творчості краю ввійшло чимало угорських мотивів, реалій, персонажів, лексичних переймань тощо.

Мовна інтерференція у багатонаціональному регіоні є дуже поширеною, лексико-семантична система мови є чи не

найпроникливішою для запозичень, а що в основі фольклору лежить народнорозмовна мова, то в ній, в залежності від місцевості, трапляється чимало угризмів. Цими питаннями у різні часи цікавилися як місцеві, так і дослідники з інших теренів України та зарубіжжя. Так, українсько-угорські міжмовні контакти досліджували В. Німчук, П. Чучка, І. Ковтюк, Ш. Бонкало, Л. Деже, І. Удварі, Є. Барань, І. Чернічко. Багато на цьому терені зробив професор Петро Лизанець, який написав низку фундаментальних праць, де він дає наступне визначення переймань: «Лексичні запозичення – це результат тривалого мовного процесу, упродовж якого слова (та їх структурні елементи) однієї мови поступово засвоюються системою іншої мови в результаті мовних, економічних, політичних і культурних відносин різних народів» [Лизанець 1976, с. 173]. Дослідник виокремлює два шляхи, якими лексичні мадаризми проникали в українські говірки: усний і книжний. Серед інших фольклорних запозичень угорські лексичні переймання цікавили Б. Бартока, Д. Ортутаї, І. Сенька, В. Мельника, П. Лінтура, Л. Мушкетик та ін. .

Завданням нашого дослідження є виявлення лексичних угорських запозичень у різних жанрах українського фольклору Закарпаття, їх особливості оформлення, функціонування, номінації, граматичну приналежності, модифікації і засвоєння у мові-приймачі. Відомо, що запозичені елементи, аби увійти в традицію, мають бути адаптовані функціонуючою системою власного фольклору, пристосуватися до неї, стати, так би мовити, своїми. Отже, це творчий процес, обумовлений низкою різних факторів соціальних, етнокультурних, естетичних та ін.

Процес угорсько-української мовної інтерференції характеризується гетерохронністю, запозичення відбувалися в різні історичні відтинки, чому сприяла низка таких факторів: торгівля, участь закарпатських селян у регулярних торгах-ярмарках у різних місцевостях Закарпаття, Угорщини та ін. країн; участь у селянських повстаннях, зокрема антигабсбургських, разом з угорськими та ін. селянами; спільна служба в австро-угорській армії, участь у війнах; сезонна робота на соляних рудниках і шахтах, на мануфактурних підприємствах і на заводах,

поміщицьких землях поза Закарпаттям; офіційні контакти та освіта.

Лексичні гунгаризми зафіксовано в різних жанрах закарпатського фольклору – у пісенній творчості, різних жанрах обрядової та родинної, любовної народної поезії, зокрема в розповсюдженій у краї коломиїці. Зустрічаються вони і в народній прозі, казках та переказах, прислів'ях. Кількість угризмів варіюється в залежності від місцевості.

П. Лизанець провів тематичну класифікацію усіх запозичених слів, виокремлюючи 29 основних груп, одну з яких складає фольклорна лексика: вірування, обряди, звичаї, музика, пісні, танці. Найбільше запозичень – іменники (85,3%), далі йдуть дієслова (8,8%), прикметники (3,2 %), прислівники (1,6%), вигуки (0,8%), сполучники (0,2%) частки (0,1%). Чисельників і займенників немає, виняток *изир* – тисяча [9с. 107]. Вищевказане співвідношення різних частин мови в запозиченнях загалом характерне і для фольклорних зразків.

До категорії іменників належать угорські власні назви та імена, такі як *Будапешт*, *Відик*, *Дебрецен (Дебречин)*, *Дюла*, *Маріка*, *Пішта* та ін. Назва країни *Угорщина* звучить також як *Мадярщина*, *Мадярія*, це слово постало від угорської назви країни та її мешканців (*magyar*), за допомогою українських суфіксів на позначення географічних назв. Може зустрічатися і номінація *Угри*, *Венгри* (на Венграх). У давніх українських колядках є згадки про *Угорську землю*. Назви сучасних Ужгорода і Берегова у складі Угорщини передавалися як *Унгвар і Берегсаз*, самі лексеми – *країна*, *місто*, *область* теж можуть звучати як *орсаг* (*ország* – країна), *варош* (*város* – місто), *вароський* (міський), *вармедя* (*vármegye* – область). Слово *орсаг* може виступати синонімом Угорщини, самі угорці згадуються як *Мадяр*, *Мадярка*, *Веньгир*, *Веньгерка*, *Венгерчуки*. У заробітчанських піснях українців подибуємо назви угорських міст та поселень, де наймитували місцеві жителі. На Закарпатті існує чимало топонімів, пов'язаних з угорськими реаліями, про походження яких складено чимало різних легенд та переказів, де йдеться про виникнення селищ, гір, річок, озер, боліт (мочарів), урочищ, полонин тощо. Це, напр., назви сіл *Кірайгаза* (королівська резиденція), *Серенчувиці* (від

szerencse – талан, везіння), *Комлуш* (від *komló* – хміль), *Горонда* (*gerenda* – колода) та ін.

Персонажами закарпатських пісень та оповідань є *Янчі*, *Маріка*, *Моріш*, *Пішута* та ін. Ці імена можуть перероблюватися на український лад, Імре стає *Імрієм*, Янчі – *Янчієм*. Угорські довгі голосні часто передаються двома літерами, напр. «é» як «ий»: *Péter* – *Пийтер* тощо. Зменшене від угорського *Дьордь* – *Дюрі* звучить у звертанні, в українському кличному відмінку як *Дюручку*, від нього утворюється збірне *Дюрове* тощо. Ім'я Мігай (*Mihály*) засвоїлося як Мігаль, тобто за транслітерацією.

Лексеми *цімбора*, *пайташ* (угорські «*címborá*», «*pajtás*») – друзі, приятелі дуже поширені в народній мові та фольклорі, від них походить чимало дериватів: *цімбори*, *чимбори*, *пойташі*, *пайташі*, *пайташечки*, серед них і дієслово *цимборувати/цімборувати*: «...Ей у моїм городочку *шалата*, *шалата* / *Цимборуймо чимборочко*, та взму тя за брата». З *пайташечками* чи своїми подругами наречена прощається у весільних піснях: «Кой наша Маруся до воза сідала./ *Пайташечкам* своїм красно дякувала». Власне, словотворча активність перейнятих угорських слів, тобто активна участь слова в процесі словотворення на ґрунті мови-реципієнта, є ознакою його інтенсивного засвоєння, що ми бачимо на численних прикладах. Українські пісні перейняли також такі звороти та рефрени угорських пісень, такі як *ігай-чугай*, *шарга рецеце* та ін.

Досить поширеними у народних творах є назви різних господарських занять, професій тощо. Цікаво, що слова *газда* та *легінь* звучать органічно в українській мові й мають певну позитивну конотацію. Вони є давніми угорськими запозиченнями і прийшли в загальноукраїнський мовний фонд через Закарпаття. Серед поширених номінацій професій – вівчар та плотогон, це *югас* і *бокораши*: «Тече-тече бистров річков зелена смерічка/ Імняйте, *бокорашики*, то наша Марічка»; «Ти, *югасу* молоденький, ци всі твої вівці /Я ти єдну виділила в лісі на долинці». Таким чином у фольклорі паралельно функціонують слова з однаковою семантикою – вівчар і югас. У піснях немало й іноетнічних позначень таких занять та професій, як: *біровик/ бировик* (від угор. «*biró*» – суддя), *бовташ* (крамар, від слова «*bolt*» – магазин), *ковач*

(*kovács* – коваль), *толвар*, *толвай* (*tolvály* – злодій), бідного наймита співчутливо іменують *берешик* від угорського «*béres*» (береш) та ін. Як бачимо, процес творення українських еквівалентів не є однозначним. В одних випадках спостерігаємо фонетично точне освоєння слова, в інших, не властиве українській мові закінчення подовжується відповідним суфіксом на позначення професії. У піснях та переказах діє так званий благородний розбійник – *бетяр*, цим слово, зрештою, може називатися і хвацький, веселий парубок і т.п. «*Бетяр* им був, *бетяр*, та вже *добетяри*в...».

У народних казках крім згадуваних є й назви угорських міфологічних, фантастичних персонажів, такі як *босорканя*, *босорка*, *босор* (від *boszorkány* – відьма), *шаркань*, *шаркун* (від *sárkány* – дракон), татош (*táltos* – чарівний кінь) та ін.

Чимало іменників вживається на позначення побутових реалій. Це, зокрема, угорські назви одягу та взуття: *чизми* (*csizma* – чоботи), *калал* (*kalap* – капелюх), *кобат/кабат* (*kabát* – пальто чи піджак), *бунда* (*bunda* – свитка, шуба) та ін. Часто в піснях поряд з діалектним словом *крисаня* вживається угорське *калал* як атрибут хвацького легіня, гуляки, капелюх якого прикрашений пір'ям або ж квітами, букетиком – *бокрейдою* (з угор. *bokréta*). Прощання з *чардашем-калалом* й, відповідно, з запальними танцями та гулянками означає прощання з парубоцьким життям: «Ужемся уженив, ужемся потішив / Ужем *чардаш-калал* на клинок повісив». Водночас пір'я на капелюсі набирає негативних асоціацій в сув'язі з *мадярськими пір'яниками*, тобто жандармами, у яких на капелюхах теж стриміло пір'я.

Своєрідний і багатий жанр закарпатського фольклору становлять рекрутські та солдатські (вояцькі, жовнірські, катунські) пісні, тут теж знаходимо немало засвоєних мадяризмів, таких як *катуна*, *катуники* (від *katona* – солдат), *гонвіди* / *гонведи* (*honvéd* – солдат угорської армії, піхотинець), *касарня*, *касарниця* (з угор. *kaszarnia* – казарма): «Ой я іду у *катуни*, та й буду капралом, / Та не буду й у селі великим *бітяром*».

Багато угорських назв зафіксовано в описах садиби, хати, домашніх начинь, праці у полі та біля худоби тощо. По-угорськи звучать назви садових та городніх рослин, сама назва саду, городу

– *керт*. Як і в угорській мові вона може вживатися в одному сполученні з прикметником «кіш» (маленький), тобто *кішкерт*, здебільшого в піснях це зменшувальний, ласкавий відтінок. Деривативами є дієслово *кертесити*, прикметник *кертовий*. Народна пісенна естетика прагне до конкретності почуттєвого сприйняття, до точності й докладності визначень, як зовнішніх, фізичних (перш за все зорових і слухових), так і внутрішніх, психологічних. У наступних прикладах показано, що різні садові рослини набувають певної символіки в піснях, викликають різні почуття й асоціації: «...Такого мужа маю, як у *кирті* ружа / Я й сама такава, як *ружа кертова*». У приготуванні закарпатських страв нерідко вживається капуста кольрабі, назва якої набула угорського фонетичного оформлення *каралаби* (karalábé), що в жартівливих піснях може римуватися з прикметником *криволабий*, тобто це двокореневе слово з української та угорської складової (láb – нога): «Ей капуста, капуста, самі *каралаби* / Бо деякі хлопці самі *криволабі*».

У постійних епітетах іменник чи прикметник може субституюватися угорським відповідником, так, за аналогією з сивими волами побутує вираз *сива марга* (marha – худоба): «Полонина зелененька, полонина красна / Та на тобі полонино сива *марга* пасла». У піснях, здебільшого жартівливих, знаходимо назви таких тварин як *мачка* (macska – кішка), *мацур* (кіт), *мача* (кошеня), *кутя* (kutyu – собака), *сомар* (szomár – осел).

П. Лизанець зазначав: «Морфологічне оформлення запозичених іменників полягає в розподілі їх по родах, типах відмінювання української мови і визначається двома основними факторами: 1) закінченням слова в мові-джерелі; та 2) аналогією чи впливом найбільш характерних моделей словотворення і словозміни української мови» [Лизанець 1976, с. 132]. Характерним зразком такого оформлення є угорське слово *кочі* (kocsi – віз), яке має численні деривати. Невластиве для української мови закінчення подовжується, додаються українські афікси й утворюється – *кочія/ кучія, кучіга, кучішка*, відповідно жіночого роду (в угорській мові взагалі немає родів), паралельно може вживатися голосний «о» чи «у» в початковому складі слова. У фольклорі лексема є доволі поширена, у даному випадку вона

входить до традиційного коломийкового зачину: «Горі селом, долі селом бігала *кучішка* / Хіба й умру, та не буду да чия невістка»; «Горі селом, долі селом бігала *кучія* / Як не будеш, дівко, моя, не будеш нічия». Без змін з мадярської перейнято назву візниць – *кочіш*.

По-угорськи звучать і номінативи багатьох господарських знарядь, предметів, домашніх начинь тощо, це *таніри* (*tanyér* – тарілка), *кромплік* (*krumpli* – картопля), *левеш* (*leves* – суп), *кіфлі* (*kifli* – коржики, рогаляки) тощо. Багато з них увійшло до весільних пісень та примовлянь: «Тече вода оврагами, тече вода шансом / Та Олена із Йосифом пов'язані *ланцом*» (*lánc* – ланцюжок). У застільних піснях часто згадують угорську фруктову горілку – *паленку* / *палінку* та доволі поширене в краї найменування бокала, чарки, склянки – *погар* (*rohár*): «*Погарчику* криштальовий, візьму тя за вушко / Будь здорова, миленькая, будь здорова, душко».

Населення Закарпаття споживає угорські страви – *паприкаш*, *гуляш*, *левеш* та ін., куди кладуть *каролаби* (кольрабі), *крумплі* (картоплю) і *зеллер* (селеру), печуть *фанки* (*fánk* – пиріжок), *лангоші* (*lángos* – пончик, випічка), *погачі*, *богачі* (*rogács* – корж, коржик) та *шетемені* (*sütemény* – тістечко) тощо. Для приготування святкових страв кличуть *сокачку* – кухарку (*szakács* – кухар). До багатьох страв, особливо в минулому робили заправку з борошна – *ранташ* (*rántás*), казали: *рантована* страва, я *рантову* (заправляю). Особливістю угорського весілля можна назвати численні пісні, присвячені весільному банкету в цілому і окремим стравам. До прикладу, в селі Береги, що на Берегівщині, на весіллі проголошують окремі вірші для кожної страви. Це «Привітання палінці», «Привітання супу», «Привітання торту» та ін.

Набагато рідше трапляються іменники на позначення абстрактних понять. «*Szerencse*» (серенче) в угорській мові означає удачу, везіння. Дана лексема реформується засобами мови-приймача у різних версіях: *сиринча*, *серенча*, *сиринчиця*, *серенчочка*, *серенчливий*, в українському фольклорі вона конотується також як щастя: «Та із дуба зеленого паде жиру доста / Я *сиринчиці* не маю, а тяготи доста».

У народній пісенності спостерігаємо значно менше переймань інших частин мови, окрім іменників,. Поширеними дієслівними мадаризмами в українській усній словесності є такі дієслова як *банувати* – сумувати, тужити за кимось (від угор. інфінітива *bánni*): «Оддам я ся оддам, хоч я *побаную* / Хай я *газдуського* хліба покуштую»; Від цього дієслова творяться й інші частини мови: прислівник – «Ой мі буде *банно!*»; іменник – «Ой на горі винобраня, / Буде за мнов *банованя*». У популярних на Закарпатті піснях-баладах про отруєння хлопця чи дівчини вживається дієслово *чалувати*, що утворилося від угорського «*csalni*» – обманювати, зраджувати, дурити: «Нащо тобі, *легінику*, *тройзілля*, *тройзілля*? Дівка тебе *зчалувала*, в дівчини весілля./ – Най *чалує*, най *чалує*, та я не *банную* / Я сідаю на коника, та гайда гайную».

Запозичені прикметники рідко зберігають початкову форму, набираючи звичної для української мови фонетичної та морфологічної будови. Так, від угорського слова *pići* (рісі – малесенький) утворюється *піціцький*, напр. *ротик піціцький*. Від слова *rendes* (rendes – правильний, гарний) – *рендешистий*, від *család* (család – сім'я) – *чаладійський*: «Капуста, капуста широкого листа / Бо в нашого газди *рендешисті* вуста»;

Крім прикметників і дієслів подибуємо інші частини мови. До прикладу: *бізувно*, *бізівно*, *бізувне* (звичайно, безперечно, безсумнівно) від угорського «*bízik*» (надіятися, вірити, бути впевненим). Часто вживається прислівник *шуга* (suha) – ніколи: «А я тебе, *легінику*, не любила *шуга*, / Бо не знала, *легінику*, що є в тебе друга»; Це слово входить до складу тавтологічного синонімічного композиту, в якому одне із слів є українським: «Не буду му *нігди-шуга* “добрий день” казати».

В угорському фольклорі поширена формула на позначення вірності, вічного зв'язку закоханих: «нас розлучить лише могила, лопата та поховальні дзвони» та її варіанти. В українських піснях є подібний вираз, угорське слово «*arsó*» – лопата модифікується як *аршів*, у даному випадку цей стереотип передає трагізм любовних переживань баладах і т.п.: «Мамко, моя мамко! Серце мі ся замкло / Не є того ключа, аби го удомкло. Не вдомкне го нико, ні піп ні ладика Лише го удомкне *аршів та мотика!*».

Приклади запозичення цілих висловлювань наводить у своїй статті П. Милославський, пісні ці були опубліковані в тогочасній періодиці [13, с.63]: «Закувала зозулиця, та сіла на ганок./ Забудимся поклонити: Йов регелт киванок» (у пер.: доброго ранку). «Та я свою былявину припер горы муром, та надыйшов мадариско: *Mit činalc it urom?*» (у пер.: що ти тут робиш, пане?).

У творах майже не зустрічаються числівники, окрім тисяча (езер, изир) на позначення великої кількості: «Ой сорочки немає, тільки ноговиці, / Треба б йму по п'ять *езрів* та красної вданиці», тут згідно з правилами українського відмінювання випадає голосна «е».

Кількість угризмів неоднакова в різних місцевостях, це можуть бути як поодинокі слова в тексті, так і велика їх кількість: «І сказав кінь так: Не підемо нігди, бо сих *шарканів* є така мати на сімдесят *вармеди* (області) *босорканя*, вона нас ізгубить» [3, с. 48]; « «Пішоу він, випив *гордув* вина, *ніпу* довгану викуруив, сів на *татоша* і почав доганяти» [Зс. 87];

Отже, процес угорсько-української мовної інтерференції характеризується гетерохронністю, запозичення відбувалися в різні історичні відтинки. У різних жанрах української обрядової та родинної, любовної поезії, народних наративах зафіксовано чимало лексичних гунгаризмів. Найбільше лексичних переймань іменників (переважно побутових реалій та номінацій дійових осіб), значно менше дієслів і прикметників, незначна кількість інших частин мови. Запозичені слова лише частково лишаються незмінними, а загалом оформлюються згідно з фонетичними та морфологічними законами української мови. Це є свідченням того, що процес входження угорських слів є активним, засвоєння відбувалося інтенсивно, про що також говорять такі ознаки, як отримання ними нових конотацій, входження перейнятих лексем до фразеологізмів, широке використання їх у мові-приймачі та ін.

Джерела та література

1. Барань Є., Чернічко І. Дослідження українсько-угорських міжмовних контактів у Закарпатському угорському інституті ім. Ференца Ракоці II // *Acta Veregsasiensis*. – 2009. – №. 1. – С. 91–112.

2. Гнатюк В. Коломийки // ЕЗ. – 1905. – Т. 17. – 259 с.; 1906. – Т. 18. – 315 с.; 1907. – Т. 19. – 254 с.
3. Дерев'яне чудо: Народні казки / вст. ст., упоряд., підг. текстів та прим. О. І. Дея. – Ужгород: Карпати, 1981. – 206 с.
4. Жаткович Ю. Енографический очерк угро-русских / упоряд. О. С. Мазурок. – Ужгород: Мистецька Лінія, 2007. – 392 с.
5. Зачаровані казкою / українські народні казки в записах П. В. Лінтура; упоряд. І. М. Сенька, В. В. Лінтур. – Ужгород: Карпати, 1984. – 526 с.
6. Колядки Закарпаття / упоряд, вст. ст., словн. і підг. текстів Ю. Д. Турянці; підг. і оформл. нотного. матер. С. С. Арпи. – Ужгород: Карпати, 1992. – 192 с.
7. Кріза І. Угорська визвольна війна у фольклорі українців-русинів// НТЕ. – 2006. – № 4. – С. 89–98.
8. Легенди Карпат / упор. Г. Ігнатовича. – Ужгород: Карпати, 1968. – 304 с.
9. Лизанец П.Н. Венгерские заимствования в украинских говорах Закарпатья: Венгерско-украинские межъязыковые связи. – Будапешт: Изд-во АН Венгрии, 1976. – 683 с.
10. Лизанець П. М. Угорсько-українські міжмовні контакти: на матеріалі українських говорів Закарпаття: конспект лекцій. – Ужгород: УжДУ, 1970. – 250 с. *Линтур П.* Франц Ракоци П в угро-русской устной традиции // Народна школа. – 1940. – № 9. – С. 181–190.
11. Мельник В. М. Історія Закарпаття в усних переказах та історичних піснях. – Л.: вид-во Львів. ун-ту, 1970. – 226 с.
12. Милославський П. Війна в руській народній пісні // Зоря–Найнал. – 1943. – Рочник III. – Ч. 1–4. – С. 328–358.
13. Народні оповідання про давнину: история Подкарпатської Русі в переказах / упоряд. К. Заклинській; зобрали ученики Береговської гімназії. – Пряшев: Печатня св. Николая, 1925. – 128 с.
14. Народні пісні подкарпатських русинів / зобр. Задор Д., Костьо Ю., Милославський П. – Ужгород: Подкарпатское Общество Наук, 1944. – Ч. I. – 112 с.

15. Німчук В. В. Про необхідність вивчення топоніміки у зв'язку з народними говорами // Питання топоніміки та ономастики: Матеріали I Республіканської наради з питань топоніміки та ономастики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1962. – С. 45–53.
16. Сенько І. Историчні події Угорщини в усній традиції українців Закарпаття // Acta Hungarica. – 1992. – Вип. III. – С. 84–88.
17. Чучка П. П. О венгерских антропонимах и зоонимах в украинских говорах Закарпаття // Вопросы финно-угорського языкознания. – Москва. – 1965. – Вип. 3. – С. 169–181.
18. Bonkáló S. A kárpátaljai rutén irodalom és művelődés. – Pécs, 1935. – 79 p.
19. Kriza I. A Mátyás-hagyomány évszázadai. – Budapest : Akadémiai K., 2007. 241p.
20. Ortutay Gy. Fedics Mihály mesél.– Budapest, 1940. – 410 p. – (ÚMNGy I.).
21. Paládi-Kovács A. Megjegyzések a zóna és zónális fogalmánok néprajzi értelmezéséhez // Etnikai kontaktzónak a Kárpát-medencében a 20 század második felében. – Aszód, 2005. – P. 8–10.
22. Sztripszky H. Kossuth Lajos a ruthén népköltészetben // Ethnographia. – 1907. – 18. – P. 157–162, 243–248, 299–307.
23. Udvari I. Ruszinok a XVIII. században (Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok). – Nyíregyháza, 1994. – 390 p.

Mushketyk Lesia

LEXICAL BORROWING IN THE FOLKLORE OF THE UKRAINIAN-HUNGARIAN BORDERLAND

The one of the most original region of Ukraine is Transcarpathia, where different ethnic groups lived and live now, among which the most numerous are Ukrainians and Hungarians. The joint historical events, long-term contact in the Ukrainian-Hungarian border area were reflected in all spheres of Ukrainian folk culture, in particular in folklore. Thus, many hungarian motifs, realities, characters, lexical adopting have entered into their verbal literature. In the past, this has contributed to a number of socio-economic factors. The Hungarian borrowing in folk-speaking language and folklore was an interest both for local scholars and researchers from other regions of

Ukraine and abroad. These are P.Lizanets, I.Kovtyuk, I.Udvári, I.Chernichko, B.Bartok, I.Senko, P.Lintur and others.

The Hungarian borrowing included in all genres of oral poetry - songs, ballads, fairy tales and retellings, because they are based on the folk-speaking language. The most pronounced lexical nymphs (mainly household realities and nominations of actors), fewer verbs and adjectives, and a small number of other parts of the language are recorded. The borrowed words only partially remain unchanged, but in general they are executed in accordance with the phonetic and morphological laws of the Ukrainian language. This is evidence that the process of entering Hungarian words is active, assimilation has been intensive. These are, for example, the following features, such as the receipt of a new connotations, the occurrence of the adopted tokens into phraseologisms, parames, the widespread use of them in the receiver language, and others. Thus, the process of borrowing of hangarisms is denoted by heterochronology and a significant degree of assimilation in the receiving environment. At the same time, it should be noted that the number of hangarisms is different in various areas of the region. Several of the Hungarian old adopting through Transcarpathia entered to the all-Ukrainian language fund.

Key words: *Transcarpathia, folklore, Ukrainian, Hungarian, lexical borrowings, nouns, modifications.*

УДК 39:636](477.86) ”189/19”

Олексюк Ольга,

Воробчак Тетяна

**СВІТ УЯВЛЕНЬ ТА ВІРУВАНЬ У ВЕДЕННІ
СКОТАРСТВА – ЯК ОСНОВНОЇ ГАЛУЗІ ГОСПОДАРСТВА
ОПІЛЛЯ**

наприкінці ХІХ – початку ХХ століття

Дослідження народних знань, вірувань та обрядів українців Опілля відіграє важливу роль у висвітленні завдань національної етнологічної науки. Прикарпаття багате своєю духовною культурою – звичаями, обрядами, своїм побутом. У даній статті описуються народні вірування приурочені до ведення скотарства

зібрані на основі польових досліджень у селах Галицького, Рогатинського, Тисменецького та придністровської смуги Калуського району Івано-Франківської області, територія якої є етнографічно приналежна до етнорайону Опілля.

Ключові слова: Опілля, вірування, обряд, скотарство, духовна культура.

Духовна культура Опілля охоплює усі ділянки традиційних уявлень про світ, явища природи в основних своїх компонентах спільні з аналогічними поглядами населення різних етнографічних регіонів України. Природа у традиційних уявленнях і віруваннях наших предків виступає як живий, населений багатьма таємничими силами світ, органічною частиною якого є людина. Аналізуючи обряди Опілля, можемо відтворити образ релігійного світогляду жителів цього краю.

Дана тема є мало досліджена. Проте частково висвітлена у працях українських дослідників І. Франка, С. Рудницького, Я. Головацького, В. Кубійовича, І. Гальки, В. Гнатюка і зарубіжних А. Фішера, О. Кольберга, Я. Коперницького, Л. Червінського, А. Беловського дослідників, які дають можливість простежити широке коло питань духовної культури. Опис духовної культури опілян, а саме сімейної (весілля, похорони) та календарної (Різдво, Новий Рік, Водохрестя, Великдень, Купала) обрядовостей, пов'язаних з ними, і з господарською діяльністю вірувань, повір'їв, а також записи приказок, словник діалектизмів у своїх книгах описують І. Галька, М. Драгоманов, М. Устиянович, В. Навроцький, М. Бучинський.

Особливу цінність у дослідженні етнографії та фольклористики належить українському всесвітньо відомому вченому Я. Пастернаку. На царині вивчення народних вірувань, обрядів та звичаїв Я. Пастернак залишив значну спадщину у збірниках праць «Культура побутова» та «Культура духовна». У першій частині автор подає сімейно-побутові (народження дитини, весілля, похорони) та календарні звичаї (Святвечір, Різдво, Новий Рік, Щедрий вечір, Йордан, Благовіщення, Великдень, Івана Хрестителя, Андрія та інші). У другій частині можна ознайомитись з оповіданнями про релігійні вірування, демонологію, народну медицину, космометрологію.

Народні знання, вірування та повір'я жителів Опілля були набуті у процесі спостереження за явищами природи, виробничого і життєвого досвіду.

Важливого значення на Опіллї надавалося обрядовим діям, якими супроводжували більшість релігійних свят. Ці дії зазвичай спрямовувались на забезпечення плодovitості, молочності і здоров'я тварин. Важливе місце в традиційній звичаєвості українців Східної Галичини відігравали свята зимового циклу, особливо передріздвяні, різдвяні та водохрещенські. Скотарські обряди і вірування різдвяних днів значною мірою пов'язані з обрядовим хлібом («крачун»; «Василь»), медом, снопом («дідух»), колядою, настиланням на підлогу в хаті і стійлі соломи, магічними діями зі столом, полазником. Важливе місце займали обряди з медом, якому народна традиція приписує магічні й цілющі властивості.

Скотарські мотиви яскраво представлені у традиційній звичаєвості весняно-літнього календарного циклу. У першу неділю Великого посту відзначався день Власа – покровителя домашніх тварин, духу родючості, плодючості, достатку. Це виключно родинне свято, пов'язане з пошануванням худоби [11, с. 153]

Благовіщенську проскуру і стрітенську воду завжди зберігали як найбільш цілющі ліки для тварин. Опілляни вірили, що у день Благовіщення відьми та інші злі сили відбирали у корів молоко, насилали на тварин хвороби і лихо. Тому в цей день не впускали до своїх осель чужих жінок і дівчат, щоб не принесли лиха тваринам [7].

Освячені у Вербну неділю гілки захищали тварин від нечистої сили та лиха. За свідченнями респондентів, гілкам верби приписувалась особлива магічна сила. Їх зберігали у хаті й хліві, і такі гілки («шутка», «мицька») використовували в обрядах і віруваннях першого вигону худоби на випаси [5].

Окремі ритуальні обрядові дії виконувалися на Великдень. У Чистий четвер обмивали, купали й обкурювали худобу. На межі спалювали господарське сміття для захисту худобу від хвороб, ушкоджень і нещасних випадків. Головешками обкурювали хліви і тварин. На Пасху господар спочатку обходив усі будівлі в

господарстві і посипав навколо них свячену сіль, «щоб нечисту силу відігнати» [9].

На Зелені свята та на Івана плели коровам віночки і закладали на роги. На дверях стайні намазували хрест з дьогтю, щоб чаклунка не наврочила чогось поганого худобі. У ніч на Івана Купала або рано-вранці з «іванівською» рососою збирали зілля. Його освячували в церкві й зберігали для лікування худоби. Для вінків брали трави, які мали чудодійну силу: іванів цвіт, лопух, чебрець («богородська трава»), ведмеже вухо. Вінки святили у церкві й зберігали впродовж року. Настоєм з цих вінків напували худобу в разі хвороби [3].

На св. Петра і Павла на Опіллі виконували ряд таких обрядів і ритуалів, які мали захистити пастухів і худобу. Одним з таких був святковий обід для пастухів [1].

Осінні свята співвідносимо з поверненням худоби з літніх гірських випасів. На свята Маковія і Спаса корів обсипали посвяченим маком, щоб отелилися і щоб телятам не було ніякої порчі. У день Спаса заборонялося з дому виносити вогонь чи його похідні, щоб корови не втратили молоко і тварини не хворіли [12, с.356].

До 21 вересня в Карпатах, зазвичай, закінчували полонинський випас овець. До свята Покрови повністю мав бути зібраний урожай з полів. З цього дня худоба вільно випасалась на всіх ґрунтах. До свята св. Дмитрія звичайно закінчували випас, а худобу переводили на стійлове утримання і лише за сприятливих погодних умов її випасали до Введення [16, с.106].

Традиційний устрій господарювання об'єктивно не сприяв у практиці фахової ветеринарії. Натомість широкого розповсюдження набули народні знання, які були спрямовані на охорону худоби від злих сил чи лихого ока. Саме такі замовляння, молитви відомі з глибокої давнини [14, с. 107].

Народна ветеринарія опиралась також на широке використання рослин та мінералів за основні лікувальні препарати. Загалом вказані традиційні прийоми лікування переплітались з рядом магічних дій, а всі разом – з системою народних вірувань і поглядів на будову світу, вірою у добрі та злі сили [15, с.188].

Використання вербальних лікувальних засобів пов'язане з тим, що у виникненні багатьох хвороб звинувачували «нечистого», якого могли наслати, і він поселявся в організмі тварини. Також використовувалися ритуальні засоби оберігання худоби від хвороби. На території Опілля на шию тваринам вішали амулет – часник [10].

На сьогодні існують лише окремі ареали, де народні знання і вірування, пов'язані з даною галуззю, поширені, циркулюють, застосовуються і передаються з покоління в покоління.

Таким прикладом виступає Південне Опілля, на території якого ще збереглися окремі осередки традиційної господарської культури, у яких активно використовуються господарсько-побутові магічні ритуали. Традиційно початком нового господарського року тут вважається свято

Введення (4 грудня). Воно пов'язане з входженням Пресвятої Богородиці в храм Божий, яке у свідомості господарів асоціюється з благословенням на початок нового господарського року. Так, М.Мацьків з с. Чагрів на Рогатинщині розповідала: «Зранку цього дня молодиці обсипають своїх корів насінням коноплі і мастять маслом вим'я, «щоб багато молока давали». Обкурювали корів пахучим зіллям, примовляючи заклинання, «щоб ніхто живності не відібрав». З борошна в цей день варили густу киселицю і давали коровам, «щоб густа була сметана» [13, с.124].

Серед місцевого населення про майбутній урожай у цей день говорять так: «Скільки на Введення води, стільки на Юрія трави»; «Як є на Введення вода, то буде в мисці молоко»; «Як Введення мостить мости, а Микола забиває гвіздки, то люта зима буде»; «До Введення можна копати землю лопатою, а від Введення до Благовіщення не можна, бо земля спочиває і на літо сили набирається». У свою чергу Г.Чорнописька з Букачівців на Рогатинщині повідомляла, що на Андрія (13 грудня) господар або господиня брали декілька сортів ярої пшениці й висівали в ящики. Котра з них краще зійде до весни, ту й сіяли. Вірили, що цей сорт дасть добрі сходи та врожай і буде чим годувати худобу [6].

Чимало магічних ритуалів пов'язано зі Святвечором (6 січня). Так, респондент А.Чорна із с. Журів Рогатинського району розповідала, що в цей день господар зривав галузку шипшини й

згодував її худобі, щоб не хворіла, як на пашу вийде. А щоб кури цілий рік неслися, то на Святвечір їх треба годувати з решета. Тоді «вони нанесуть стільки яєць, скільки в решеті дірочок». Увечері господар брав окраєць хліба й тричі благословляв хлібом кожну тварину, примовляючи: «Благословляю тебе цим святим хлібом і закликаю на тебе добро, щоб ти звіра не боялася, грому не лякалася та щоб минали тебе чорні напасті». Між очима тварини медом наносився хрестик, «щоб зла сила не зачепила». Як правило, господар і господиня, перед вечерею, беруть Василя та Маланку, мед і мак й обходять двір. Біля входу до хліва господиня густо насипала мак, «щоб зла сила не доступила» [13, с.124].

А.Чорна зазначала, що, накриваючи на святковий стіл скатертину, господиня ставила під неї на чотири кути стола часник, «щоб злу силу відігнати». При цьому ніжки стола зв'язують ланцюгом, «щоб господарство купи трималося», а кожен з домашніх, сідаючи вечеряти, торкався ланцюга ногою, «щоб увесь рік бути таким, як залізо міцним».

Про свято Йордана (19 січня) З. Хомин з Чагорова на Рогатинщині згадував, що після богослужіння глава родини йшов з освяченою водою до худоби, щоб напоїти її. Як вірять мешканці цього села, йорданська вода захищає тварин від хвороб і злого ока. Біля входу до господарських будівель з освяченої води виливали хрест, «щоб злі сили не мали доступу».

На Стрітєння (15 лютого), за словами респондента Є.Федорів з с. Колоколин Рогатинського району, хазяї ворожили на врожай. На ніч вони виставляли тарілку з зерном надвір. Якщо зранку на ньому є роса – буде врожай, нема роси – чекай біди. Свічки, освячені в цей день, наділялися магичною силою. З ними господарі обходили господарство, «щоб святим вогнем освітити, від нечистої сили захистити». На дверях випалювали хрести, щоб «хрест хату стеріг і злі сили не пускав на поріг». Стрітєнською свічкою обкурювали корів перед першим вигоном у поле, щоб «Боже тепло коровки трималося і молочко наливалось» [13, с.125]. Цього дня і воду освячували в новому посуді. «Стрітєнська водиця – наша чарівниця, од бід рятівниця», – говорить народна мудрість, яка побутує серед місцевого населення. Стрітєнською водою бджоларі окроплюють вулики на пасіці, щоб «бджоли плодилися і

добре роїлися». Прийшовши з церкви, господарі обкурювали свічкою та окроплювали водою сад, город і худобу [6].

Серед населення Південного Опілля Благовіщення (7 квітня) відоме як скотарське свято. Так, жителька с. Конюшки на Рогатинщині О.Стельмах проінформувала, що для захисту худоби на стінах і дверях хлівів, на вим'ї і хребті корів, між рогами тварин робили хрести. В Галицькому районі зранку корів обкурювали ладаном і зіллям, під поріг ставили жевріючі вуглики й проганяли через них усю худобу [4].

Чимало магічних ритуалів пов'язано з святом Великодня. Як свідчить згаданий респондент, кусочки паски давали з'їсти коровам, щоб добре доїлися. Шкаралупу з крашанок і свячених яєць господині ламали на дрібні кусочки, «щоб відьми не могли набрати роси, бо цією росою вона може покусувати корів». Люди вірять: «якщо відьма вколе кого-небудь шкаралупою з крашанки, то той захворіє і висхне». Товчене на порошок лушпиння крашанок підсипають на корм курам, «щоб краще неслися» [13, с.125].

Цікавий звичай зберігся в с. Витань Рогатинського району. Так, Г.Чорнописька розповідала, що, прийшовши з церкви, господар відкладав одне освячене яйце окремо. Після сніданку він йшов з ним у стайню до тварин і, проводячи крашанкою по спині кожної тварини так, щоб утворився хрест, казав: «Христос Воскрес!» Потім очищав це яйце в хаті від шкаралупи, кришив на дрібні частинки, змішував з висівками й давав їсти худобі. Це робиться для того, щоб «худоба була здорова» [8].

На Прикарпатті, зранку на «Поливаний або Світлий понеділок» жінки ворожили коровам, «щоб щороку телелися і добре доїлися». Для цього йшли поза чужі хліви, зривали там траву, несли своїм коровам і згодовували перед доїнням. Якщо б хтось побачив і спитав: «Що там робиш?», відповідати не можна, бо ворожба пропаде намарно [5].

Окреме місце в господарсько-календарній обрядовості посідали свята літнього циклу. Так, жителька с. Журів Рогатинського району К.Кутинська повідомляла, що в них на Трійцю (Зелену Неділю) освячували оселю, господарські споруди, криницю, «щоб щезла нечиста сила, яка там поселилася». У понеділок (День Святого Духа) освячували царину.

У селах Галицького Опілля (Більшівці, Насташине, Залуква) ушановують і святого Юрія (6 травня). Він вважається охоронцем худоби й помічником пастухів. Респондент С.Боднар з с. Більшівці Галицького району засвідчив, що в цей день усі господарі виганяли худобу на вулицю після зими й на подвір'ї господиня підрізала корові хвіст, а господар давав попити підсоленого пійла, щоб «додому дорогу не забувала і в чужу пашу не лізла» [16, с.106].

У день Івана Купала (7 липня) господарі несли до церкви оберемок сіна, скошеного напередодні, і освячували його. Після жнив це сіно розстеляли на долівці в stodолі й хліві проти мишей, промовляючи: «Лиш стільки, миші, ваше, як ото сіно наше!» Попелом купальського вогнища посипали город, грядки, сіножаті або, загорнувши у вузлик разом з іншими травами проти нечистої сили, закопували під поріг хліва чи по кутках двору, «щоб ніякі злі сили до господи не приступали» та худобу оберігали [2].

Як бачимо, господарська магія ще й досі займає важливе місце в житті людей, незважаючи на наявність великої кількості новітніх технологій обробки землі й підвищення врожайності культур. Люди вірять, що в природі існує сила, яку не може подолати жодна технологія. Її можна або задобрити, або усунути з допомогою конкретних ритуалів і дій. Залишки господарсько-побутових магічних дій нині і сьогодні простежуються в населення Південного Опілля. Тут вони залишаються важливою складовою його традиційної культури й повсякденного життя. Детально вивчити, проаналізувати чи класифікувати магічні дії, пов'язані з господарсько-побутовими особливостями, не вдається через нечасте їх масове використання. Це пов'язано також з тим, що значення магічних дій з кожним днем зменшується, а ритуали забуваються.

Джерела та література

1. Свідчення Бойчук А.Ф., 1923р.н. у смт. Войнилів, Калуського району, освіта початкова, проживає смт. Войнилів; записано О. Олексюк 10.03.2009 р. – 1 арк.
2. Свідчення Бранець Т.А., 1925 р.н. у с.Крилос, Галицького району освіта початкова, проживає в с.Крилос; записано Т. Воробчак у с. Крилос 05.04.2008р. – 1 арк.

3. Свідчення Данильчик І.Г. 1927 р.н. у с.Чагрів, Рогатинського району, освіта початкова, проживає в с.Чагрів; записано Т. Воробчак 03.05.2008 р. – 1 арк.
4. Свідчення Дівончук С.Й. 1924р.н. у с. Деліїв, Галицького району, освіта початкова, проживає в с.Д еліїв; записано О. Олексюк 02.07.2004 р. – 1 арк.
5. Свідчення Іванців Г.І. 1920 р.н. у с. Чагрів, Рогатинського району, освіта початкова, проживає в с.Чагрів; записано О. Олексюк 04.06.2008р. – 1 арк.
6. Свідчення Кедик М.М. 1928 р.н. у с.Кінчаки, Галицького району, освіта початкова, проживає в с.Кінчаки; записано Т. Воробчак 05.08.2008р. – 1 арк.
7. Свідчення Мацькевич М.М. 1920 р.н. у с.Залуква, Галицького району, освіта початкова, проживає в с.Залуква; записано Р. Коновалов 03.05.2012 р. – 1 арк.
8. Свідчення Мельничук В.Д. 1926 р.н. у с.Комарів, Галицького району, освіта початкова, проживає в с. Комарів; записано Т. Воробчак 04.04.2007р. – 1 арк.
9. Свідчення Федорняк А.Г. 1931 р.н. у с.Кринос, Галицького району, освіта початкова, проживає в с.Кринос; записано Т. Воробчак 01.03.1990 р. – 1 арк.
10. Свідчення Шевчук П.Т. 1931р.н. у с.Кринос, Галицького району, освіта початкова, проживає в с.Кринос; записано О. Олексюк 03.05.2008р. – 1 арк.
11. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології /Ф. Вовк // Соціальна культура. – 1990. – №. 1-7. – С.152 - 156
12. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ: Оберіг, 1993. – 590 с.
13. Данильчик Л. Залишки господарсько-побутових магічних дій на Опіллі / Л.Данильчик, П. Костючок // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – 2010. – Вип. 18. – С. 123-128.
14. Курочкін О.В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність / О. В. Курочкін, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського АН УРСР . – Київ : Наукова думка, 1978 . – 191 с.

15. Культура і побут населення України: Навчальний посібник. / В.І. Наулко, Л.Ф. Артюх, В.Ф. Горленко, та ін.. К.: Либідь, 1991. – 232с.
16. Паньків М. Культура і побут населення Прикарпаття / М. Паньків // Краєзнавчий збірник на пошану Б. Гавриліва. – Івано-Франківськ: Типовіт, 2003. – С. 100-108.
17. Присяжнюк В. Я. Паростки лікувальної справи тварин в Галичині / В.Я. Присяжнюк // Науковий вісник Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. З. Гжицького. Серія: Ветеринарні науки. – 2017. – Т. 19, № 77. – С. 158-161.

**Oleksyuk Olga,
Vorobchak Tetyana**

**THE WORLD OF BELIEFS AND BELIEFS IN CATTLE
BREEDING IS THE MAIN BRANCH OF THE ECONOMY OF
OPILIA AT THE END OF THE 19TH AND THE BEGINNING OF
THE 20TH CENTURY**

The research of the folk knowledge, beliwes and ceremonies on Opelia play the important role in the illumination of the tasks of the national ethnic science. The Prykarpattya is rich on its spiritual culture, customs, ceremonies and wereday life. This article describes the folk knowledge, beliwes and trust which were gartered on the basis of the field reserarches in the villages of Halych, Rogatyn and Tysmenytsia districts and also the Transnistrian strip of the Kalush district.

***Key words:** Opilia, beliefs, rite, animal husbandry, spiritual culture.*

УДК: 392.51 (=161.3)

Павлова Алена

**БЕЛОРУССКАЯ СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАК ФОН
ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО
ПОГРАНИЧЬЯ**

У статті на багатому теоретичному матеріалі розглянуті основні роботи з вивчення весільної обрядовості білорусів. Авторка розділила джерела дослідження на три періоди.

Загострила увагу на роботах першого періоду, основна мета якого - збір інформації.

Ключові слова: *весілля, обряд, етап, період, дослідження .*

Целью обращения к данной теме является глубокое изучение вопроса историографии белорусской свадебной обрядности. Нами были проанализированы основные источники XIX, XX, XXI вв., что позволяет создать основу для дальнейшего изучения трудов по данной теме украинского пограничья.

Свадебная обрядность – довольно сложный, монументальный и устойчивый компонент традиционной культуры белорусов. В ритуалах, свадебной символике и магии, обрядовом назначении предметов, в песнях и пожеланиях прослеживаются архаические элементы народных верований, обычаев семейно-брачных отношений.

Современная наука всесторонне исследует свадебный фольклор, охватывая широкий круг вопросов: описание обрядов различных регионов, исторические и психологические аспекты свадьбы, содержание и поэтику обрядовой лирики и т.д. Большой вклад в изучение свадебной обрядности внесли ученые XIX - XX в. Е.Ф. Карский, М.Я. Гринблат, К.П. Кабашников, А.С. Федосик, К.А. Цвирко, З. Я. Можейко, а также современные ученые В. С. Новак, А.К. Байбурын, А.В. Гура и др.

Свадебный обряд и обрядовая лирика издавна считались объектами исследования этнографов, фольклористов, историков, музыковедов. Д.К.Зеленин отмечал, что часто обрядовые тексты изучались односторонне, т.е. "необходимость изучения словесности в тесной связи с бытом и обрядами не была изучена до самого последнего времени "[1, с. 133].

На сегодняшний день существует много научных работ, в которых на этнографическом уровне исследуется свадебный обряд в разных регионах Беларуси, но отечественная Фольклористика на современном этапе своего развития не имеет четких и основательных монографий, посвященных подробному анализу системы образов свадебной обрядовой поэзии белорусов. Научные работы отечественных фольклористов и этнографов (И. А. Вырвы, И. В. Козаковой, М. А. Комаровой, В. В. Изотовой, И. И. Крука, В.

А. Лобачевской, В. Е. Фадеевой, С. И. Фатеевой, И. А. Швед и т.д.) затрагивают чаще всего отдельно взятые образы (атрибутивные, дендрологические, арниморфные, зооморфные и т.д.), указанные исследователи анализируют семантику, символику и поэтику образов некоторых тематических групп отечественной свадебной обрядовой поэзии, но не рассматривают их в системе. Функциональность и семантика образов в свадебных песнях изучена и проанализирована белорусскими учеными недостаточно. Богатый теоретический и песенный фольклорный материал, накопленный в фольклористике за века несколькими поколениями ученых, дает возможность системно подойти к подробному изучению образов в свадебной поэзии.

Начало сбора и исследования белорусских свадебных песен приходится на XVIII - XIX вв. Первые описания обрядовых этапов свадьбы являются в середине XIX века. Анализ научной литературы по данной тематике дает основания выделить три периода по изучению образов в белорусской свадебной обрядовой поэзии: 1) 2-я половина XIX в.- 30-е г.г. XX в. ; 2) 30-90-е г.г. XX в. ; 3) 90-е г.г. XX в. - начало XXI в.

Среди большого объема фольклорных материалов, относящихся к первому периоду, можно выделить работы таких известных этнографов, фольклористов, собирателей устно-поэтического творчества белорусов, как А. Рипинский, П. М. Шпилевский, М.В. Довнар-Запольский, П.В. Шейн, Е.Р. Романов, С. Ф. Радченко и др.

В данный период подробно рассматривают свадебный обряд брата Тышкевичи. Описание обрядовых этапов, которые вошли в книгу П.В. Шейна "Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края", выполнена собирателями в 1846 г. [2] На страницах сборника описываются обрядовые этапы (сватовство, каравай, отъезд к молодому и т.д.). При рассмотрении некоторых обрядовых моментов свадьбы брата Тышкевичи обращают пристальное внимание на ряд персонажей (жених, невеста, сваты, дружки, каравайницы и другие), дают определения некоторых из них: «дружина жениха обычно состоит из трех свах, из которых старшая - его крестная мать, две младшие - его сестры,

из двух дружек и крестного отца, который привозит сваху, называется - возилом "[2, с.73]. Рядом с описанием свадебных моментов подаются тексты песен согласно обрядовым этапам. В следующем сборнике "Фольклор в записях Яна Чечета и братьев Тышкевичей" (1997) (переиздан., 2005) [3] акцентируется внимание на описании свадебного обряда, что происходил в Минской губернии, а также из-под Березины. Авторы анализируют основные обрядовые этапы свадьбы и характеризуют многочисленные песенные тексты, сопровождающие эти этапы. При рассмотрении основных обрядовых моментов братья Тышкевичи сосредотачивают внимание на персонажах (свата, старшей свахи, каравайницы и некоторых других) и подают их семантику ("сват - важная на всей свадьбе лицо. Его приглашает семья молодого, выбирают за свата хозяина лет 40 ... "[3, с. 163];" музыкой называться не может никто другой, как только родственник молодого "[3, с. 169];" "Старший сват - обычно человек в годах, красноречивый, веселый, всеми уважаемый" [3, с. 175]. Особое внимание уделяется братьями Я.П. и К.П. Тышкевичами песенным текстам, которые посвящались невесте-сироте, которые объединены общим названием "Песни для сирот" [3, с.194].

В это время плодотворно работает собиратель и исследователь белорусского фольклора П.М. Шпилевский, книга которого "Путешествие по Полесью и белорусскому краю" (1853) выделяется интересными сведениями о Беларуси [4]. Автор подробно рассказывает не только о тех местах, в которые ему довелось попасть, но и затрагивает историю каждого уголка и обозначает, чем выделяется та или иная местность. На страницах издания можно найти сведения о свадьбе, которые подаются исследователям фрагментарно.

Обстоятельным описанием свадебного обряда можно считать "Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края" (1890) П.В. Шейна [2]. Во второй части первого тома под названием "Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях» автор рассматривает обрядовые этапы сватовства, помолвки, отъезда молодого по молодую и т.д., которые были зафиксированы в Витебской, Минской, Могилевской и Смоленской губерниях. При описании основных

моментов свадьбы П. В. Шейн приводит ряд текстов свадебных песен, которыми сопровождалась эти обрядовые этапы, а также указывает, в какое время они выполнялись. П.В. Шейн обращает внимание на некоторые образы-персонажи (молодые, сваты, старший сват, дружина молодого, каравайницы и т.д.), указывают их семантику: "невесту называют княгиней ..." [2, с. 45]; автор обращает внимание на атрибутивные образы (каравай, печь), но подробную характеристику данному образом исследователь не дает. Надо отметить, что зооморфные и дендрологические образы остались без внимания собирателя.

Собирательской деятельностью долгое время занимался М. В. Довнар-Запольский. Исследователь, изучая белорусский фольклор, значительное внимание уделял семейно-обрядовой поэзии. В своей работе "Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках (1909) [5] ученый поместил сведения по свадебной обрядности, которые записал от представителей разного социального статуса: крестьянина и учителя. Все записи автор разместил по обрядовым этапам. Прежде всего исследователь обратился к подробному описанию предсвадебного периода (сватовство, запоины, помолвка и т.д.), потом сосредоточил внимание на рассмотрении ритуала "должностей жениха и невесты" [5, с. 98].

Фундаментальной можно считать работу Е.Р. Романова "Белорусский сборник" (1912 год) [6]. В восьмом выпуске автором содержится подробное описание свадьбы, записанное в "Витебской губернии", "Лепельском", "Дриссенском" и "Городокском" уезде. Сведения о свадьбе располагаются в зависимости от обрядовых этапов, начиная со сватовства. Образы главных действующих лиц представлены с соблюдением особенностей местных говоров (невесту называют - "мыладуха", а жениха - "мыладенец" [6, с. 356]. Особое внимание автор обратил на рассмотрение образов-персонажей "свата" и "каравайницы" [6, с. 356]. Ритуал подготовки свадебного "кыраваю" автор рассматривает в органической связи соответствующих этнографических описаний и текстов каравайных песен, которые исполнялись на обрядовых этапах выпечки свадебного караваия - обрядового хлеба.

Е.Ф. Карский в главе "Очерки словесности белорусского племени", что вошла в третий том трехтомного издания "Белорусы" под названием "Народная поэзия» (1913, переиздана в 2001г.) [7] проанализировал структурные компоненты свадебного обрядового комплекса и связанные с ними ритуалы, а также заострил внимание на текстах свадебных песен. заслуживает внимания представленная исследователем отличительная классификация и систематизация образов в свадебных песнях. Впервые образы главных персонажей свадьбы (жених и невеста) поданы автором как образы-символы птиц и животных ("жених - сокол", "невеста - утка», «соловей и курица", "селезень и уточка», «голубь и голубка»; "петух и курочка", "соболь и лисица", "заяц - жених") [7, с.383, 385]. Обращает внимание Е.Ф. Карский и на использование в текстах свадебных песен образов деревьев и цветов ("Клён и береза") [7, с.386], которые также символизируют молодых, однако подчеркивает, что эти образы-символы встречаются изредка. Представляют интерес и выделены в текстах свадебных песен образы грибов, выступающих в символической роли жениха и невесты, образы небесных светил ("месяц и солнце, луна и зоря") [7, с.386], которые символизируют мужское и женское начало; образы предметных атрибутов ("венок", "жемчуг") [7, с. 387], которые являются образами-символами целомудрия девушки и ее слез.

Во второй период, 30 - 90-е г.г. XX в., со стороны ученых значительно возрастает интерес к белорусской устно-поэтической народной поэзии. Академик Н.Н. Никольский в книге "Происхождение и история белорусской свадебной обрядности" (1956) [8] разделяет свадебный цикл на три основных этапа: "подготовительный", "венчание" и "свадьба" [8, с. 37]. При их анализе автор сосредоточивает внимание на двух основных ритуалах: каравайном и столбовом. Н.Н. Никольский анализирует некоторые образы свадебных песен. Большое внимание уделяет образам-персонажам (жених, невеста, каравайницы, каравайники) [8, с. 226] и раскрывает семантику предметно-атрибутивного образа "елка". Исследователь отмечает, что "этот атрибут связан с невестой и ее будущими функциями жены и матери" [8, с. 217]. Не обходит вниманием исследователь и атрибутивный образ

"каравая", определяет его семантику и акцентирует внимание на его функциях: "функции каравая Н.М. Никольский выводил не только из объяснения смысла внешнего вида каравая, но и содержания непристойных песен, плясок, движений тела, которые сопровождали каравайный обряд "[8, с. 189]. Автор раскрывает суть образов "медведя", "медведицы", отмечает, что эти образы символизируют молодую, и подчеркивает, что это объясняется остатками архаического обряда, который связывал церемонию заключения брака с тотемным культом медведя "[8, с. 100].

Самым полным сбором свадебной обрядности, опубликованных в многотомной серии "Белорусский народное творчество", является сборник под названием "Свадьба. Обряд "(1978) [9]. В тексте предисловия к сборнику составитель К.А. Цвирко детально характеризует обрядовые моменты свадьбы, особое значение при этом уделяется образам-персонажам (сваты, дружки) [9, с. 41], а также основным предметным атрибутом свадьбы ("ель", каравай, венок, дежа,) [9, с. 106] Основу сборника составляют ценные записи данных по свадебным обрядам, которые были записаны в свое время различными исследователями (Е. Р. Романовым, Е. Павловской, Г. Г. Ширмой, К. А. Цвирко и т.д.).

Фундаментальной работой является шеститомное издание, подготовленное Л. А. Малаш "Свадьба. Песни "(1980 - 1988) [10]. Работа выделяется богатым фактическим материалом по свадебной обрядности. Каждый том начинается предисловием. Автор предисловия к первому тому А. С. Федосик заострил внимание на основных тематических группах фольклорных произведений, среди которых выделил "повествовательные песни, императивные, заклинательные, величальные, шутивно-сатирические, элегические, частушки и приговоры" [10, с.16], а также дал общую характеристику каждого из томов данного издания. Надо отметить, что основные обрядовые этапы свадьбы представлены в соответствующих томах, а в отдельных предисловиях к ним дается характеристика определенных обрядовых моментов свадьбы. Основу сборника составляют песенные тексты, собранные в разных уголках Беларуси. К каждому тому издания подается музыкальное дополнение и комментарий автора.

Ценным по содержанию, большого количества свадебных песенных текстов является сборник "Полесская свадьба" под редакцией В.А. Захаровой (1984) [11]. В книге содержатся тексты песен супружеской тематики, которые издавна бытовали на территории Белорусского Полесья. В предисловии автор поместила ценные материалы по свадебной обрядности. Подробнее рассматривая свадебные этапы, автор сосредоточил внимание на ритуале одевания невесты. Почти все обрядовые моменты сопровождаются песенными текстами. Исследователь акцентирует внимание на образах-персонажах (жених, невеста, каравайницы, родители молодого и молодой, сваты, дружки) [11, с. 11], при рассмотрении которых довольно значительное внимание обращает на них семантику. Автором подана довольно полная картина свадебного обряда, сосредоточено внимание на основных образах.

Таким образом, во втором периоде представлены обстоятельным описанием все обрядовые этапы свадьбы. Наибольшее внимание на данном этапе изучения белорусской свадебной обрядности было сосредоточено на описании образов-персонажей, предметно-атрибутивных и орнитоморфных образов. Точно проанализирован образ каравая в свадебной обрядовой поэзии, определена семантика и особенности функционирования этого предметно-атрибутивного образа. В этот период значительное внимание было сосредоточено на раскрытии понятия «система образов», которое нашло конкретное воплощение в отдельных работах.

В третий период (90-е г.г. XX в. - начало XXI в.) продолжается активная работа по сбору фактического фольклорного материала, в том числе и по свадебной обрядности, наиболее детально изучается вопрос функциональности и поэтики образов в свадебных песенных текстах. Надо отметить, что в этот период наибольшее внимание уделяется исследованию образной системе белорусской свадебной обрядовой поэзии.

Основательным исследованием семейно-обрядовой поэзии белорусов можно считать работы А.С. Федосика. На страницах издания "Семейно-обрядовая поэзия" (1988) [12] автор делает структурный анализ семейных обрядов и обычаев, исследует функциональность отдельных образов и рассматривает поэтику. В

разделе "Свадебная поэзия" исследователь рассматривает жанровое и художественное своеобразие поэзии основных обрядовых этапов свадьбы. Автор обращается к этнографическим описаниям свадьбы, сделанные разными исследователями XIXст .: А.Е. Богдановичем, М. Федоровским, М.М. Косич, М. В.Довнар-Запольским и др.

Монография А.В. Гуры "Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика" (2012) [13] является цельным изданием, в котором досконально рассматривается система образов свадебной обрядовой поэзии славянских народов, в том числе и белорусского. В монографии раскрывается символика брака, которая воплощается в комплексе жанров и форм славянских народов. Автор подробно рассматривает символику свадебного обряда на каждом из его этапов. Используя новейшую научную терминологию, ученый разделил систему образов на специальные виды (коды) и подвиды, дал объяснение каждого из них, сопровождая научный анализ многочисленными примерами, взятыми из описаний свадебной обрядности славян. Богатый и разнообразный теоретический материал автор метко дополняет многочисленными примерами текстов свадебных песен, описанием обрядово-ритуальных действий каждого славянского народа.

Таким образом, каждый из определенных периодов дает возможность проанализировать богатый фактический материал для того чтобы сделать на его основе сравнительный анализ белорусско-украинского пограничья.

Джерела та література

1. Захаров, К. Ф. Диалектное членение русского языка: учебное пособие для факультетов русского языка и литературы пединститутов / К. Ф. Захаров, В. Г. Орлова. – М.: Просвещ., 1970. – 168 с.
2. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном : в 3 т. / Отд-ние рус. яз. и словесности Имп. акад. наук. – Т. 1, ч. 2. – СПб., 1890. – 586 с.
3. Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і

фальклору імя К. Крапівы; рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]; пад рэд. В. К. Бандарчыка, К. П. Кабашнікава, А. С. Фядосіка. – Мінск : Беларус. навука, 2005. – 329 с.

4. Шпилевский, П.М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю / П.М. Шпилевский. – Спб.1853. – 62с.

5. Довнар-Запольский, М.В. Исследования и статьи: белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках / М.В. Довнар-Запольский. – К.: Типография 1-ой Киевской Артели печатного дела, 1909. – 340с.

6. Романов, Е. Р. Белорусский сборник : в 8 т. / Е. Р. Романов. – Киев : Типография А.Г. Сыркина, 1912. – Т. 8: Быт белоруса. – 125с.

7. Карский, Е. Ф. Белорусы : в 3 т. / Е. Ф. Карский ; ред. совет: Г. П. Пашков (гл. ред.) [и др.]. – Минск : Беларус. Энцикл., 2007. – Т. 3, кн. 1 : Очерки словесности белорусского племени. – 580 с.

8. Никольский, Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н.М. Никольский. – Минск: Издательство Академии Наук БССР, 1956. – 273 с.

9. Вяселле: Абрад / Уклад. К. А. Цвірка; Рэд. В. К. Бандарчык, А. С. Фядосік]. – 2-е выд. – Мн.: Бел. навука, 2004. – 683 с

10. Вяселле: Песні ў 6 кнігах. / Склад. Л. А. Малаш., Рэд. М.Я. Грынблат, А.С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980 – 1988. – Кн.1. – 680 с.

11. Палескае вяселле / Укладанне і рэдакцыя В. А. Захаравай. – Мн.: Універсітэцкае, 1984. – 303 с.

12. Фядосік, А. С. Сямейна – абрадавая паэзія / Беларуская вусна – паэтычная творчасць: Падручнік для філалагічных спецыяльнасцяў ВНУ / К. П. Кабашнікаў, А. С. Фядосік, А. С. Ліс і інш. – 2-е выд., перапрац. Мн.: вышэйшая школа, 1988. – 415 с.

13. Гура, А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре. Семантика и символика. / А.В. Гура. – М.: Индрик, 2012. – 936 с.

Pavlova Alyona

BELARUSIAN WEDDING COLLECTION AS BACKGROUND FOR STUDY OF THE BELARUS-UKRAINIAN BORDER BORDERS

In the article on the rich theoretical material, the main works on the study of the wedding ritual of the Belarusians were examined. The author divided the sources of the study into three periods. I focused on the works of the first period, the main goal of which is information gathering.

Key words: *wedding, rite, stage, period, thorough work.*

УДК 398[(=161.2)+(=135.2)]:81'367.628

Пастух Надія

ГЕЙКАННЯ У ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

У статті охарактеризовано особливості побутування жанру “гейкання” в українських селах українсько-молдовського пограниччя. У роботі проаналізовано причини, що сприяли природному входженню східнороманської рецитації “хеїтуре” в жанрову систему фольклорної традиції порубіжжя, з’ясовано структурно-змістову своєрідність українського гейкання та зацентовано на його сучасних модифікаціях.

Ключові слова: *гейкання, хеїтуре, плугушор, ходіння з бугаєм, українсько-молдовське пограниччя.*

Одна з особливостей жанрової системи фольклору на пограниччі полягає в наявності на цих теренах таких жанрів чи жанрових різновидів, що не характерні для фольклорної традиції центрального масиву. Дослідження цих явищ актуальне з огляду на можливість на такому матеріалі осмислити механізми функціонування фольклорної традиції у контактних зонах і в умовах віддаленості від “материкового” ядра. Вивченню “порубіжних” жанрів фольклору присвячені праці Г. Бостана, Я. Мироненка, О. Курочкіна, Ю. Бартмінського, Л. Мушкетик та інших. На Подністров’ї та

Дністровсько-Прутському межиріччі таким нетиповим жанром є *гейкання* – колективний речитативний спів, виконуваний під старий Новий рік у контексті обрядової оранки. Сама лишень речитативна форма виконання календарно-обрядових творів, цілком не характерна для українського фольклору, змушує придивитись до такого явища пильніше, розширивши обрії візії і на сусідню фольклорну традицію. Справді, колективна рецитація – виразна ознака молдавської фольклорної традиції. Імпульсом для постання такого жанру в українців послужив молдавський обряд *плугушор* (*plugușor*) та виконувана в його ході декламація *хеїтуре*. *Плугушор* (*ку хеїтул*) посідає центральне місце в молдавській календарній звичаєвості і охоплює, по-перше, текст-декламацію *хеїтуре*, строфи якої завершуються повторюваними вигуками “Хей, хей!” (слова, якими поганяють волів), по-друге, звукове відтворення процесу оранки – на музичному інструменті *бухаї* імітують рев бика, який роздається під дзеленчання дзвіночка та ляскіт батога. “Аналогічного [до *хеїтуре* – Н.П.] жанру в українському фольклорі нема, – зазначає дослідник молдавсько-українських фольклорних зв’язків Я. Мироненко, додаючи водночас, що, проте, “внаслідок етнокультурних зв’язків двох народів у районі Буковини і півночі Молдови виник жанр, споріднений *хеїтуре*. У народі він визначається дієсловом “*гейкати*”, так само як, наприклад, “колядувати”, “щедрувати” [10, с. 95]. Варто зауважити, що серед люду побутувала не лише дієслівна форма найменування жанру. Автор однієї з ранніх публікацій *гейкань* Василь Завойчинський зауважує: “Увечері під Новий рік хлопчики, рідко дорослі, ходять по селу з т.зв. *гейканням* [виділ. тут і надалі наше. – Н.П.]” [5, с.1128]. Такою ж народною термінологією послуговується Петро Нестеровський: “Як на початку свят хлопчики ходили зі *щедрівками*, так тепер вони ходять із так званим «*гейканням*»” [13, с. 133]. Зрештою це ж найменування “вросло” у канву віншування, яке подає М. Зубрицький (текст почув мешканець с. Мшанець у с. Лашківці коло Кіцманя): “Вінчуємо з тим *гейканьом* в щестю і здоровю на многі літа, і будьте ласкаві, господинцю, винесіт по колачеви” [7, с. 39]. Паралельно поміж українців функціонує вислів “*ходить з бугайом*”, яким позначають увесь обрядовий комплекс.

Про переймання елементів плугушорного обряду та супровідної орації у молдован свідчать, окрім рецитаційної форми, ще кілька

обставин. Жанр функціонує на теренах українського поміжов'я, у зонах контакту українців зі східнороманським населенням, і не фігурує в традиції центральних регіонів. На запозичення вказує й те, що словесний супровід святкових чинностей у середовищі українців нерідко побутує румунською мовою. Так, у селі Проскураїни Ришканського району згадують: *“Коли ми були під окупацією руминов, то на Новий год брали бики, плуг і ходили попід хати, називалось “плугошора”. До того приповідали. З нами був “бугай” – з діжки робили, шкірку натігали, кінський хвіст. Кислий борщ – намастюєш руки, шо аж! Мороз, холодно. І за той хвіст: ву-ву-ву! А іден там читає, по-молдавські. Шо казали, не помню, по-молдавські більше”* [16, арк. 34]. У м. Липкани ми записали повний румуномовний текст, яким послуговувалися українці під час обходин “з бугайом”. В інших селах (с. Наславча Окницького р-ну, с.Голяни Єдинецького р-ну, с. Мошана Дондушанського р-ну, с. Слобода-Кишкиряни Синжерійського р-ну, м. Липкани) інформанти так само згадували про те, що гейкання виконують саме мовою сусідів. Паралельно поміж українців могло функціонувати україномовне гейкання, яке насправді було дослівним перекладом (схожим до так званого паратексту на українсько-польському пограниччі [21, с.26]) румунського *хеїтуре* [15, с. 244-245]; [11, с. 145].

Автор концепції “зустрічних течій” О. Веселовський наголошував, що у своїй культурі засвоюється лише те, у чому є потреба, до того ж обов'язково повинна бути певна аналогія між традицією, яку сприймають, та традицією, що сприймає [4, с. 221]. Сприятливий ґрунт для запозичення звичаю обходити двори із декламуванням *хеїтуре* творили щонайменше чотири обставини По-перше, важливим для потенційної здатності “бути запозиченим” є магічний характер вихідного матеріалу. Намагання якомога ефективніше вплинути на процеси в природі і в житті громади не раз підштовхували українців, що мешкають у контактних зі східнороманським населенням зонах, до спроб попрактикувати з чужоземною магією, яка, ймовірно, в очах непосвячених поставала як досить загадкове, а тому й особливо дійове священнодійство. На виразно магічному характері плужного обряду та супровідної орації неодноразово наголошували дослідники, зараховуючи його до “обрядів заклинання врожаю” або

до чинностей стимуляції шлюбів [10, с. 22-23]; [9, с. 143]; [11, с. 145]. Іншими обставинами, які сприяли запозиченню і на які звертали увагу дослідники-попередники, були розповсюджена в українців традиція здійснювати новорічну обрядову *оранку-сівбу волами*, побутування в українському зимовому циклі жанру посівань та щедрівок про оранку звірами чи птахами [9, с. 142-143]. Разом із тим варто пам'ятати відому гіпотезу Карамана про слов'янське походження плужних обрядів: на думку дослідника, українські щедрівки, білоруські волочібні пісні і “плугошорул” належали до єдиного аграрного звичаю древніх слов'ян, від яких він перейшов до предків східнороманських народів, де згодом розвивався самостійно [2, с. 39]. Вірогідно, запозичення плужного обряду, яке здійснили українці, потрібно розглядати саме в такому контексті – як переймання в сусідів та одночасне реанімування колись питомо свого.

Східнороманське гейкання, часто доволі розлоге, детально описує процес оранки поля, збору врожаю, випікання хліба, а також ідеалізує оселю господарів, віншує їх самих та зичить їм усіх благ. По суті, тою чи іншою мірою більшість таких компонентів присутні і в українському гейканні, проте подані вони в цілком відмінний від “оригіналу” спосіб. Про мотивно-сюжетну самодостатність жанрів *хеїтуре* та *гейкання* у 70-х роках минулого століття писав Г. Бостан. Так, дослідник українсько-молдовських фольклорних взаємин стверджував, що поширені молдовські новорічні обряди *плугушор* і *соркова* поставали в тісному контакті з українськими звичаями *оранки волами* та *посіваннями* [6, с. 235], однак наголошував водночас, що хоча й українські гейкання в ході тривалих контактів із молдавськими ораціями збагатилися новими елементами змісту, усе ж їхня сюжетна основа розвивалась самостійно [2, с. 38]. По суті, головне, що об'єднує на сьогодні два споріднені жанри – це вигук-рефрен “гей!”, виконуваний у своєрідній монотонно-протяжній манері. Переймання в сусідів саме рефренів – типове явище, на якому наголошувала дослідниця українсько-угорського порубіжжя Леся Мушкетик [12, с. 210] і яке неодноразово доводилося спостерігати і нам під час польових досліджень. Насправді українське гейкання значно коротше за своїм обсягом, навіть якщо взяти для порівняння найповніший із

відомих варіантів [8, с. 345-346]. У ньому відсутні залицяльно-любобвні мотиви, на відміну від східнороманських гейкань (*“До дівчат придивляйтеся, / До гарних дівчат, / До молодиць. / Поспішайте, мей! / Хей! Хей!”*) [11, с. 143]. Ймовірно, ігнорування залицяльної складової у текстах українських *гейкань* зумовлене збалансуванням функційного навантаження окремих зимових жанрів та зосередження відповідних мотивів у поширеному на цих теренах жанрі вечорничних парувань [20]. Цілком відсутні в текстах, які виконують українці, діалоги, а також значно послаблене таке органічне для молдован епічне начало.

На сучасному етапі на порубіжжі поміж українців побутують, як правило, уже цілком короткі *гейкання*, в основі яких – нанизування однотипних фраз, що перелічують реманент, необхідний для орання землі: *“Гей, гей! Ваші воли – наші воли, / Гей, гей, ваш батіг – наш батіг!”*. Разом із тим скоротилась не лише кількість мотивів *плужних щедрівок*, значно зменшився перелік землеробського інвентарю (що складав змістовно-структурний каркас творів) порівняно із записами початку ХХ століття. Так, на початку ХХ ст. у бессарабському селі Отаки був записаний текст із куди ширшим списком реманенту: *“Пане господарю, гей, гей! / Чи дозволиш коло хати сіяти, орати? Гей, гей! / Ваші воли, наші воли, гей, гей! / Ваші коні, наші коні, гей! гей! / Ваш віз, наш віз, гей, гей! / Ваш плуг, наш плуг, гей, гей! / Ваш батіг, наш батіг, гей, гей! / Ваша упряж, наша упряж, гей, гей! / Ваші сани, наші сани, гей, гей! / Ваш бук, наш бук, гей, гей!..”* [8, с. 347]. Значно рідше залишається збереженим у структурі *гейкань* мотив *оранки звірами* (*звірі при плузі*), який, на думку Олександра Курочкіна, “має глибоку історичну традицію” [9, с. 143]. Однак у зоні порубіжжя по обидва боки кордону ще й нині можемо натрапити на текст зі згаданим мотивом. Так, 2008 року в с. Берлінці Бричанського району (Молдова) та того ж року в с. Зозулінці Заліщицького р-ну Тернопільської обл. авторові дослідження спільно із колегою Ольгою Харчишин від дітей вдалось зафіксувати тексти із мотивом *оранки звірами*: *“Гей, гей! Ваші воли – наші воли! / Гей, гей! Ваш батіг – наш батіг! / Гей, гей! Дві ворони їа в прогоні! / Гей, гей! Дві лисиці їа в колісниці! / Гей, гей! Два ведмеді їа впереді! / А сорока-білобока, їсти носить, Бога просить, / Гей, гей! З Новим роком!”* [17, ч. II] (с. Берлінці); *“Гей, гей! Їа в вашім дворі дванацять волів. / А в прогоні*

дві ворони. / В колісниці – дві синиці. / Напереді два ведмеді. / Гей, гей! Коло вашої хати / Сьогодні орати, сіяти, / А завтра – хліб збирати!” (с. Зозулинці) [18].

У ході польового обстеження окреслених теренів (як в Україні, так і в Молдові) усе ж типовою залишається ситуація, коли зафіксовані *гейкання* постають як такі, що зовсім позбулися своїх давніх мотивів, цілковито перебравши змістове наповнення *посівань-віншувань* за збереження ритмо-мелодичного рисунку *гейкань*, як-от у с. Дністрівка (Україна): *“Гей, гей, дайте ковбасу, / Бо вам хату рознесу! / Гей, гей! / Дайте нам курку, / Я в вікно вам штуркну!”* [18] або в с. Нова Чолаківка (Молдова): *“Щедрий вечір, на Святий вечір! / Твій батіг – мій батіг! / Дайте ковбасу, бо хату рознесу, / Дайте качку, бо возьме вас на срачку!”* [19].

У підсумку розгляду функціонування *гейкань* у зонах контактів українців та молдаван варто згадати цікаве у цьому контексті зауваження Г. Бостана, який зазначав, що на Придністров’ї запозичені твори існують переважно в оригіналі, тобто фольклорні контакти формувались на вже готовому, “визрілому” матеріалі. Натомість у давніх контактних зонах із багатовіковою традицією міжетнічної співпраці, перейняті у сусідів тексти виявляють природне творче злиття кількох різноетнічних елементів [1, с. 26-27]. Саме такими і є українські *гейкання*: мотивно-сюжетна канва постає як самобутнє явище, тісно пов’язане із моделями творення зимовообрядового фольклору українців, однак за ритмо-мелодичним каркасом творів вгадується музична культура східнороманських народів. Цікаво, що поряд із фронтальним процесом залучення східнороманського звичаю плугушор до української традиційної обрядовості на українсько-молдовському пограниччі трапляються поодинокі випадки її затрачання у середовищі румунів чи молдаван під впливом сусідів-українців [11, с. 143], що наближує сусідні традиції одна до одної.

Джерела та література

1. Бостан Г.К. Молдавско-руско-украинские взаимосвязи контактных зон (в контексте исторической родственности устно-поэтических традиций): автореф. дис. на соискание научн. степени докт. филол. наук: спец. 10.01.09 „Фольклористика”. Москва, 1987.

2. Бостан Г.К. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора / Отв. редак. канд. філолог. наук Г.Г. Ботезату. Кишинев, 1985. 146 с.
3. Буковино, рідний краю. Українські народні пісні Південної Буковини. Записали Кузьма Смаль та Іван Кідещук. Нотація мелодій та упорядкування Кузьми Смаля. Чернівці, 2008. 504 с.
4. Веселовский А.Н. Лорренские сказки // Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Москва – Ленинград, 1938. Т. 16. С. 212-230.
5. Завойчинский В. Селение Ленковцы Хотинского уезда. Историко-статистическое описание // Кишиневские епархиальные ведомости. 1880. № 24. С. 1122-1131.
6. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы). Кишинев, 1979. 287 с.
7. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижни і до рокових св'ят (записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1900. Т. III. С. 33-60.
8. Колядки і шедрівки / Збір. В. Гнатюк. Т. II. // Етнографічний збірник. Т. XXXVI. Львів, 1914.
9. Курочкін О. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка”. Опішне, 1995. 377 с.
10. Мироненко Я.П. Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре: история и современность. Кишинев, 1988. 144 с.
11. Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці, 2010. 320 с.: 36 іл.
12. Мушкетик Л. Фольклор українсько-угорського порубіжжя. К. 2013. С. 210. 496 с.
13. Нестеровский П.А. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. Варшава, 1905. 176 с.
14. Пастух Н. Обряд “похорон ляльки” та супровідні голосіння на теренах українсько-молдовського пограниччя // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури. Збірник наукових праць. / Матеріали міжнародної наукової конференції “Одеські етнографічні читання”. Одеса, 2013. С. 404-415.

15. Ребошарка І. Ой у саду-винограду. Збірка світських величальних пісень. С. 244-245. Бухарест, 1971. 287 с.
16. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 524. Фольклор українців Молдови. Зап. О. Харчишин у 2005 р.
17. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 582 а. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Білявинці, Верхні Халахори, Нові Каракушани, Берлінці, а також у м. Липкани Бричанського району) 22-27 серпня 2008 року. Частина I-II. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух.
18. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 570. Матеріали фольклористичної експедиції з теренів подільської та буковинської Наддністрянщини. Записала та розшифрувала науковий співробітник відділу фольклористики Ольга Харчишин.
19. Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 543. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Помпа, Суворівка, Нова Чолаківка Фалештського р-ну; у с. Голяни Єдинецького району; у сс. Бирладяни, Ружниця, Унгри, Наславча, Вовчинець, Кодряни, Каларашівка Окницького р-ну, а також у с. Мошана Дондушанського р-ну) 1-13 серпня 2006 року. Записали і розшифрували Н. Пастух, О. Харчишин.
20. Харчишин, О. Вечорнічні пісні-парованки українців півночі Молдови: локальне, регіональне, загальнонаціональне // Народознавчі зошити. 2013. № 3. С. 387-397.
21. Bartmiński J. Ludowe parateksty w kulturze pogranicza polsko-ukraińskiego // Spotkania polsko-ukraińskie. Język-Kultura-Literatura / Pod red. H. Pelcowa. Chełm, 2006. S. 13-40.

Pastukh Nadiia

**HEYKANNYA IN THE FOLKLORE TRADITION OF
UKRAINIANS
IN UKRAINIAN-MOLDOVAN BORDERLAND**

Moldovan-Ukrainian relations are reflected in the genre of heykannya (collective recitative song performed on the old New Year during the ritual plowing) that is available in the genre system of Ukrainian folklore of the Podnistroyja and the inter-rivers Dniester-Prut. The impulse for the birth of such a genre in the Ukrainian folklore tradition was the Moldavian rite pluhushor (ku kheitul), one of the oldest central rituals of the Moldavian calendar custom, and the recitation of kheiture. Ukrainian heykannya, which arose as an echo of neighbourhood recitation, is often defined by the people through the verb "heykaty" (by analogy with "kolyaduvaty", "shchedruvaty"). The genre functions exclusively in the contact areas of Ukrainians with the East-Roman population and is often found in the Romanian language among Ukrainians. The following circumstances creates a favorable ground of borrowing: 1) an expressive magical character of both the rite and the accompanying text; 2) the tradition of Ukrainians to carry out the New Year's rites of plowing-sowing with oxen; 3) availability of Ukrainian genre of seedlings; 4) the existence of plodders by beasts or birds in Ukrainian winter songs. In ancient contact areas with centuries-old tradition of interethnic cooperation, the texts transfigured from neighbors reveal a natural creative merger of several heterogeneous elements. Ukrainian geocaching is the same, namely, their motive storyline appears as a distinct phenomenon, closely related to the patterns of creation of the winter folk folklore of Ukrainians, but the musical culture of the East-Mormon peoples is recognized by the rhythm-melodic framework of works. Along with the frontal process of involving the East-Roman tradition of pluhushor into the Ukrainian traditional ritual at the Ukrainian-Moldovan border, there are rare cases of it fading away in the environment of Romanians or Moldovans under the influence of Ukrainian neighbors, which brings the neighboring traditions together with each other.

Key words: heykannya, kheiture, pluhushor, hodinnya z bugajom, ukrainian-moldovan borderland.

ТРАДИЦІЙНЕ ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ НИЖНЬОГО ПОДУНАВ'Я

Традиційна культура українців Нижнього Подунав'я представляє собою унікальний варіант. В статті розглядається один з його компонентів – весілля. Аналізуються звичаї дошлюбного спілкування молоді, обрядовість основних циклі традиційного весілля. Українці в інокультурному оточенні українського Подунав'я та в Добруджі, поза межами своєї етнічної території, ще в середині ХХ ст. зберігали основні традиційні форми спілкування молоді та ключові структурні елементи весільного ритуалу.

Ключові слова: весілля, українці, Подунав'я, Добруджа, традиційна культура

Традиційна культура українців Нижнього Подунав'я представляє собою унікальний варіант, що сформувався на початку ХІХ ст., а одним з важливих обрядів життєвого циклу українців за Дунаєм є весілля.

Дослідження історії і культури української діаспори в Добруджі були розпочаті Федором Вовком, і продовжені тільки в 1960-х та в 1990-х роках [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 10; 11; 21, інші]. Саме це зумовило науковий інтерес до вивчення питань адаптації в умовах іншого географічного, кліматичного та культурного оточення [3; 4; 5; 6]. Деякі аспекти цієї теми були нами раніше висвітлені в публікаціях [12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19]. Зібрані етнографічні матеріали дозволяють висловити думку, що серед етнографічних ознак українців як в українському Подунав'ї так і за межами етнічної території весільна обрядовість (в порівнянні з іншими складовими традиційної культури) за станом збереження виявилася найбільш стійкою. Однак навіть опубліковані матеріали про весілля українців потребують відповідної систематизації та узагальнень [9; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20]. М.Павлюком та І.Робчуком у 1960-х роках досліджувались українські говори в

Добруджі [11]. В нашому розпорядженні є результати польових досліджень в українських селах Добруджі: Верхній Дунавець, Гамчарка, Караорман, КіліяВеке, Крішан, Летя, Муругіль, Нижній Дунавець, Телиця. У записаних ними свідченнях є інформація про систему спілкування молоді, передвесільні (договор, сватання), весільні обрядодії (головиця, комора, дарування), обрядодії післявесільного циклу (кури, купання та катання батьків). Ці матеріали відображають послідовність виконання обрядів, дають уявлення про їх зміст, а також про весільну атрибутику, весільні чини інші важливі аспекти весільного ритуалу. [3; 4; 5; 6; 7; 13; 19].

В кінці 1990-х – на початку 2000-х років етнографічні дослідження українців Добруджі проводив В'ячеслав Кушнір. Систематизована ним інформація відображає цикли весільної обрядовості у тій послідовності, якої дотримувались у середині 1960-1970-х рр., поглиблює знання про весільний обряд задунайських українців, структуру весілля, атрибутику, весільні чини, обрядовий фольклор [3; 4; 5; 6; 7]. Польові матеріали весільної обрядовості українського Подунав'я систематизовані та узагальнені в монографічному дослідженні [9].

Таким чином, видається можливим простежити динаміку розвитку весільного обряду, оперуючи матеріалом із різних населених пунктів, відтворити структуру весілля, характерну для українців регіону.

Вона є традиційною і складається з трьох циклів: передвесільного, власне весільного та післявесільного. Збереглося чимало свідчень про дошлюбне спілкування молоді, що є підтвердженням його важливості у підготовці до подружнього життя та створення сім'ї.

Характерним як в Україні, так і в Північній Добруджі є те, що організацією дозвілля, регулюванням стосунків молоді займались парубочі і дівочі об'єднання (громади), які дотримувались неписаного статуту та очолювались виборними особами (у Нижньому Дунавці пам'ятають, що керівника парубочої громади звали Березою). Основними завданнями молодіжного колективу були, насамперед, прийом нових левів до молодіжної громади, організація дозвілля, регулювання взаємостосунків членів

громади, спілкування з представниками інших громад. Дівування і парубкування відбувалося винятково в межах визначеного колективу. [6]

Українська молодь збиралась на дозвілля на окремії вулиці чи частині села (магала). Таке зібрання звалось «джок», тобто гуртове гуляння, танці. Збирався «джок» зазвичай у неділю після обіду і тривав до надвечір'я, коли з заходом сонця дівчата і хлопці мусили розходитись до дому для виконання обов'язків по господарству. У Катирлезі на тій чи іншій магалі збиралися не тільки місцеві музики, приїздили а й з Вилкового, Кілії, виконували тільки українські пісні.[6, с.82-83; 13; 19], що свідчить про тісні контакти українців по обидва береги Дунаю, у тому числі з метою обрання шлюбного партнера.

Дозвілля молоді відбувалось в різних формах, так у Муругілі українська молодь на майдані, на базарі на Трійцю впродовж трьох днів, або на Новий рік влаштовувала зібрання, які тут називали «бал». На «балах» дотримувались усталених звичаїв: дівчата не мали права відмовляти парубку у танці, у разі відмови, дівчині грали «марша» і вона мусила «виходити з вокалу», тобто перебувати серед учасників балу вже не могла.[6, с.81-82; 9, с.46-48] Цей тип відносять до локальних загальносільських зібрань. Молодь мала змогу спілкуватися також на храмовий празник, коли приїздили багато людей із сусідніх сіл. Коло церкви готували святковий обід і всіх кликали до столу. На великі свята сходилася вся молодь села - парубки і дівки, а також старші люди, щоб мати нагляд за своїми дітьми. Але гуляння були тільки до заходу сонця. Наприклад, у Караормані на «музику» парубки наймали сільський оркестр (бубон, гармошка, скрипка), який грав, починаючи з пообідньої пори до заходу сонця. Музики організовували щотижня і не лише влітку, а й узимку.[6; 9]

Для участі в молодіжних зібраннях дотримувались загальноукраїнської традиції певного вікового цензу (в окремих населених пунктах він міг варіюватися) – на бал і на джок дозволялось ходити з 15-17 років .

До найбільш поширених і відомих форм дозвілля та спілкування молоді у приміщенні відносяться традиційні українські вечорниці, які також побутували в українців

досліджуваного регіону. Молодь по черзі сходилась, як правило, до тих хат, де були дочки, або багато дітей у родині. На вечорницях шили, вишивали, пряли. Парубки в таких роботах участі не брали, вони розважали дівчат жартами. [6, с.81-82; 9, с.46-51]

Традиційне весілля українців Нижнього Подунав'я у 60-х–70-х рр. ХХ ст. зберегло основні структурні елементи.

До передвесільного циклу обрядів належать обрядодії щодо домовленості двох родин про укладання шлюбу, організації весілля.

Парубок повідомляв своїх батьків про наміри одружитися з обраною ним дівчиною, а батьки готувались до сватання. Починали з розвідки, особливо тоді, коли парубок не був остаточно впевненим у позитивному для себе рішенні як молодої, так і її батьків. Частіше всього на таку розвідку посилали договорятися одного (Кілія Веке), або двох чоловік (Крішан, Караорман) [11, с. 553, 572, 608]. У Караормані перед сватанням організовували змовини за участю рідні молодих (брат, дядько, зять, інші). Сторони узгоджували різні питання, але насамперед ішла мова про сватання, про день його проведення. [6, с.84 інші] Отже, розвідка та договір як попередня форма отримання згоди на сватання, мала підстави для існування і побутувала також в українському Подунав'ї (с.ШевченковеКілійського р-ну, с.Першотравневе Ізмаїльського р-ну). Подібні розвідки відомі в інших українських селах Буджака: Мирне, Нерушай, Нова Іванівка, Ройлянка[8, с. 120,126; 10, с.87-88; 13; 18, с.337].

Сватання як обов'язковий етап передвесільної обрядовості з деякими локальними особливостями зафіксовано повсюдно.[10, с.89-94] Обов'язковими учасниками обрядодії були старости (свати), двоє чоловіків, перев'язаних рушниками, з походу яких до молодої розпочиналося сватання, з ними йшов і молодий.Склад учасників міг варіюватися, так у Караормані на сватання йшли молодий з батьками, братом, його дружиною, хрещеним батьком з своєю дружиною. Старости приходили з хлібом, сіллю, могоричем, іноді приносили також солодощі (Кілія Веке, інші)[10, с. 92; 11, с.553; 13; 19].

Розмова під час сватання велася в формі діалогу старостів з батьками, а потім – мами та доньки, основний зміст якого зводився

до згоди (незгоди) дівчини йти заміж за цього парубка. На знак згоди старостів перев'язували рушниками, наречені обмінювались подарунками: наречений дарував прикраси (сережки, намисто), наречена - сорочку, матерію тощо [6, с.84; 10, с.92; 11, с.553; 13; 19].

В українців Добруджі зафіксовано звичай, коли парубок після сватання залишався ночувати у дівчини (Караорман, Летья)[11, с.565, 609; 13; 19].

Весілля, як правило, відбувалось за два-три тижні після сватання. До циклу власневесільної обрядовості належать передшлюбні дії та цілий комплекс обрядів (коровайний, запросини, головиця, власне весілля, дарування та інші). Цей цикл складається з обрядів переходу, учасниками яких є представники двох родів, разом зі знайомими і сусідами, представниками молодіжної громади.

Безпосередня підготовка до весілля розпочиналась у четвер з коровайного обряду – випікання короваю, лежня, шишок, калачів тощо. Шишки і калачі пекли зі звичайного тіста, коровай - із «солодкого». Для цього запрошували коровайницю, як правило, з рідні, кількістю 10-15 душ. Чимало традиційних елементів втрачено, так у Караормані не додержуються вимог, щодо парної кількості жінок, які не повинні бути вдовами, та мають належати лише до благополучних сімей тощо. До випікання калачів українці Добруджі кликали як заміжніх жінок, так і дівчат (дружок). У Нижньому Дунавці за звичаєм зв'язували рушником двох жінок, що місили тісто (щоб була пара): «щоб молоді не розійшлися». Жінки, що готували шишки чи коровай, не могли бути розвідними чи заміжніми вдруге, тут частіше вживали назву лежінь, хоч в обрядових піснях під час його готування співали про коровай. Лежінь у цій місцевості випікали лише в молодого, а шишки - і в молодого і в молоді. Кожному, хто брав участь у випіканні короваю, давали шишку, поклавши її на рушник чи на батик (хустку), запрошуючи, таким чином, їх на весілля. У молодого робили лежінь, квадратної форми, прикрашений «шпильчаками», тобто шишками. [6, с. 85-86; 11, с.553; 13; 19]. Під час польових досліджень в Караормані нами було зафіксовано звичай прикрашання весільного короваю білою масою зізбитогобілка з

цукром, аналогічний масмо в українців Буго-Дністровського межиріччя, описаний нами в Миколаївському р-ні Одещини [14, с. 293-324.]

Відомості про запросини досить фрагментарні, але засвідчують їх варіативність як в українському Подунав'ї так і в Добруджі. Найбільш поширеною формою було особисте відвідування родичів молодими з метою запрошення [10, с. 101-108], з'ясовано, що у Караормані гостей на весілля скликав перев'язаний рушником боярин: «Просив молодий, молода, приходьте на свайбу». Примітно, що боярин кликав на весілля родичів і молодого й молодої. У Нижньому Дунавці на весілля гостей запрошував староста.[6, с.86; 9, с. 101-108]

Дівич-вечір (головиця) як обряд прощання з дівуванням і парубкуванням майбутнього подружжя, відокремлення його від неодружених зафіксований в декількох варіантах. За одним з них в суботу напередодні весілля у молодої збиралися дівчата, нанашул, нанашка, пригощалися та відбувався обмін подарунками (КіліяВеке).[11, с.553; 13; 19] У Нижньому Дунавці подібна обрядодія відбувалась в п'ятницю (хоч за українським звичаєм це мало діятись у суботу): приходили дружки 12-14 пар, в'язали букети для бояр. Старший боярин готував гільце, а в суботу надвечір молодий з музикантами, своєю ріднею, нанашулом, боярами, але без батьків, приходив до молодої з викупом. Їх зустрічали з хлібом - сіллю близькі родичі молодої (брат, дядько інші). Збереглось чимало деталей, на які варто звернути увагу. Зайшовши до хати, прибульці клали на стіл свій хліб, увіткнувши в нього гільце. Старший боярин розпочинав дійство викупу молодої, яку дружки ховали на покуті. Діалог між сторонами проходив у віршованій або пісенній формі. Дружки співали про відсутність молодої, а бояри їм відповідали також у пісенній формі. Узгодивши суму, старший боярин віддавав гроші дружкам, а молодий діставав наречену. Дружки роздавали боярам хусточки. Застілля відбувалось тільки в хаті, не було звичаю на подвір'ї ставити на головицю столи. Близько півночі гості розходились, зостався лише молодий і його бояри зі своєю челяддю. Сідали за стіл кожний боярин навпроти дружки, яку обирав собі під час гулянь, танців. Так утворювались пари боярів і дружок. Хто не мав собі

пари, сідав за столом на вільне місце. Бояри сиділи в шапках, адже дружки мали пришити до них букети, за які бояри сплачували гроші. Тут також кожна зі сторін, торгуючись між собою, намагалася розв'язати питання із зиском для себе. Пришивши букет до шапки, дружка накладала її бояринові на голову. А в неділю вранці вона мала обов'язок прикріпити букет і хусточку (її давала дружці молода) бояринові до лацкана. Потанцювавши ще трохи, молодь розходилися. Так закінчувалася субота (Нижній Дунавець). В інших випадках обряд викупу молодої відбувався в неділю. В Караорманіголовиця проходила за схожим сценарієм, хоч і з певними особливостями: разом з молодим і музикантами приходили до молодої й дівчата [6, с.86-89].

Серед пригощань на головиці були плачинди, м'ясо, смажені кури або гуси (Кілія Веке) для приготування весільних страв шукали куховарок (Летя) [11, с. 555–565].

Власне весілля починалося в неділю. В с.Летя спочатку вінчалися в церкві, потім йшли до молодого, потім – до молодої. Ввечері знову повертались до молодого, де відбувалася «масмар» (великий стіл – рум.) – вечеря. Весілля тривало три дні, але вже на початку 60-х рр. ХХ ст., за свідченнями респондентів відбувається спрощення обрядів і скорочення їх кількості [11, с. 565–566].

У Крішані в неділю вранці молоді до церкви йшли від оселі молодого. Після вінчання поверталися до молодого, де відбувалася «маса мару» (великий стол), за участю всіх бажуючих. Тут й обдаровували молодих.[11, с. 572-573]

У Караормані за молодою йшов тільки молодий з нанашкою і нанашулом, перев'язаними навхрест двома рушниками. Нанашка з дружками співаючи вбирала молоду, а молодий взував її в «пантохи» (черевики), поклавши туди гроші. Нанашка накладала на голову молодої вінок («вал»). Молода в цей час сиділа на ослоні подушці, під яку клали гроші для бояр. По завершенню обряду вбирання молодої бояри виносили її на ослоні з кімнати і розподіляли між собою її гроші з-під подушки. Гроші припадали тому, хто перший до них діставався. На подушку молодої мала сісти дружка: котра першою сяде, першою після молодої заміж піде. Батьки молодої благословляли дітей, потім частіше йшли до молодого, щоб дістати благословення його батьків. Діставши

благословення від батьків молодого, весілля (всі родичі й друзі, крім батьків) ішли до церкви [6, с. 89-90;11, с. 609].

Поперед весільного поїзду несли гільце, зроблене з квіток і трьох гілок. Коли молоді з вінчання йшли до молодого їх обсипали квітками, переливали дорогу (Крішан) [11, с. 572].

Відмітимо деякі відмінності, що простежуються у весільній обрядовості в українських селах Дельти. Передусім це стосується послідовності обрядодій. Так, в другій половині дня молода з дружками з оселі молодого йшла додому до своїх батьків, згодом за нею приходив молодий. Дружби і дружки молодої ховали її під покривалом, яке згодом молодий піднімав і цілував молоду, а бояри в цей момент на його спині ламали прикрашений квітами калач. Або ж боярин ламав калача над головою молодого, коли молодий приходив по молоду.

Під керуванням старостів майже до вечора тривала вечеря в молодої, після цього зестра (придане) в сундуках (так тут називають скриню) складали на вози, запряжені волами чи кінями, й рушали до молодого [6, с. 91;11, с. 609].

В іншому випадку перед тим, як дружки мали розходитись, молоду садовили на ослін і старша дружка разом з іншими дружками ламали калач над головою молодої. Уламки калача кидали всім до рук. Дівчата мали звичай класти їх під голову, щоб приснився суджений.

В неділю, ввечері у Нижньому Дунавці, парубки розривали гільце, розкидаючи по подвір'ю, а дівчата намагалися вхопити бодай шматочок «щоб до них хлопці ходили і гільце робили».

Збереглися обряди очищення молодої, яка є представницею чужого роду. Так, при зустрічі батьками молодого, коли він повернувся з молодою біля воріт розкладали невеличке вогнище (наприклад, із соломи), через яке молоді мали переступити. Виконавши обряд, молоді випивали по чарці вина за здоров'я один одного і цим ніби віддавали себе один одному. Батьки накидали на молодих рушник і заводили до хати, яка відтепер мала стати рідною домівкою нового члена сім'ї – молодої.

В Караормані коли до молодого привозили молоду з її зестрами, ворота зачинялись і зестри з повозками не пускали, поки рідня молодої не сплачувала могорича [11, с. 610].

Весілля в молодого проходило за своїм сценарієм. Однією з обрядодій його була «даровизна». Всі запрошені оголошували, який саме подарунок вони підносять молодим. Лише після цього в Нижньому Дунавці гостей, пригостивши їх холодцем і голубцями, частували шматочками лежня, облитими вином і посипаними цукром. В Караормані ж дарували шишками.

Закінчувався весільний день застіллям у молодого. Після дарування нанашка заводила молодих для першої шлюбної ночі, скидала з голови молодої вінок. Через деякий час вона заходила до молодих (за винятком, коли жінка виходила заміж вдруге) щоб пересвідчитись чи була молода дівкою хорошою, тобто чесною (незайманою). Якщо хороша, то варили вино з цукром (Кілія Веке) [11, с. 554].

Вранці гостям привселюдно демонстрували нічну сорочку, щоб довести незайманість молодої, і готували відповідний напій - «красну водку» - (горілку, забарвлену червоним), і нанашка з сорочкою молодої рушала разом з весільним почтом до батьків молодої. Якщо молода виявлялась «нечесною», то її садовили на воза і відвозили до батьків (Телиця). Але таке траплялося дуже рідко. Прихід нанашки до батьків молодої відзначали гучно. Нанашка роздавала застільникам по червоній нитці, дякуючи цим за чесність. Промовляла: «За мою фіну, що була чесна, була дівка». Такі клубочки червоних ниток мати, яка мала доньок, заготовляла задалегідь. Всіх, хто приносив від молодого «звістку», перев'язували рушниками.

Нанашка поверталася до молодого і весілля тривало. Головними другого дня були слова: «З хліба зробили паляницю, з дівки - молодичю», тобто відбувався обряд соціалізації дівчини, яка ставала жінкою. Нанашка зав'язувала молоду, яка сиділа під час цього на ослоні, хустиною (батиком), і кликала гостей молодого до себе. Вона частувала прибулих різними стравами і повідомляла, що саме дарує молодим (теличку, гроші тощо). Це називалось «нанашення». Згодом нанашка з молодим і його гостями йшла з музикантами до батьків молодої. Погулявши там, весь гурт – уже разом з гістьми з боку молодої – йшли до молодого. Родичі молодого стрічали сватів (так називали один одного батьки молодого і молодої) словами: «Взяли дівку, тепер ідіть побачите

молодицю», але показували батькам не дочку, а свашку, перебрану козою. Вона танцювала, скакала, гукала батькам: «Оце я, ваша дочка». На це мати відповідала: «Це не моя дочка. Моя була гарна, чого ви зробили її такою не бравою?» (тобто не гарною). Лише після третьої, щораз кумеднішої перебраної жінки виходила дочка з червоною хустиною на голові. Вона цілувала батькам руки і заводила їх за стіл. Тут батьки молодого і молоді проголошували що вони дарують молодому подружжю: землю, корів, овець гроші тощо. Цього дня всі гості приносили дарунки: кури, вівці, начиння тощо. Вечір закінчувався тим, що молода готувала постіль із того, що вона привезла з собою від батьків.

У понеділок в Караормані відбувався обряд обміну хлібом. Молодий приносив теці два хліба, вона віддавала йому два своїх, які він приносив своєму батькові [11, с. 661]. У вівторок батькам, які одружували останню дитину, влаштовували «вивозини». Купали у ваганах (ночвах), возили по селу тачками, вимагаючи грошей на почастунок у шинку, погрожували скинути у воду чи до криниці, у разі відмови [6, с.95; 11, с. 554].

У середу сходилися лише близькі родичі – розбирали посуд і речі, що їх позичали для організації весілля.

На третій день пекли плачинди, вертути, різали та варили курей, борщі і частували гостей (Гамчарка) [11, с. 622].

Отже, весілля в українців Північної Добруджі тривало з четверга до середи і складалося з обрядодій передвесільного, власневесільного та післявесільного циклу, що відповідає загальноукраїнській традиції. Разом з тим, слід зазначити також наявність обрядової варіативності навіть в межах означених сіл. Так, зафіксовано принаймні два варіанти запросин (боярин запрошував гостей у Караормані, у Нижньому Дунавці це робив староста). Декілька варіантів проведення дівич-вечора (головиці) (обмін подарунками – Кілія Веке, букетами – Караорман, проведення у п'ятницю з викупом молоді у Нижньому Дунавці). Регіональні відмінності в обрядовості українців Північної Добруджі відображені і в послідовності виконання обрядодій, наприклад ламання калача (над головою молодого, молоді).

У передвесільному циклі особливого значення надавалось розвідці (договору), що свідчить про її значиму роль при укладенні

шлюбу, особливо у випадках, коли парубок не знав про наміри батьків видати за нього свою доньку. Водночас це є підтвердженням важливої ролі батьків при досягненні остаточної згоди на шлюб.

Сватання зберігається як обряд функціонально-санкціонуючого характеру, його складовою є договір – обговорення питань організації і проведення весілля. Алегоричні мотиви під час проведення діалогу старостів з батьками дівчини поки що не зафіксовані, отже, попередньо можна вважати, що в середині ХХ ст. вони вже були такими, що втрачені.

Залишком давньої форми пробних шлюбів є звичай, за яким парубок після сватання залишався в оселі молодої до весілля, аналогічні традиції зафіксовані у молдован Буджака (с.Борисівка Татарбунарського р-ну).

У структурі власневесільного циклу відсутні традиційні для українців обрядодії з барвінком, у коровайному обряді для приготування весільного печива запрошували рідню й сусідів і не зважали на стан сім'ї. До наслідків трансформації відноситься звичай запрошувати для випікання калачів дівчат (дружок).

У післявесільному циклі збереглись обрядодії вшанування батьків, після одруження останньої дитини (обжинки).

Відмітимо наявність архаїчних елементів магічного спрямування –переливання водою дороги перед молодими, очищення вогнем, використання рушників, весільного гільця, квіток.

Наявну варіативність змісту та послідовності обрядодій весілля українців Північної Добруджі можна вважати відображенням регіональної специфіки, притаманної традиційному українському весіллю, перенесеної до Добруджі переселенцями з різних регіонів України. Отже, українці в інокультурному оточенні українського Подунав'я та в Північній Добруджі, поза межами своєї етнічної території, ще в середині ХХ ст. зберігали основні традиційні форми спілкування молоді та ключові структурні елементи весільного ритуалу.

Джерела та література

1. Бачинський А.Д. Січ Задунайська. 1775-1828.– Одеса, 1994.

2. Кондратович Ф. [Вовк Ф.]. Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина. – 1883. – Т. V. – С. 27-66, 269-300, 728-773.
3. Кушнір В.Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я. – Одеса, 2012. – 191 с.
4. Кушнір В.Г. Особливості господарства добруджанських українців в Румунії // Записки історичного факультету. – Вип. 12. – Одеса, 2002. – С. 78-93.
5. Кушнір В.Г. Рушники українців Нижнього Подунав'я : традиції і іновачії / Краєзнавство. – 2011. – № 2. – С. 282 – 289.
6. Кушнір В.Г. Українці за Дунаєм. – Одеса, 2002. – 138 с.
7. Кушнір В. Українці Нижнього Подунав'я в Румунії // Народна творчість та етнографія. – 2010. – № 6. – С. 5-6.
8. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців південно-західної України: порівняльний аналіз // Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність. Науковий збірник. – Кам'янець-Подільський: Абетка-НОВА, 2002. – С. 118-126.
9. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
10. Лупулеску [Вовк Ф.]. Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк) // Киевская старина. – 1889. – Т. XXIV. – С. 117-154, 314-336, 685-704; Сведения о задунайских запорожцах в 1826 году // Киевская старина. – 1891. – Т. XI.
11. Павлюк М., Робчук І. Українські говори в Румунії: діалектні тексти. – Едмонтон – Львів – Нью-Йорк – Торонто, 2003. – 698 с.
12. Петрова Н. Атрибути та символи весілля українців Буго-Дністровського межиріччя: коровай // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури. Збірка наукових праць. / Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». Одеса, вид-во КП ОМД, 2013. – С. 415-429.

13. Петрова Н.О. ВесілляукраїнцівДобруджі: до питанняструктури та варіативності // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць.-вип.25 - Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008.- С.127-133.
14. Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців Миколаївського р-ну Одеської області середини ХХ – початку ХХІ ст.: нові польові матеріали // Весільна обрядовість у часі і просторі. Збірка наукових праць. /Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання».- Одеса, 2010.- С.293-324.
15. Петрова Н.О. Весільні пісні Буджака (за матеріалами етнографічних досліджень українського та російського населення Одещини) //Заселення Півдня України: проблеми національного та культурного розвитку. Наукові доповіді. Міжнародна науково-методична конференція. Частина друга. Херсон, 1997.-С.244-247.
16. Петрова Н.О. Викрадення молодої як архаїчна форма шлюбу в українців Буджака (етнографічний аспект) // Р.Ф.Кайндль і українська історична наука. Матеріали Міжнародного наукового семінару “Кайндлівські читання”, 22-23 травня 2004 р. Частина2.-Вижниця: Черемош, 2004.- С.268 – 270.
17. Петрова Н.О. Міжетнічні взаємовпливи російсько-українського населення Буджака в середині - другій половині ХХ ст. (за матеріалами етнографічних досліджень весільного фольклору) //Записки історичного факультету. /ОДУ ім.І.І.Мечникова.- Вип.5.-Одеса, 1997. - С. 50-58.
18. Петрова Н.О. Обряди передвесільного циклу: за матеріаламиетнографічнихдослідженьукраїнськогонаселенняОдещини //Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования.-Одесса, 1997.–С. 335-343.
19. Петрова Н.О. Українці Добруджі: до питання структури та варіативності передвесільного циклу обрядів // Видатні науковці Чернівецького університету. Р.Ф.Кайндль. Матеріали V Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання», 16-17 травня 2008 р. Частина 1.- Чернівці: Видавництво «Прут», 2008.- С.125-128.

20. Петрова Наталія, Петрова Анна. Україно-російські паралелі у весільній обрядовості (за матеріалами досліджень Нижнього Подунав'я) // Матеріалидо української етнології: щорічник. Збірник наукових праць. – Вип. 8 (11). – К., 2009. – С. 268-272.
21. Пономаренко Н., Сергієнко Г. Задунайська Січ (1775-1828 рр.) //Козацькі Січі (нариси з історії українського козацтва XVI-XIX ст.) – Київ – Запоріжжя, 1998.

Petrova Nataliia

TRADITIONAL WEDDING OF THE UKRAINIANS OF THE LOWER DANUBE

The traditional culture of the Ukrainian Lower Danubian is a unique option. The article deals with one of its components - the wedding. The customs of premarital youth communication, ritual of the main cycle of the traditional wedding are analyzed. Ukrainians in an inocultural environment of the Ukrainian Podunavia and in Dobrudja, outside their ethnic territory, in the middle of the twentieth century. kept the main traditional forms of youth communication and key structural elements of the wedding ritual.

Key words: weddings, Ukrainians, Poduniavia, Dobrudja, traditional culture

УДК 008(=161.2=162.1)+(=161.2=511.141)

Поріцька Ольга

ОСОБЛИВОСТІ МІЖЕТНІЧНИХ ВЗАЄМВПЛИВІВ НА УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОМУ ТА УКРАЇНСЬКО- УГОРСЬКОМУ КУЛЬТУРНИХ ПОГРАНИЧЧЯХ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕКСПЕДИЦІЙНИХ СПОСТЕРЕЖЕНЬ)

Україна – держава, де здавна проживають представники багатьох європейських народів, які більш чи менш взаємодіють з титульним етносом, чому сприяють різні чинники. Як зразок такого взаємовпливу ми розглянемо культурні взаємовідносини між українцями та поляками й українцями та угорцями, базуючись на наших експедиційних спостереженнях 2009-2014 рр. на Львівщині,

Житомирщині та Закарпатті. Такий дискурс вибрано не випадково, оскільки умови формування польської та угорської національних меншин мали як спільні риси в минулих століттях, так і відмінності, пов'язані з перебуванням у складі різних державних утворень і, відповідно, відмінної національної політики у них.

Україна – держава, де здавна проживають представники багатьох європейських народів, які більш чи менш активно здійснюють культурний вплив одні на одних, чому сприяють різні чинники. Як зразок такого явища ми розглянемо взаємовпливи українців і поляків та українців і угорців, базуючись на наших експедиційних спостереженнях 2009-2014 рр. на Львівщині, Житомирщині та Закарпатті. У зв'язку з глобалізаційними процесами, які ведуть до неминучих втрат в етнічних культурах, підвищується інтерес, з одного боку, до вивчення особливостей національної культури як великих, так і малих народів, з іншого – прагнення цих народів (у нашому варіанті – це національні меншини, які почали формуватися в Україні у різний час) до збереження власної ідентичності. В умовах культурного пограниччя (не йдеться про адміністративні кордони, а саме про зони спільного проживання) маємо можливість спостерігати взаємовпливи сусідніх народів у повсякденній та святковій культурі, більш чи менш активні асиміляційні процеси.

Метою нашої розвідки є порівняльний аналіз ситуації на українсько-польському та українсько-угорському культурних пограниччях за матеріалами власних польових спостережень. Вибір цих національних меншин не випадковий: зараз за даними перепису населення України 2001 р. кількість поляків та угорців, які проживають в Україні співставна (понад 144 тис. поляків та понад 156 тис. угорців), хоча можна припускати, що кількість і тих, і інших на сьогоднішній день менша у зв'язку з трудовою міграцією та тимчасовим виїздом на заробітки.

Долі польської та угорської меншин в історії України мають подібні риси, тому й цікавим видається їх порівняння в сьогоденні.

Угорці з'явилися на Закарпатті, заселеному праукраїнцями щонайменше з VI ст., у кінці IX ст. у процесі міграції до центру Європи під час міграції фінно-угорських племен на територію сучасної Угорщини, і згодом, оселяючись сюди ще після татаро-

монгольської навали XIII ст. та в другій половині XVI ст. внаслідок війни з турками. Перші польські поселення почали з'являтися на Правобережжі України ще з XI ст., коли Ярослав Мудрий, полонивши групу поляків, оселив їх у долині р. Рось; ті, зрештою, зазнали асиміляції. Перша хвиля колонізації поляками українських земель відбувалася у XIV ст. внаслідок входження до Польської держави частини Галицько-Волинського князівства (1430-і рр.). Протягом XIV-XVI ст. міста Правобережжя поповнювалися за рахунок міграції людності з польських міст; католицькі структури формувалися за рахунок вихідців з польських етнічних земель, що створило стереотипне уявлення, що поляк є виключно католиком, а католик – поляком. XVII та XVIII ст. стали фактично періодом утвердження на Правобережній Україні (за винятком тимчасового відтоку поляків під час подій Визвольної революції під 1648-54 рр. і аж до «Вічного миру» 1686 р.) польської адміністрації і збільшення кількості етнічних поляків. Чинник «польськості» збільшувався ще й за рахунок активного покатоличення і колонізації української шляхти. Ситуація змінилася внаслідок поразки польських повстань 1860 і 1863 рр., після яких почалося планомірне витіснення поляків з Правобережної України (у той час вже підросійської внаслідок поділів Речі Посполитої), і вони з панівної нації перетворилися на соціально пригнічений етнос. На кінець XIX ст. поляки в Україні (без західноукраїнських земель) становили 1,6 % населення [3], за даними перепису в Російській імперії 1897 р. нараховувалося близько 400 тис. осіб, що рідною визнавали польську мову; духовним центром була римо-католицька церква [2]. У міжвоєнний період під час проведення політики коренізації поляки отримали відносно сприятливі умови на короткий час в Україні для розвитку власної культури, підтримки мови [4]. Перед початком II Світової війни їх кількість становила понад 2 млн. осіб, а вже після неї внаслідок досить великої міграції населення, обміну населенням із Польщею їх чисельність зменшилася до близько 400 тис. і в подальшому поступово зменшувалася, зараз становить близько 144 тис. осіб згідно з даними всеукраїнського перепису 2001 року.

Подібно й угорці фактично закореняються на Закарпатті з XIV ст., коли тут формуються великі феодалні землеволодіння [1].

Протягом тривалого часу угорці залишалися представниками панівного етносу. На початку XVIII ст., коли територія Закарпаття стає центром антигабсбурзької визвольної боротьби під керівництвом князя Ференца II Ракоці, що призвело спершу до значного скорочення угорського населення, а потім до його поповнення за рахунок нових мігрантів; лише з 1919 р. Закарпаття по закінченні I Світової війни входить до складу Чехословаччини, частково на короткий час повернувшись до складу Угорщини з кінця 1938 по 1944 роки. Показово, що за переписом 1931р. кількість угорців становила 116 584 особи [1]. Відповідно й політична й економічна вага угорців значно зменшується. За радянського часу їх кількість зростала, становивши за даними останнього в СРСР перепису населення 163 111 тис. [8] (Й. Кобаль подає цифру 155 тис. [1]), а на 2001 р. – 156, 6 осіб [7]. За даними дослідників, за роки незалежності з Закарпатської обл. виїхало до Угорщини близько 10 тис. осіб [1].

Робота в етнографічних експедиціях на Житомирщині та Львівщині у селах, де проживають поляки (на Львівщині їх значно менше, незважаючи на близькість до кордону), засвідчила, що, на відміну від угорців, поляки практично ніде не зберегли рідної мови, спілкуючись між собою місцевою українською говіркою, хоча відчуття «польськості» не втратили - на моє запитання, як довго в цій місцевості проживають поляки, респондентка з гордістю в голосі відповіла: *«Споконвіку. Відколи світ існує, то вони [поляки. - О. П.] собі загромаджуюця* (зап. автора в с. Рудня Чуднівського р-ну Житомирської обл. від А.І. Ружицької, 1928 р.н.; 2009 р.). Так само поляки окреслюють себе у Бердичівському р-ні (с. Гвіздава, переважно заселене поляками): *«ми месні»* (зап. автора в с. Гвіздава Бердичівського р-ну Житомирської обл. від Ю. Општай, 1940 р.н.; 2010 р.). Оскільки перші інтерв'ю в мешканців Гвіздави записувалися біля костелу після недільної служби Божої, то ми мали можливість побачити рукописні молитовники парафіян: молитви були записані польською мовою за допомогою кириличної абетки. Подібна ситуація зафіксована дослідницею Катериною Ковтун неподалік, у Чуднівському р-ні Житомирщини: *«Я не тутешня, сюди заміж вийшла, я з сусіднього села, полька, але лише молюсь по-польськи (і мама моя так робила), а мої батьки і*

я говорили завжди по-українськи, оце так як я з Вами», - розповіла Людвіга Шиманська, 1929 р. н. – «Я не чиста полька, моя домашня фамілія Шубарт, чи це австрійська це фамілія чи яка, Бог його знає, ну він писався “українець”, а мама то була полька. Я тоже пишує “українка”, я не знаю по-польському нічо’, тільки ото молюсь. Я не хожу в костьол, у церкву хожу, хрестили мене маленькою у церкві» [зап. К. Ковтун 24 червня 2009 р. у с. Троща Чуднівського р-ну Житомирської обл.]. Цікаві результати дали обстеження сучасних сіл Житомирщини, де досі проживають етнічні поляки. Експедиційні дослідження проводилися останніми роками у Чуднівському, Житомирському, Бердичівському районах Житомирської області. Тут слід зазначити, що сільські жителі-поляки рідною вважають українську – наслідок проживання в українському (=українськомовному) етнокультурному середовищі. Ситуація склалася для українських поляків таким чином, що більшість тих, які зараз проживають на території України, мешкають на території, яка не входила до меж Польщі у міжвоєнний період. З українських теренів, які входили до міжвоєнної Польщі, польська людність могла виїхати внаслідок репатріації, обміну населенням тощо. Досі найбільша кількість поляків проживає на Житомирщині, батьки, діди яких були громадянами Української РСР і навіть у 1925-1935 роках ХХ ст. могли скористатися з відносно ліберальної політики більшовиків, адже навіть було створено Мархлевський польський національний район, на території якого функціонували школи, друкувалися газети, функціонувало 15 римо-католицьких парафій тощо [5], загалом по Україні діяло 255 польських шкіл. На сьогодні етноідентифікаційним чинником поляків України залишається релігійний, тоді як польську рідною мовою на сьогодні вважають за даними перепису населення 25 % поляків.

Позиції угорської національної меншини сьогодні в країні є помітно сильнішими у порівнянні з польською. Йдеться не лише про збереження, але й розширення угорськомовного простору. Під час експедиційних відряджень по Виноградівському, Берегівському районах не раз в інтерв'ю місцевих мешканців траплялося почути, як неугорські родини в побуті переходять на угорську. На таку ситуацію ми натрапили, інтерв'юючи мешканку с. Вербоivecь (94 %

мешканців – угорці): *«У мене батько теж був українцем, мама – словачка. Вони обоє родом з Фанчікова. А я вже народилася тут»*[в с. Вербовець], вийшла заміж за українця з недалеко розташованого українського села Олешник». Далі респондентка розповіла, що по одруженні «змушена» була розмовляти українською (а, відповідно, сім'я вже зазнала угорського впливу), старший син заговорив одразу двома мовами, бо з матір'ю спілкувався угорською, з батьком - українською. На запитання, якою мовою спілкуються в родині зараз, відповіла: *«Та тепер угорською, але спочатку українською розмовляли. Чоловік шість років в Угорщині працював, то він мусив навчитися і читати, й писати, і розмовляти. Інакше як би він там працював?»* Тобто фактично в родині, де етнічних угорців немає (але угорськомовне сільське середовище), повсякденною мовою стала угорська.

Серед етнічних угорців 95 % рідною називає угорську мову, 3,4 % - українську, 1,6 % - російську, за релігійними переконаннями більшість угорців є протестантами, католиками, менше – греко-католиками (йдеться про угорську греко-католицьку церкву). Культурні потреби угорців задовольняються також через функціонування угорськомовних художніх колективів при Ужгородській філармонії, угорські групи є при вищих навчальних та наукових закладах Закарпаття, існує кафедра угорської мови в Ужгородському університеті, Закарпатський угорський інститут імені Ференца Ракоці II у м. Берегово, функціонує 103 школи, в яких навчається понад 20 тисяч учнів (слід зазначити, що школи з угорською мовою навчання отримують постійну матеріальну підтримку з боку Угорщини на навчальні матеріали, а також господарські потреби, зокрема, ремонти приміщень). Навіть за цілком сприятливої ситуації в угорській нацменшині за даними сайту Закарпаття онлайн, 21 % угорців висловлюють готовність емігрувати з України за першої можливості, переважна більшість молоді своє майбутнє з Україною не пов'язує, це підтверджують великою мірою і наші польові дослідження у низовинних районах Закарпаття (бо власне там проживає найбільше представників цієї національної меншини), що для держави, з нашої точки зору, є потенційно небезпечним чинником. Найбільш інтегрованою частиною в українське суспільство є інтелігенція.

Якщо порівняти з умовами польської громади в Україні, то якщо у 20-х – на поч. 30-х рр. в Україні діяло 255 польських загальноосвітніх шкіл, зараз – 5 (та й то не всі повного циклу). Правда, функціонує досить багато суботньо-недільних шкіл при костелах, мовних курсів при різноманітних польських товариствах, польську запроваджують як іноземну мову до вивчення у деяких гімназіях, є кафедри слов'янських мов в університетах, де вивчається й польська, однак повного циклу навчання, як це є в угорської громади, поляки в Україні не мають, хоча обидві національні меншини становлять по 0,3 % від населення України. На Закарпатті активно розвивається, в першу чергу за допомогою Угорщини (це виявляється в забезпеченні навчальною та позашкільною літературою, наданні можливості підвищення кваліфікації вчителів, допомозі в суто господарських справах, наприклад, встановленні вікон, ремонті шкільних приміщень тощо) освітня структура, яка включає повну вертикаль: від дитячих дошкільних закладів, шкіл до вищої освіти – педагогічного інституту ім. Ф.П Ракоці в м. Берегово. Угорщина непрямо стимулює розширення кількості шкіл з вивченням угорської мови через сприяння за такої умови у покращенні матеріальної бази шкіл. Нам доводилося зустрічати дітей, які взагалі не володіють українською мовою, бо в початкових класах українська або не вивчається, або їй відводиться невелика кількість навчальних годин. Слід зазначити, що протягом останніх років, за словами директора Новосільської середньої школи I-II ступенів М. Комаромі, спостерігається ледь помітна, проте позитивна тенденція: кількість учнів у початкових угорських класах щороку зменшується, угорські та змішані сім'ї віддають перевагу навчанню своїх дітей в українських початкових класах, оскільки угорською діти оволодівають удома (водночас уроки угорської проводяться в школі для всього учнівського контингенту, незалежно від національності). Про прагнення до такої тенденції говорила нам і директорка середньої школи в с. Вербовець С. Савко: *«У мене тепер 269 учнів навчаються. Школа I – III ступеню, 11 класів. Горжуся тим, що мені вдалося у 2008 році відкрити паралельно з угорською українські класи – тепер у нас двомовна школа. А до цього була лише угорська мова викладання. Тепер у нас 6 класів*

українських. У нас в українських класах від 10 до 13 учнів. На тепер уже є перший клас, що 14 учнів. В цих класах (українських) вчать угорські діти. Наше село – повністю угорське. І до нашої сільради ще належить село Чорний Потік, теж угорське село. І дуже важко вчителям, коли в перший клас приходять діти, а вдома вони розмовляють тільки по-угорськи. І я у ці класи підбираю вчителів, які взагалі не володіють українською мовою. Вони з сусідніх сіл – Пушкінова, Олешника і вони не володіють угорською мовою. Вдалося мені відкрити 2 групи продовженого дня з українською мовою. І так було мені приємно, що коли у першому класі діти провчилися два місяці і вони говорять і говорять українською з учителями, вони хочуть говорити. І не було такого, що рев, що не розумію вчителів» [зап. автора у 2012 р. в с. Вербовець Виноградівського р-ну Закарпатської обл.].

Як бачимо, незважаючи на подібні вихідні умови формування угорської та польської національних меншин в Україні, сьогоденний стан речей є досить відмінним. Звісно, сьогодні угорці продовжують проживати компактно переважно в низовинних районах Закарпаття, близькість до кордону з Угорщиною відіграють першорядну роль. Поляки, проживають більш-менш компактно переважно на Житомирщині, бо ті, які мешкали на час закінчення II Світової війни на польсько-радянському кордоні, виїхали звідти переважно добровільно, а деякі примусово – вглиб СРСР, на поселення тощо. Слід зазначити, що по закінченні війни близько 10-15 тис. військовозобов'язаних угорців Закарпаття було вивезено на примусові відбудовні роботи у внутрішні області СРСР, із них 3-5 тис. не повернулися додому [1].

Польська держава, хоча також здійснює підтримку польських культурних, просвітницьких товариств, проте не виділяє такої допомоги своїм організаціям, школам, як це робить Угорщина, очевидно переслідуючи не лише культурні цілі. Історія не допускає умовного способу, але можна припустити, що якби Закарпаття входило до складу Радянського Союзу у міжвоєнний період, то доля угорської громади була б подібна до польської з частковою втратою мови та ще й на додаток релігійною розрізненістю, чого нема в поляків, у яких римо-католицька церква залишається найсильнішим об'єднуючим чинником.

Джерела та література

1. Кобаль Й. В. Угорці в Україні [Електронний ресурс] // - Режим доступу: http://www.history.org.ua/?termin=Uhortsi_v_Ukraini
2. Папакін А.Г. Режим доступу: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.poljaky_v_ukrajni
3. Поляки в Україні // Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>
4. Поріцька О. А. Українсько-польське пограниччя: до питання міжетнічних стосунків та самоідентифікації // Матеріали до української етнології. Вип. 9 (12). К., 2010. С. 327-330.
5. Поріцька О. А. Моделі культурної взаємодії українців і поляків у різних регіональних осередках (за матеріалами польових досліджень на Львівщині, Житомирщині та Тернопільщині) // Наукові студії ІМФЕ. Вип. 4. К., 2012 - С. 425 – 467.
6. Електронний ресурс: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/>
7. Електронний ресурс: <https://uk.wikipedia.org/wiki>

Porytska Olga

PECULIARITIES OF INTERETHNIC CROSS-IMPACT IN THE UKRAINIAN-POLISH AND THE UKRAINIAN-HUNGARIAN CULTURAL BORDERLANDS (BASED ON FIELD-STUDIES OBSERVATIONS)

Ukraine is a state where representatives of many European nations have long been living, which results in more or less actively influencing each other, due to various factors. As an example of such an influence, we will consider cross-impact of Ukrainians & Poles, and Ukrainians & Hungarians, based on our expeditionary observations of 2009-2014 in Lviv region, Zhytomyr region and Transcarpathia. Globalization processes leading to inevitable losses in ethnic cultures give rise to interest on one hand in studying the peculiarities of the

national culture of both large and small nations, and on the other - the aspirations of those peoples (in our version, they are national minorities that began to emerge in Ukraine at different times) to preserve their identity. Under conditions of the cultural frontier (we are not talking about the administrative boundaries, but specifically about areas of joint residence), one has an opportunity to observe the mutual influence of neighboring nations in daily and festive culture, and more or less active assimilation processes.

The purpose of our investigation is a comparative analysis of the situation on the Ukrainian-Polish and Ukrainian-Hungarian cultural boundaries based on our own field observations. The choice of these national minorities is not accidental: now, according to the 2001 census of the population of Ukraine, the number of Poles and Hungarians living in Ukraine is comparable (more than 144 thousand Poles and over 156 thousand Hungarians), although there are grounds to believe that the number of those, and others are smaller today due to labor migration and temporal departure in search of a living. The fate of the Polish and Hungarian minorities in the history of Ukraine have similar traits, therefore, their comparison in the present is of interest.

Analyzing the status of self-identification, we can state that the representatives of both national minorities have not lost their identity, although the differences in today's life are primarily the loss of mother-language among representatives of the Polish community, in contrast to the linguistic situation in the Hungarian community, where the language not only remains intact in everyday life, but also is spread among non-Hungarians; for both national minorities, the actual ethno-differentiating factor is still religion: the Poles are Catholic true believers, the Hungarians in the overwhelming majority are Protestants, while small percentage are faithful to Catholic and Greek Catholic churches.

Key words: *Ukrainian-Polish borderland; Ukrainian-Hungarian frontier; Polish national minority, Hungarian national minority.*

ЕТНОГРАФІЗМ У БИЛИННОМУ ЕПОСІ КИЇВСЬКОГО ЦИКЛУ

Сьогодні, як ніколи, зростає інтерес читачів до фундаментальних надбань народної творчості, зокрема – прадавнього билинного епосу, його ролі і значення в розвитку української національної культури. В статті йдеться про Київський або Володимировський цикл, образи й сюжети яких пов'язані з Києвом та з князем Володимиром.

Ключові слова : література, епос, билина, богатир.

Етнографічні відомості про слов'ян у різних формах виявлялися ще в середньовічних хроніках, літописах, паломницькій літературі. Починаючи з XVII ст. у творах І. Гізеля, К. Транквіліона-Ставровецького, Л. Барановича, М. Смотрицького та інших проповідників уже трактовано українців як окремий народ.

Дослідження етнографізму в усній народній творчості і в писемній літературі активно починається в Україні в XIX ст. Воно пов'язане з іменами М. Максимовича, М. Костомарова, П. Куліша та інших митців. У другій половині XIX – початку XX ст. найпродуктивніше в цьому напрямку працювали І. Франко, Леся Українка, П. Грабовський, М. Коцюбинський, В. Гнатюк... Цінні напрацювання залишили П. Чубинський, М. Сумцов, П. Єфименко, Ф. Вовк, О. Потебня, М. Петров, М. Драгоманов, В. Шухевич, Д. Яворницький, М. Дашкевич, В. Охримович та інші вчені. Найвпливовішими центрами етнографічних досліджень виступали Київ, Харків, Львів і Одеса.

Активно досліджувалася українська етнографія за межами УРСР. 1926-45 рр. у складі Українського наукового інституту в Берліні діяв відділ етнографії та регіональних студій. Багато напрацювань залишили Л. Білецький, В. Щербаківський, П. Одарченко, С. Килимник, О. Воропай, А.-Г. Горбач, П. Зварич, Є. Онацький, І. Огієнко.

В дослідженнях учених значне місце займає фольклор, що

складає важливу домінуючу частину духовної культури українського народу. Серед його різноманітних жанрів особливу роль має билинний епос, розквіт якого відноситься переважно до часів Київської Русі, в основній частині якого билини – епічні пісні, що прославляли подвиги народних героїв — богатирів. Билинна творчість належить до найдавніших жанрів української літератури. Народна творчість, пісні, думи, епічна поезія, що виявились в билинній епопеї передкняжих і княжих часів Київської держави, були чи не найважливішим фактором у звияжній боротьбі українців за свою свободу [6], [7], [8], [9].

Найдавнішими й найвизначнішими в усній народній творчості українського народу є героїко-патріотичні «богатирські» билини так званого Київського або Володимировського циклу, образи й сюжети яких пов'язані з Києвом та з князем Володимиром. Саме вони є об'єктом нашої студії.

Основними центрами творення билинного епосу були Київ, Чернігів, Галич.

Києву — найбільшому культурному центру східнослов'янської цивілізації й столиці Давньої Русі — належить величезна заслуга у становленні та розвитку давньоруської культури, що стала одним із найвищих досягнень світової цивілізації. І тому київські билини однаково були «рідними» для всієї Правобережної України. Билини, як і українські думи, є національним епосом, що стоїть на рівні епосу світового. За змістом билини розрізняють : билини героїчні, казкові, соціально-побутові, сімейно-побутові та інші. Найбільшу художню та історико-пізнавальну цінність мають героїчні билини, в яких прославляється боротьба богатирів проти ворогів Руської землі.

Важливим етапом у вивченні билинного епосу стала багатотомна праця М.С. Грушевського «Історія української літератури» (Тт.1–5, 1922–27). В ній учений, досліджуючи історію української літератури від початків словесності в Україні до XVII ст., розглядає літературу як ключ до пізнання соціального життя суспільства і як важливе культурно-історичне явище. Перший том обіймає історію найдавнішого фольклору. Величезний фактичний матеріал, глибина аналізу явищ літературного процесу свідчить про працю вченого як видатну пам'ятку української науки. У другому томі висвітлюється історія красного письменства українського середньовіччя – періоду Київської Русі. М. Грушевський детально

розглядає «Слово о полку Ігоревім». Третій том обіймає історію оригінального письменства XII – XIII ст. Том четвертий (кн. I) відтворює сюжети й поетичні особливості українського епосу XIII – XVII ст., що передували думам. Том четвертий (кн. II) є найгрунтовнішим дослідженням в українській фольклористиці народної християнської поезії та легенди. У томі п'ятому (кн. I) йдеться про вплив на фольклор і літературу XIV – першої половини XVI ст. східного слов'янського містицизму та болгарського богомільства. Кн. II присвячена одному з найяскравіших періодів історії вітчизняної літератури – кінця XVI – початку XVII ст. – зростання національного та релігійного самоусвідомлення. Том шостий (кн. I) досліджує історико-соціологічний, релігійний та загально культурологічний процес в Україні першої третини XVII ст. Кн. II шостого тому містить найдетальніше в історії вітчизняного літературознавства дослідження літературного процесу в Україні 1622-1633 рр. [2]. Книга присвячена українському народові.

Наукова громадськість, відзначаючи 60-річний ювілей М.С. Грушевського, вітала його не лише як історика, а й як дослідника словесності : « Як історик – Ви стали відомі не тільки в межах України, не тільки в межах нашого Союзу, але й далеко за кордоном. Якби навіть у Вас була одна ця праця, то й тоді б вона була вічним нерукотворним пам'ятником. А коли до цього додати Історію українського письменства і цілу низку етнографічних та інших праць, то буде ясно, що в особі академіка Грушевського ми маємо найкращого знавця України й одного з найвидатніших її синів», – говорив Президент Української АН В.І. Липський [10, с. 86].

В добу татарського лихоліття в Україні билинна поезія ніби занепала, а то й зовсім зникла без жодного сліду і цілком несподівано виявилась на далекій чуженародній великоруській півночі. Цей останній факт наводив великоруських учених на цілий ряд помилкових здогадів, що: 1) буцім-то на території України до середини XIII ст. жили не українці, а великоруси, які в час татарської навали ніби-то вийшли із цієї території на північ і винесли з собою й билинну поезію (цю тезу визначив московський учений Погодін); 2) коли в Україні й є сліди билин у казках, легендах та героїчних переказах, то ці твори вже пізнішого походження і творились під впливом великоруських билин, – писав харківський словесник, учень О. Потебні, пізніше –

московський учений М. Халанський. Але ці думки великоруських патріотів були збиті й відкинуті, як помилкові, цілим рядом таких же російських учених, як А. Веселовський, В. Міллер та ін., – писав Л. Білецький [1, с.179].

Кожна билина мала під собою тверду історичну основу і тісно була пов'язана з народною обрядовою піснею. Про явище билинотворення докладно розповідає В. Шевчук у книзі «Українські билини» (К., 2003); друге видання — 2004 р. Билини, на його думку, творені на основі усної народної творчості, мають певний зв'язок із дружинно-героїчним та богатирським епосом [14], [15]. Ряд билин в українських записах, зокрема, зведеному епосі про Іллю Муромця [13, с. 270 — 331], але вершиною цього жанру є «Слово о полку Ігоревім». Найгрунтовніша розвідка про цю пам'ятку належить В. Перетцу [3], [12]. Одночасно з билинами та іншими жанрами піснеспіву народжуються і різні типи співців-творців і носіїв героїчних пісень. Вони піднімали дух борців за свободу і незалежність Української землі. Це – час пробудження національної свідомості українського народу проти іноземних поневолювачів, соціального та національного гніту [11], [13].

Щоб підкреслити українське походження героїко-патріотичних билин Київського циклу ми знайомимо зі змістом окремих із них, елементами їх побудови, характерними для української народної творчості.

Билина про Василя є першою в репертуарі билинного епосу. Ця билина про зруйнування Києва татарами розпочинається образом плачу Божої Матері на Київській стіні:

Не красна дівиця тут плакала, тут плакала сама Мати Богородиця, тужила про віру християнську, про стольний город-Київ, щоб постояли за нього та за його Церкву Соборную.

Оповівши цю появу св. Богородиці [4], [5] билина далі говорить про боротьбу Василя з татарським «Батигою» і про перемогу Василя. Це — традиційна тема про боротьбу богатирів київських у ті часи з кочівниками. Але плач Пресвятої Богородиці, окрашений християнською релігійною легендою, є переспів стародавньої пісні про Батієве побоїще і тому для билини є образ цілком новий та оригінальний [1, с.192-193].

Богатир — герой билин. Це — слово половецьке і означало

половецького воєводу. Тільки в XIV-XV ст. цю назву використовують наші літературні джерела й надають нового змісту, тобто, це — герой, наділений надприродною силою. Билини оспівують події, які реально відбувалися. Постать богатиря в найрізноманітніших творах і переказах України була особливо популярною. Герой твору діяв у різних місцях, оповитих легендами, як центрами епічної традиції. Таким місцем були часто Київські Печери — дорогий для українського серця Київський Некрополь, де переховуються нетлінні останки богатирів українських. Другим богатирським некрополем, меншим, був Переяслав за Дніпром. Отже, Україна та ціле українське Подніпров'я — як Київ, Чернігів, Переяслав ще в XVI ст. були сповнені пам'яток про богатирів, які славно скінчили своє життя на полях України. Старий Київський та Галицько-Волинський літописи містять багато переказів, легенд про наших богатирів та їхні бої з іноземними загарбниками.

Улюбленими героями билин є богатирі: Ілля Муромець, Святогор, Микула Селянинович, Вольга Всеславич, Добриня Никитич, Володимир Красне Сонечко — збірний образ кількох київських князів. Перший цикл билин про богатирів, скоріше нагадують міфи або міфічно-релігійні легенди. Це – надлюдські велети, ніби титани, що мандрують по землі Українській навіть із не зовсім означеною метою. Тому вони не оформлені ще у викінчені образи богатирів пізніших, не мають певної мети у своїй чинності, носять характер абстрактний, нереальний, в яких переважає скоріше прообраз майбутнього богатиря-героя, хоч вони і богатирі київські. Прикладом такого богатиря-героя є *Святогор*, що зустрічається в билинах поруч з Іллею Муромцем. Проте він набагато могутніший за Іллю. Про це свідчить билина під однойменною назвою. Раз виїхав Святогор у чисте поле, а сила із нього аж переобтяжує його. Хотів з кимось помірятися силою, проте, їде й нахваляється: «Якби землі тягу (або — кільце), повернув би всю землю». Наїздить на торбі (Сакви), пробує підняти — торба не рухається. Злазить з коня, хапає руками, підносить вище, але сам по коліна вгрузає в землю. По обличчю течуть не сльози, а кров. Так нічого вдяти і не зміг: розійшлися жили й сугуби, й настав Святогорові кінець.

Билинний цикл *Вольги Всеславовича* стоїть в дуже тісному зв'язку з епічними переказами про князя Олега Віщого та про княгиню

Ольгу. Народжується Вольга при неприродних обставинах; має силу перетілюватися у гура, сокола, мураку тощо. Збирає велику дружину й вибирається до Індійського царства, цар якого Салтан задумує піти на Київську державу і зруйнувати її. Вольга за допомогою своїх надприродних сил та здібностей перемагає індійського царя та його військо, одружується з царицею й заселяє «Індію багату». На шляху до Індії зустрічається він із ще сильнішим богатирем-селянином Микулою Селяниновичем, котрий ніби символізує все селянство, оскільки на запитання Вольги, хто він є, Микула відповідає: він є той, якого восени, коли він наварить пива, покличе селян і напоїть їх, селяни величатимуть його: «Хай жеє Микула Селянинович» (тобто, син селянина). У такий спосіб билина надає Микулі ім'я богатира хліборобського стану.

Крім численних билин про Ілля Муромця до київських і Києво-Чернігівських циклів відноситься **Билина про Добриню**. Як і Вольга, Добриня є племінником князя Володимира. Це - вершина київського домородного аристократизму. Він народжується в князівській світлиці і дістає відповідне виховання. Його вихованість — від народження й від науки. З ним ніхто не може порівнятись. Так, як і Вольга, він народжується за неприродних обставин: всі звірі і вся природа відчули, що народився богатир. Друге ім'я Добрині — «Анікіт» (Никитич) — що означає «непереможений». Був при дворі свого дядька, князя Володимира, і ніс двірську службу. За літописом Добриня — суворий муж : він «хрестив мечем» народ; але, разом з тим, мав добре серце і дуже часто сповідувався перед своєю матір'ю за невинно пролиту кров, і нарікав на своє життя. Був одружений на доньці відомого богатира Микули Селяниновича. Виступає як сват князя Володимира і привозить йому королівну. Найгероїчніший вчинок Добрині — боротьба із Змієм у «Пучай-річці», побратимство з ним і, врешті, вбивство його, коли він украв улюблену племінницю князя Володимира — *Забаву*. Смерть Добрині — самогубство: кинувся в море й загинув. Тіло його знайшов Ілля Муромець, оплакав його і поховав у сиру землю.

Добриня й Микула Селянинович були дуже популярними й улюбленими богатырями; з їх іменем пов'язувались історичні події, які відбувалися ще за князя Олега. З іншими героями билин вони об'єднуються в одну цілісність, в одне коло народно-історичної епопеї.

Билина про Альошу Поповича — пов'язана з постаттю князя Володимира. Ця билина протягом тривалого часу обростала різними побутовими подробицями, легендами. Справжні історичні події в ній переплітаються з фантастичними сюжетами. Так, Альоша, від'їжджаючи з дому, в дорозі наштовхується на камінь, що вказує на три дороги: до Києва, до Чернігова й іншого пункту. Альоша обирає шлях на Київ, у двір князя Володимира, і спочатку займає там скромне місце. Але на бенкеті у князя з'являється богатир Тугарин, займає місце біля княгині й поводить з нею дуже брутально, як не личить богатиреві. Альоша з цим миритися не може, і кепкує над Тугарином, говорячи про його ненажерливість. Розгніваний Тугарин метає в Альошу ніж. Обидва стають до двобою «у чистім полі», і Альоша перемагає Тугарина.

Образ Тугарина уособлює половецького хана Тугорхана, що робив набіги за часів князя Володимира Мономаха на землю Руську. Окрім того, боротьба з Тугарином нагадує і боротьбу Іллі Муромця з Ідолищем поганим, з нелюдською силою, що втілює ідею боротьби християнської України з темною степовою монгольською ордою. Подібне побоїще відбувалося і у богатиря Добрині із Змієм. Українці вигадували легенди, де боротьба реальних осіб завжди брала гору над темними силами, над невірством, нехристами — кочівниками: печенігами чи половцями, нарешті, з чужинцями зі Сходу, які з давніх-давен нападали на Україну, плюндрували її землі, знущалися над її мешканцями.

Билина про Михайла — оборонця Києва є суто національною, та ще до того й героїчною. Розповідає вона про подію, що також відбувалась у Києві за князя Володимира, який мав сина, Михайла. Татарські знахарі попередили свого хана, що в Києві росте Михайло, з якого буде такий вояк, якого ще світ не бачив. Довідавшись про це, татарський хан звертається до князя Володимира з вимогою, щоб князь того Михайла, як виросте, видав йому, ханові. Михайлові на той час було вже 18 років. Коли молодий лицар про це дізнався, то спохмурнів і говорить князеві Володимирові, своєму батькові, що він бере зброю, і сам вирушає на татарів. Князь спробував його відговорити, але той поїхав і розбив татарів ущент. Кияни, боячись, що Батий переможе, вирішили видати ханові Михайла. Коли Михайлик про це довідався, то вирішив сам покинути Київ. Убрався в найкращий одяг, сів на

улюбленого коня і поїхав попрощатися з Києвом; приїхав до Золотих (царських) Воріт, підняв їх на спис і промовив: «Тоді я Золоті Ворота принесу, як син батька та батько сина будуть почитати»; і коли татари будуть ще раз брати Київ, ще раз понівечать церкви Божі, тоді знову з'явиться Михайло, принесе Ворота і поставить на попередньому місці, прожене ворога й визволить Київ. І досі живе він у Царгороді, і перед ним стоять Золоті Ворота. І коли хто проходить повз них, і подумає, і промовить: «О, Золоті Ворота, ізнов ви будете стояти там, де стояли!» — Золоті Ворота засяють, мов сонце. А коли хто подумає й промовить: «Ні, вже не бути вам у Києві!» — то Ворота тьмяніють.

Українська билина про це, пов'язуючись із візантійською легендою, оспівує образ українського богатиря, Михайла, із мечем у руках, містичного героя з такими ж містичними Золотими Воротами, що символізують могутність столиці Києва. Цей образ і спричинився до того, що й постать архангела Михайла з мечем у руках стає *оборонцем* Києва і його патроном. В деяких варіантах цієї билини богатир Михайло стає і фундатором Золотоверхого монастиря в Києві. Цими релігійними і містичними прикметами билина про Михайла — оборонця Києва сполучається з українською легендою. І на тлі цих чисто легендарних мотивів виростає ціла низка споріднених билин-legend.

Билина про кінець богатирів — ніби закінчує цикл українських билин про боротьбу богатирів з невірною силою. Кінець героїчної епопеї нещасливий: богатирі України гинуть, знесилені в боротьбі з ворожою татарською ордою. В основі — зустріч українських князів разом з 70 богатирями у 1223 р. на річці Калці з татарами. В рядах українців — Ілля, Добриня та Альоша. Спочатку — перемога на їхньому боці. В основі билини — *мотив оборони Києва й боротьба подвижників української нації з невірною силою*. Боротьба, що доходить навіть до розпачу, до богохульства, до виклику на бій навіть сил нетутешніх, символізує надмірну національну потугу, що в княжу добу змагалась за створення й захисту української держави від темних руйнуючих степових сил, яких спинити не можна було. Русь-Україна надломлюється, знесилюється; в надмірно-піднесеним подвигу – сила богатирська, лицарська українського народу йде до спаду, богатирі в непосильній боротьбі гинуть, а святі в героїчних подвигах їхні тіла покояться в святих печерах київських, у церквах та

монастирях столиці, де знаходять вічний спокій і вічну пам'ять. Символічним є кінцівка билини : час богатирів – минув. Народ є основною силою держави. Він має позбавитися від летаргійного сну і боронити свою державу від внутрішніх і зовнішніх ворогів.

Історія України повторюється за лекалами, які мають столітні ювілеї. Сьогодні, як і в XVI ст., Україна переживає не менш буремний і драматичний період. Нам знову потрібно боронити рідну землю, мову, культуру від іноземних поневолювачів, відроджувати справжню українську історію та літературу, відбудовувати біографічні засади видатних співвітчизників, яких привласнила сусідня держава. Отже, маємо проводити евроремонти в своїй хаті. Точнісінько, як і за часів князів Острозьких, душа яких боліла Україною [16]. Лише сьогодні, пройшовши 1000-літній шлях, укарбувавши героїко-драматичну долю нашого народу, крізь чесний голос невмирущої народної пісні, думи, билини, ми об'єктивно оживляємо історію України, воскресаючи нездоланних героїв-богатирів, і палко віримо, що ланцюги рабства подолано навіки.

Етнографічна достовірність служила реалістичному зображенню життя, утвердженню високих морально-етичних, духовних сил народу.

Джерела та література

1. Білецький Л. Історія української літератури: Т.1: Народня поезія.—Авгсбург,1947. — 328 с. —[с.179].
2. Грушевський М.С. Історія української літератури : В 6 т. 9 кн. / Упоряд. В.В. Яременко ; авт. передм. П.П. Кононенко ; приміт Л.Ф. Дунаєвської. – К. : Либідь, 1993-1996.
3. Перетц В. Слово о полку Ігоревім. Пам'ятка феодальної України – Руси XII ст.: Вступ. Текст. Коментар. — К., 1926.
4. Рева Л. Славянская женщина во временном и пространственном аспекте // Таленавітыя жанчыны Беларусі у культурнай, навукавай і мастацкай прасторы свету : зб. матэрыялаў Міжнар. наук.-практ. канф. (Мазыр, 24—25 мая 2007) / М-ва Адукацыі Рэспублікі Беларусь, Установа Адукацыі «Мазырскі Дзяржавэны педагагічны універсытэт імя І. П. Шамякіна». —

Мазыр, 2007. — С. 200—205.
[Образ слов'янської жінки в світовій літературі].

5. Рева Л. Духовність як домінанта загальнолюдської проблеми в образі Ярославни // «Слово о полку Ігоревім» та його доба : матеріали Міжнар. наук.-теорет. конф. (Галич, 24 жовт., 2007 р.) : на посвяту Ярославі Осмомислу, князю Галицькому / Держ. служба з питань нац. культ. спадщини, Нац. заповідник «Давній Галич». — Галич, 2007. — С. 50—58.

6. Рева Л. Національно-визвольна війна 1648 — 1654 років і деякі питання духовного спрямування // Матеріали конференції, присвяченої 360-ій річниці початку Визвольної війни 1648 — 1654 років / Міністерство культури і туризму України; Управління культури і туризму Рівненської облдержадміністрації; Державний історико-меморіальний заповідник «Поле Берестецької битви». — Рівне, 2008. — 108 с. — [С. 50 — 54].

7. Рева Л. Гуманістичний пафос української народної творчості: Історико-теоретичний аспект // Традиційна культура в умовах глобалізації: Проблема збереження і оновлення етнічно-культурної спадщини: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 27— 28 серпня 2008 р.). — Х.: Вид-во «АТОС», 2008. — 278 с. — [С. 172— 178].

8. Рева Л. Безцінна спадщина: Слов'янські першо— та стародруки у вихованні високодуховної особистості // Актуальні проблеми слов'янської філології: Міжвузівський збірник наук. статей / Відп. ред. В.А. Зарва. — Донецьк: ТОВ «Юго-Восток. ЛТД», 2009. — Вип. XX: Лінгвістика і літературознавство. — 557 с. — [С. 249 — 259].

9. Рева Л. Жанрово-стильові особливості української книжкової поезії другої половини XVI — першої половини XVIIст. // Старий Луцьк: Науково-інформаційний збірник: Вип. V. — Луцьк, 2009. — 304 с. — [С. 233 — 242].

10. Ювілейний збірник на пошану М.С. Грушевського. — К., 1928. — С. 86.

11. Рева Л. Духовність як категорія вічності у вихованні молоді // Молодь у сучасному світі: філософсько-культурологічні виміри: Зб. матеріалів Міжнар. наук. конф. (Київ, 26 — 27 берез.

2009) /Київ. лінгвістичний ун-т. — К.: Видавн. Центр КНЛУ, 2009. — 504 с. — [С. 172 — 175].

12. Рева Л. Владимир Николаевич Перетц и его научная школа // Материалы VIII Международного семинара «Украина в мировом культурном пространстве» (12 — 16 мая 2008, г. Санкт-Петербург) / Под ред. Т.Н. Лебединской и А.Н. Карова. — СПб., 2009. — 296 с. — [С. 128— 133].

13. Рева Л. Думки з приводу поезики усної і писемної словесності другої половини XVII — першої половини XVIII ст. // Філологічні обрії: Зб. наук. праць молодих учених України. — Вип. 4 /Гол. ред.: А.В. Козлов; Відп. ред.: Т.І. Вірченко; МОН України; КЕІ ДВНЗ «КНЕУ ім. В. Гетьмана»; КДПУ. — Кривий Ріг: Видавн. Дім, 2010. — 226 с. — [С. 93 — 97].

14. Шевчук В. Козацька держава. — К., 1995. — С. 22 — 47.

15. Шевчук В. Мисленне дерево: Роман-есе. — К., 1989. — С. 270 — 331.

16. Рева Л. Українці. Пізнання себе // Князі Острозькі в історії Центрально-Східної Європи : минуле і сучасність : Наук. збірник за підсумками Всеукраїнської науково-практичної конф. (м. Старокостянтинів, 25 – 26 трав., 2017) / Редкол. : А.Г. Філінюк, О.М. Завальнюк, В.І. Якубовський та ін. – Старокостянтинів, 2017. – 280 с. – [С. 131 – 143].

Reva Larysa

ETHNOGRAPHY IN THE EPIC EPIC OF THE KIEV CYCLE.

The article considers the epic as Ukrainian folklore in the works of Ukrainian scientists. In the past, creativity belongs to the most ancient genres of Ukrainian literature. Folk art, songs, dumas, epic poetry, which appeared in the epic epoch of the princely and princely times of the Kyiv state, were one of the most important factors in the fight of the Ukrainians for their freedom. The author dwells on the epic of the Kiev cycle.

Key words: *epic, epic, literature, bogatyr.*

ДО ПИТАННЯ ПРО ЗВ'ЯЗОК ЕТНОСУ Й ЛАНДШАФТУ: АРХЕОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ

У статті розглядаються основні підходи до визначення зв'язку археологічних культур первісної доби з певним типом ландшафту. На підставі короткого аналізу історіографії даної проблеми пропонується механізм інтерпретації археологічних культур мезолітичної доби як матеріальних проявів життєдіяльності окремих етносів та обґрунтовується теза про те, що культура етносу у даному контексті може розглядатися як специфічна форма освоєння конкретного ландшафту, у якому відбувається життєдіяльність її носіїв.

Ключові слова: *етнос, археологічна культура, мезоліт, степова зона України*

Археологія, яка вивчає викопні культури на підставі матеріальних решток життєдіяльності їх носіїв, досить часто стикається з проблемою інтерпретації специфіки етнічних процесів первісної доби. Протягом останніх років свою перспективність дедалі частіше демонструє екологічний підхід до розв'язання цього питання. Даний підхід ґрунтується на розумінні культури як сукупності засобів, якими інституціалізуються різноманітні види людської діяльності [1]. Система життєдіяльності первісного населення, у свою чергу, має специфічне адаптивне спрямування, що неодноразово було продемонстровано автором даної статті у ході аналізу пристосування мисливців та збирачів до глобальних змін клімату у Північно-Західному Причорномор'ї на рубежі плейстоцену та голоцену. Відтак, культура окремої групи населення цілком може розглядатися як специфічна форма адаптації певної спільноти до свого специфічного життєвого простору. У такому контексті етнічна культура постає як одна зі своєрідних форм прояву особливостей пристосування носіїв певної культурної традиції до умов природного середовища, у якому вони проживають. Археологічно ці явища простежуються за генезою,

розвитком та розпадом локальних осередків, які у вітчизняній традиції за звичай ідентифікуються як археологічні культури.

Проблема встановлення зв'язку між археологічною культурою та ландшафтом протягом другої половини ХХ століття ставала предметом уваги більшості дослідників, які зверталися до теорії археологічної культури. Вже у 40-х рр. ХХ ст. М. Є. Фосс дійшла висновку про те, що «археологічна культура є результатом територіального відокремлення племен», поставивши у такий спосіб номенклатуру знярядь праці у певну залежність від природно-ландшафтного середовища, але не розглядаючи її як специфічну етнічну ознаку [8]

Варто зауважити, що її концепція не знайшла підтримки серед більшості археологів того часу. Так, М. Ю. Брайчевський, загалом визнаючи роль природно-географічного чинника у розвитку археологічної культури, оцінював її як другорядну [4]. Втім, вже у середини 1960-х років О. Л. Монгайт писав, що «вивчення археологічних культур дозволить охарактеризувати взаємини з оточуючим середовищем» [5, с. 56]. Наприкінці ХХ сторіччя у прихильників концепту «археологічна культура» практично не залишалось сумнівів у тому, що територіальність слід вважати однією з фундаментальних характеристик археологічних культур первісної доби.

Всебічний аналіз ролі палеогеографічного середовища у генезі та розвитку археологічної культури міститься у ряді робіт С. С. Березанської. На підставі комплексного вивчення східно-тшинецької культури епохи бронзи вона переконливо довела, що своєрідність природно-ландшафтних умов впливає на утворення та стабільність культурних традицій, визначає своєрідність масових археологічних матеріалів та позначається у багатьох особливостях виробничого інвентарю [3, с.126,135].

Згодом ідея про те, що природно-географічні умови слід розглядати як чинник утворення подібностей та відмінностей кременевих індустрій, а знярядя праці варто інтерпретувати як показник зональних розбіжностей, поширюється й у польській первісній археології [9]. Одним з найбільш послідовних прихильників екологічного підходу до інтерпретації археологічних культур по праву слід вважати Н. О. Ричкова, який зробив цілком

вдалу, як на наш погляд, спробу співвіднести ареали археологічних культур та типів пам'яток з певним типом ландшафту[6]. Загалом поділяючи його підхід до проблеми співвідношення етносу й ландшафту у первісну добу, звернемо увагу на ряд моментів, які залишилися поза увагою дослідника. Передусім це стосується уточнення динаміки палеоландшафтного середовища у часі, тобто врахування того, якими були клімат, фауна, флора, рельєф та ґрунти саме тоді, коли там жила певна група населення. Крім того, не до кінця чітко з'ясований статус численних контактних зон, де пам'ятки різних археологічних культур розташовані мозаїчно та у безпосередній близькості одна від одної, та принципи атрибуції окремих археологічних пам'яток, чия культурна належність залишається дискусійною.

Плідною уявляється точка зору В. І. Беляєвою, яка, на наш погляд, найточніше відображає ситуацію, що складається в умовах глобальних змін клімату на рубежі плейстоцену та голоцену. На думку цієї дослідниці, культурна традиція зазнає впливу природно-адаптивних чинників, до яких вона відносить природно-ландшафту ситуацію, сезонність використання стоянок, зв'язок з джерелом крем'яної сировини та цільове призначення поселення. На матеріалах серії пізньопалеолітичних пам'яток басейну Дону та Десни вона переконливо демонструє, що розбіжності цих параметрів впливають у тому числі й на типологію основних груп знарядь праці [2].

Ще один вимір досліджень зв'язку етносу та ландшафту був визначений у результаті аналізу способів освоєння групами мезолітичних мисливців та збирачів жилого простору степової зони України [7]. Так, з одного боку, у способі господарсько-культурної адаптації усіх без винятку мешканців степової зони наявні спільні базові риси (загальне зниження густоти населення на одиницю площі, розпад великих громад попереднього часу, зменшення кількості мешканців окремих поселень тощо). Водночас при більш детальному розгляді систем життєдіяльності носіїв окремих культурних традицій цього регіону достатньо наочно проявляється специфіка їхнього способу адаптації до умов їхнього конкретного жилого простору. Для рубежу плейстоцену та голоцену можна визначили принаймні три основних варіанти такої системи

пристосування: відхід частини населення з метою зменшення тиску на кормову територію (анетівська культура), освоєння нових територій слідом за міграцією основного промислового виду (білолеська культура) та трансформація культурної традиції з метою інтенсифікації господарської діяльності (царинсько-рогалицька спільність). Більш детальний аналіз даних культурних традицій дозволяє припустити наявність досить тісного зв'язку їх носіїв з жилим простором, що характеризується певними екологічними параметрами. Це, у свою чергу, відбивається у специфічних рисах системи розселення представників окремих археологічних культур, у специфіці організації їхнього жилого простору та у особливостях функціонального складу кременевого інвентарю.

Схожа ситуація простежується й у пізньому мезоліті. Специфіка господарсько-культурної адаптації мешканців Північного Причорномор'я на рівні природно-ландшафтної зони визначалася своєрідним поєднанням ознак кризових явищ зі свідцтвами, що вказують на тенденцію до стабілізації способу життя. Так, загальне зростання густоти населення, поява нових типів археологічних пам'яток (базових таборів та могильників), збільшення тривалості проживання на поселенні у порівнянні з попереднім періодом свідчать про загальне покращення екологічної ситуації.

З іншого боку, абсолютне кількісне переважання серед пам'яток даного часу короткотермінових місцезнаходжень, освоєння вододілів й долин невеликих річок й байраків, утворення «кущів» пам'яток, що склалися з базового поселення та групи одно культурних короткотермінових місцезнаходжень, певна регламентація у зв'язку з цим кормових територій та промислових ресурсів, а також інтенсивний пошук нових джерел життєзабезпечення (рибальство, інтенсивне збиральництво, початок доместикації тура) вказують на збереження кризового стану.

Якщо розглянути системи життєзабезпечення на рівні окремих культурних традицій, ситуація дещо ускладнюється. У випадку, коли йдеться про еволюцію культури попереднього часу (гребениківська культурна традиція), загалом зберігається й

адаптивна специфіка носіїв даної культурної традиції (геометрична лінія розвитку кременевої індустрії, індивідуальний промисел невеликих нестадних тварин). Якщо ж нове культурне явище утворюється у результаті синтезу традицій попереднього часу (кукрекська культурна спільність, донецька культура), господарська адаптація її представників також матиме синтетичний характер й демонструватиме широку варіабельність, яка дозволить уникнути суттєвих змін кременевого інвентарю.

Таким чином, протягом мезоліту на території степової зони сучасної України досить чітко виявляється певний взаємозв'язок між способом господарсько-культурної адаптації та напрямком еволюції комплексу знарядь праці представників окремих культурних традицій. Так, у випадку царинсько-рогалицької та гребениківської археологічних культур необхідність зміни характеру полювання призвела до використання геометричних вкладенів, які традиційно вважаються культуро визначальними для обох цих традицій. У випадку анетівської ранньомезолітичної культури та анетівського варіанту кукреку збереження негеометричної форми лінії розвитку кременевого інвентарю стало можливим в результаті принципової зміни як способу життя та системи розселення, так й внаслідок переходу до нових форм господарювання. Слід, втім, зауважити, що у даному контексті йдеться не про особливості морфології геометричних або негеометричних вкладенів, а про їхню наявність, переважання або відсутність у колекціях.

Загалом запропонований підхід до аналізу окремих археологічних культур степової зони сучасної території України епохи раннього голоцену підтверджує тезу про потенційну можливість розгляду особливостей шляхів адаптації груп населення до певних умов природно-ландшафтного середовища на рівні етнічних спільностей. Інтерпретуючи археологічну культуру мезолітичної доби як матеріальні рештки життєдіяльності окремих етносів, можна загалом погодитися з тезою про безпосередній зв'язок етнічної та екологічної історії регіону. Культуру етносу у даному контексті слід розглядати як специфічну форму освоєння конкретного простору, у якому відбувається життєдіяльність її носіїв.

Джерела та література:

1. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. / Сергей Александрович Арутюнов. - М., 1989. - 243 с.
2. Беляева В.И. Каменный инвентарь, традиции и среда эпохи верхнего палеолита / В.И. Беляева // Культурные трансляции и исторический процесс. - С.-Пб., 1994. - С. 38-48.
3. Березанская С.С. Северная Украина в эпоху бронзы / Софья Станиславовна Березанская. - К., 1982. - 211 с.
4. Брайчевський М.Ю. Теоретичні основи досліджень етногенезу / Михайло Юлійович Брайчевський // Український історичний журнал. - 1965. - № 2. - С. 46-56.
5. Монгайт А.Л. Археологические культуры и этнические общности (к вопросу о методе историко-археологических исследований) / А.Л. Монгайт // Народы Азии и Африки. - 1967. - № 1. - С. 53-68.
6. Ричков М.О. Археологічна культура і ландшафт / М.О. Ричков // Археологія. - 1995. - № 4. - С. 95-110.
7. Смынтына Е.В. Проблема соотношения этнического и экологического в локальном своеобразии мезолитических культур Северного Причерноморья / Е.В. Смынтына // Локальные различия в каменном веке. - С.-Пб., 1999. - С. 162-165.
8. Фосс М.Е. О терминах “неолит”, “бронза”, “культура” / М.Е. Фосс // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. - 1949. - Вып. 29. - С. 33-47.
9. Dolukhanov P.M., Kozłowski S.K., Kozłowski J.K. Multivariate Analysis of Upper Palaeolithic and Mesolithic Stone Assemblages. / P.M. Dolukhanov, S.K. Kozłowski, J.K. Kozłowski. - Warszawa-Krakov, 1980. - 104 p.

Smyntyna Olena

TO THE QUESTION ABOUT CONNECTIONS BETWEEN AN ETHNOS AND A LANDSCAPE: ARCHAEOLOGICAL DIMENSION OF THE PROBLEM

Main approaches to the detection of connections between archaeological cultures of prehistoric times with certain type of natural landscape are considered in the current article. The author provides brief analysis of history of the discussion of this issue in Soviet archaeology and ethnology. It provides a background for conceptualization of a mechanism of interpretation of Mesolithic archaeological cultures as materialized displays of livelihood activities of certain ethnoses. In particular, subsistence strategy and mode of life of all inhabitants of Steppe Ukraine on the Pleistocene-Holocene boundary displays certain common traits (general decrease of population density, disintegration of huge communities and domination of short-term sites with no clear cultural layer etc.). However, detailed analysis of livelihood strategies of representatives of certain flint-knapping traditions opens possibility to reveal clear peculiarities of their adaptation to certain natural landscape which they traditionally explore. As the result, it became possible to conclude, that culture of an ethnos in this context could be interpreted as specific form of exploitation of certain landscape, which is used to be explored as their traditional living space.

Keywords: *ethnos, archaeological culture, Mesolithic, Steppe Ukraine*

УДК 291.37

Сохан Леся

РИЗИ СВЯЩЕНИКА ЯК НЕВІД'ЄМНА СКЛАДОВА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЦЕРКОВНИХ ПРАЗНИКІВ

У даній статті описано церковні обрядові свята та їх почитання у церковному році. Згідно праздничної традиції священик на Службі здійснює ряд обрядодій, які притаманні церковній традиції свята. Поряд з обрядом основним атрибутом виступають і ризи священика, які змінюються в барві кольорів, та персонально відповідають основним дванадцятьом празникам року. Проведене дослідження дає нам пояснення празнику та його виконання згідно церковного канону з традиційними елементами, які виражені в святкуванні празників.

Ключові слова: *барви риз, священик, празники, церква.*

Кожна нація, кожен народ, навіть кожна соціальна група має свої звичаї та традиції, що виробилися протягом багатьох століть і освячені часом. Звичаї, традиції, обряди – це втілені в рухи й слова світовідчуття, світосприймання, та взаємини між людиною та природою, між людиною та людиною. А ці взаємини та світовідчуття безпосередньо впливають на духовну культуру народу. У давнину жодне свято українця не обходилося без певних речей, що брали активну участь у святкових обрядових діях. Навіть сьогодні ми собі не уявляємо Великодня без писанки, а Зелених свят без клечання.

Церква має свій окремий календар, оформлювала найважливіші події життя людини. Важливо зауважити, щодо запровадження християнства на Русі, вже існувала багата й своєрідна культура, був «реєстр» свят. Відбулося накладання церковних традицій та народних, їх досить-таки органічне та своєрідне злиття. Релігійний календар свят протягом століть співіснував із народним календарем, а тому відбулося своєрідне злиття двох дуже різних систем. Можна навіть сказати, що християнські свята «приспосувалися» до більш давніх язичницьких свят. Тому, на сьогодні постала проблема більш детально дослідити та охарактеризувати церковні свята у поєднанні з традиційною духовною культурою.

Церковне свято велике – Церковне свято, богослужіння якого містить всенічну; до таких свят належить: всі Господні свята, Богородичні свята на честь подій із життя Пресвятої Богородиці, церковні свята святих на честь верховних апостолів Петра і Павла та Івана Хрестителя, а також всі неділі літургійного року [8, с. 238].

Празники – дні священних нагадувань християн про події і людей, які залишили славу пам'ять в історії церкви. Ці дні віддаються Богослужінню [1, с. 143].

Обряд творився на основі св. Письма, науці святих Апостолів, науці святих отців церкви, на молитвах і покуті монахів, на рішеннях помісних і вселенських Соборів. Згідно обряду почитались церковні празники та відповідний одяг священників, який був притаманний тому чи іншому святу. У старому завіті записано, що Господь Бог визначив які ризи мав мати Арон і священники, що служили у шкірі завіту. У християнській Церкві

богослужбові ризи не появились відразу, проте богослужбові ризи у християн не різнилися від звичайного щоденного одягу, який був у вжитку. На Божу Літургію вживали одержі з кращої тканини і після Літургії їх знімали і ховали. Історія церковних риз починається з IV ст., а в VI ст. вони набули тої форми, яку мають сьогодні. Ризи відрізнялися своїм високим призначенням, а також зовнішнім виглядом і забарвленням. Щодо кольору, то в перших віках не було для них точного визначення, та на Божій Літургії вживали білу одержу на знак чистого серця, з яким перші християни, а передовсім їхні священники служили Богові [7, с.72].

В середніх віках на Заході описують тільки чотири кольори церковних риз: білий, багрянний, чорний і зелений. В Требнику (IX ст.) дано першу згадку про чин благословення риз епископом. Сьогодні право благословення має кожний священник. Від благословення ризи дістають посвячення виключно на службу Богові. Коли ж вони зношуються, то своє благословення втрачають [7, с.72]. Різнобарвні священницькі ризи були прийняті в юдеїв. Найчастіше використовували білу, червону і синю барви. Різнобарвність шат духовних осіб пов'язана також із різноманітністю кольорів у природі. Протягом року природа внаслідок обертання Землі навколо Сонця постійно змінює свої барви. Церква, обертаючись навколо Сонця – Правди, теж вважала за потрібне змінювати барву риз у залежності від свята, бо церква завжди радо пристосовувалась до природи (згадаймо, що головні свята церковного року співпадають із певними змінами у природі). Врешті, люди давно звикли свої душевні настрої і переживання передавати за допомогою відповідних барв [11, с.47].

Згідно католицького катехизму « з Божого об'явлення Церква знала, що ті, що служать Богу на небі теж пишно одягнені, і що престол Бога оточений семибарвною дугою. Церква на землі є подобою церкви торжествуючої», тому і в ній використовуються різнобарвні ризи [11, с. 478].

Зі свідчень отців церкви, можна зробити висновок, що вже раніше існував звичай (і не тільки для самого клиру, а й для всіх учасників літургії) на богослужіння одягатися у святковий одяг, отже, виділити його сакральний характер; цей одяг мав відрізнятися від звичайного несвяткового [6, с. 190].

У давнину в Православній церкві не було чорних богослужбових риз, хоча щоденний одяг духовенства (особливо чернецтва) був чорного кольору. У Грецькій і Руських церквах за Уставом під час Великого Посту вживали багрянні ризи, ризи темно – червоного кольору. В Росії перший раз наказали духовенству Петербурга одягтися по можливості в чорні ризи для участі в похороні Петра II в 1730 році. Відтоді чорні ризи входять у практику похоронних і великопісних богослужб [2, с. 209].

Львівський Синод 1891 року щодо барви літургійних риз зазначає, що « червона барва була властива пошним дням і службам за померлих». Синод дозволяє вживати світлі ризи тільки на похороні дітей. Вони символізують невинність і радість небесної слави якої дитина стала учасницею. У Західній Церкві папа Інокентій III (1316) наказав вживати різні кольори риз у різний час літургійного року: світлу барву на день ісповідників і дівственників, червону – на день апостолів і мучеників, зелену – в неділю й інші святкові дні. Від IV ст. вживаються чорні ризи під час посту і на службах за померлих.

Конституція «Про св. Літургію» другого Ватиканського Собору в обряді похорону дозволяє в Західній Церкві вживати барву літургійних риз, яка « краще відповідає обставинам і традиціям тої чи іншої країни (§ 81). У другій інструкції Апостольської столиці від 4-го травня 1967 р. говориться про фіолетову барву для похорону, але дозволяє єпископській Конференції давати дозвіл на іншу барву, яка « краще відповідала б ментальності народу»(цит. § 23) [2, с. 210].

Львівський Синод з 1891 року щодо барв церковних риз видав відповідні постанови. Білий колір і наближені до нього кольори золота, срібла або білоквітчастий (але білий повинен переважати), потрібно використовувати у неділі, у свята Господні, Богородичні і Святих полиелейних, не мучеників, за винятком свята Состраданія Пречистої Діви Марії, Чесного Хреста і Усікновення голови св. Івана Хрестителя, коли необхідно користуватися фіолетовими барвами.

Ризами червоного кольору потрібно користуватися у свята св. Мучеників; якщо ці свята співпадуть з неділею, тоді задля переважаючої Недільної служби потрібно користуватися світлими

барвами. Ризами фіолетового кольору користуються в Надвечір'я Різдва і Богоявлення Господнього (якщо вони припадають у дні посту), у дні великої Чотиридесятниці і Страсної седмиці аж до Євангелія на Літургії Великої Суботи (перед котрим знімаються фіолетові і одягаються світлі шати). У другу, третю і четверту суботи Чотиридесятниці, якщо на них припадає денний чин за померлих, користуються фіолетовими ризами.

Ризами чорних барв користуються при Чинах і під час Літургій за померлих, за винятком днів усієї світлої седмиці, коли користуються білими шатами.

Під час денних або седмичних служб слід користуватися мішаними кольорами, за винятком серед і п'ятниць, коли задля служби Христу і посту треба користуватися фіолетовими барвами.

Світлими ризами користуються, ховаючи померлих неповнолітніх дітей [11, с. 478-479]. Католицький народний катехизм.

Найважливіші свята греко-католицької церкви, що мають означену барву риз, можна поділити на шість основних груп.

1 – ша група – празники і дні служби на честь Господа Ісуса Христа, пророків, апостолів і святителів (барва риз – золота (жовта) усіх відтінків).

2 – га група – празники і дні служби на честь Пресвятої Богородиці, безплотних сил, дів і дівственників (барва риз голуба й біла).

3 – тя група – празники і дні служби на честь Господнього Хреста (барва риз – фіолетова або темно – червона).

4 – та група – празники і дні служби на честь мучеників (барва риз червона).

5 – та празники і дні служби на честь преподобних, подвижників, юродивих (барва риз зелена).

День св. Трійці, Господній вхід в Єрусалим, день св. Духа святкуються, як правило, в зелених ризах усіх відтінків.

6 – та група – час посту, барва риз темно – синя, фіолетова, темно – червона, чорна [2, с.209]

Отже, розібравшись із барвою риз священнослужителів слід простежити які саме ризи одягали священники на рухомі і не рухомі свята літургійного року.

Два великі свята займають особливо почесне місце в нашому церковному календарі: це свято Христового Різдва і свято Христового Воскресіння або Пасхи. Христове Різдво – це початок, а Пасха – це завершення відкуплення людського роду. З цими двома святами тісно пов'язаний цілий ряд свят, неділь та освячених часів [4, с. 37].

Свята в церковному календарі, які не випадають в один і той самий день місяця, інколи швидше, а інколи пізніше залежать від свята Паски, яке не має постійної дати. Свято Паски може бути в одну з неділь між двадцять другим березня і двадцять п'ятим квітня. Це свято не має постійної дати і, тому воно називається рухомим. Від свята Паски залежить і цілий ряд наступних празників. Вони творять своєрідне коло, що його називаємо Пасхальним[3,с42]. Також є цілий ряд свят, які кожного року випадають в один і той самий день місяця – вони є нерухомими. Наприклад, свято Різдва Христового завжди святкується сьомого січня, свято Успіння Пресвятої Богородиці – двадцять восьмого серпня, а свято Чесного Хреста – двадцять сьомого вересня.

Християни східного обряду налічують дванадцять (дванадесяти) найважливіших свят, після Великодня, які присвячені подіям земного життя Ісуса Христа і Богородиці: Різдво Христове, Хрещення Господнє, Стрітіння господнє, Благовіщення Пресвятої Богородиці, Вхід Господній до Єрусалиму, Вознесіння Господнє, День Св. Тройці – 50-ий день, Преображення Господнє (Спас), Успіння Пресвятої Богородиці, Воздвиження Хреста Господнього, Введення в храм Пресвятої Богородиці.

Святий євангеліст Йоан у Книзі Одкровення говорить про «дерево життя, що приносить дванадцять плодів, на кожний місяць подає свій плід, і листки дерева – для оздоровлення народів»[3, с. 27]. Тобто, в церковному році це дерево життя наділяє нас щедро своїми плодами кожного дня, тижня, місяця.

Святий Іван Золотоустий говорив, що «свято Різдва Христового можна б без помилки назвати матір'ю всіх празників. Від нього дістали свій початок і основу Богоявлення, священна Пасха, Вознесіння і П'ятидесятниця. Якщо б Христос не народився по тілі, то і не хрестився б, - що дало Богоявлення; і не розп'явся б, - а звідси і Пасха; і не зіслав би святого Духа, - що творить

П'ятидесятницю». Робимо висновок, що від Різдва Христового беруть початок всі свята [4, с. 305]. На святкове різдвяне богослужіння священики одягали ризи золотого чи жовтого кольорів.

Священна традиція йорданського водосвяття сягає перших віків християнства. Люди вірять у велику силу освяченої йорданської води і зберігають її у своїх домівках. Святий Йоан Золотоустий у своїй проповіді на празник Богоявлення говорить про водосвяття опівночі, «бо цього дня Хрестився Христос і освятив природу води». З п'ятого століття освячення води скрізь відбувається в надвечір'я Богоявлення. [3, с. 321-322]. Священики вдягали ризи жовтого кольору, при цьому використовуючи покрівці таких же кольорів.

Різдвяне коло свят завершується празником Господнього Стрітіння. Це свято започатковано на честь зустрічі Божого дитятка і його Пресвятої Матері з праведником Симеоном. Обряд в церкві звершується при світлі свічок, так як сам «Господь наш Ісус Христос – є гарним символом правдивого Божого світла» [3, с. 350]. Це свято належить до першої групи свят на честь Ісуса Христа і священик відправляє його в ризах жовто-золотого кольору.

Свято Благовіщення відноситься до Богородичних. У сьомому столітті встановлюється сьогоднішня його назва для цілої Східної Церкви: Благовіщення Пресвятої Богородиці. Від нього бере початок Новий завіт. Під час відправи священики одягали ризи голубого кольору.

Вхід Господній в Єрусалим – свято, яке відправляється в останню неділю перед Великоднем. Свідчення про його святкування сягають третього століття. Характеризується біблійною історією в'їзду Ісуса до Єрусалиму на ослі з Віфалії. Народ, вітаючи Спасителя, встеляв йому дорогу пальмовим гіллям. В нас пройшла заміна пальмових гілок на вербні. В церквах твориться обряд освячення вербних гілок в ризах жовтого чи золотого відтінку.

Христове Воскресіння має ще такі назви як Свята і Велика Неділя, День Святої Пасхи або в народі ще говорять «Великдень», що означає Великий День, бо він: «великий своєю подією, своїм

значенням і своєю радістю» [4, с. 145]. Після великого посту відбувається обряд благословення пасхальної їди на церковному подвір'ї, щоб люди могли відчутти поряд з духовною радістю і радість від земних дарів. В день Пасхи священники двічі змінюють свої одяжі, а саме: коли виносять Плащаницю, то одягнені в червоні ризи і, після її виносу заходять в храм і одягають ризи золотих відтінків.

Празник Вознесіння Господнього припадає на сороковий день після Воскресіння Господнього. Він символізує відкритість неба перед людиною. Це було завершення земного служіння Сина Божого. Своїм учням він заповів проповідувати різними мовами. Священники одягають ризи жовтого кольору усіх барв.

Період часу від Великодня і до Зішестя св. Духа називається П'ятидесятниця. Священники в церкві відправляють Службу в ризах зелених кольорів, так як св. Дух зійшов на Апостолів в період, коли природа була покрита зеленню.

Свято Преображення Господнє встановлене в пам'ять Преображення Господа нашого Ісуса Христа перед учнями на горі Фавор, до свята приурочені ризи жовтих відтінків.

Празник Успіння Пресвятої Богородиці має свою встановлену дату і відноситься до нерухомих свят. Воно нагадує нам про сумну подію смерті Богородиці і водночас належить до радісних празників, бо ми на небі отримали свою Заступницю і Покровительку [4, с. 460]. Священники відправляли Службу Божу, одягаючи білі ризи.

Різдво Пресвятої Богородиці відноситься до Богородичних празників. Найбільшу інформацію про життя Богородиці ми беремо з апокрифічної книги, яку називають Протоевангелієм Якова, написану близько 170-180 року [3, с. 185]. У Службах на честь Пресвятої Богородиці використовують ризи білих і голубих кольорів.

Досить цікавим є свято Чесного Хреста за своєю обрядовістю. На Чесного Хреста постили. В церкві виставляють освячений в переддень на вечірній службі Хрест. Хрест завітчують живими квітами і виставляють на червоній подушині. Усі, хто є на службі Божій, по закінченні відправи йдуть його цілувати. Також після Служби Божої відбувається обхід з хрестом

навколо церкви зі всіма мирянами. Священик одягає ризи червоних кольорів.

Богослужба празника Введення в храм Пресвятої Богородиці проходить в радісних і веселих тонах, де прославляється гідність Божої матері і звеличується велика жертва її батьків. Відноситься до нерухомих празників і священники одягають ризи голубого кольору.

Отже, церковні празники складають цикл церковного року, крізь який проходять душі праведників і мучеників, які є прикладом незламності людського духу і відкуплення людського роду. На честь яких складені Служби Божі для їх почитання і прославляння в різні дні свят. «Свято» є спорідненим до слова «святість» і кожне свято покликане наближати все людство до святості, тому ми повинні пам'ятати про духовне значення цього слова, а не як данину звичці в певний день святити яблука, чи вербу. Ми повинні зростати духовно.

Джерела та література

1. Абетка християнської науки і обряду. Видавництво Івано-Франківської Теологічної Академії, 2002. – 340с.
2. Катрій Ю.Я. Наша християнська традиція / Ю.Катрій. ЧСВВ – 2-ге вид., випр. та доп. – Львів: Місіонер, 1999. – 396с.
3. Катрій Юліан. Пізнай свій обряд / Ю.Катрій. – ЧСВВ. Львів: Свічадо, 2014. – 472с.
4. Катрій Ю. Пізнай свій обряд / Ю.Катрій. ЧСВВ Видавництво оо. Василіян, 1982 – Нью Йорк. Рим. – 493с.
5. Катрій Ю. Божественна Літургія – джерело святости / Ю.Катрій. ЧСВВ 4-те вид. – Жовква : Місіонер, 2015. – 138с.
6. Кунцлер М. Літургія церкви /М. Кунцлер. Підручник з Богослов'я – Аматака. – Львів: Свічадо, 2001. – 616с.
7. Любачівський М. Літургіка / М.Любачівський. – Рим.:1990. – 192с.
8. Словник Церковно-обрядової термінології / За ред. Пуряєва Н. – Львів: Свічадо, 2001. – 160
9. Соловій, Мелетій М. Божественна літургія: Історія – розвиток – пояснення / М.Мелетій, Соловій. – Львів: Свічадо, 1999. – 440 с.

10. Шкода М. Традиції і свята Українського народу/ М.Шкода. – Донецьк: ТОВ, 2009. – 384с. : іл..

11. Шпіраго Ф. Католицький народний катехизм / Ф.Шпіраго. Видавництво отців Василіян «Місіонер».: Львів, 1996. – 597с.

Sokhan Lesia

THE VENTURE PRIEST AS THE MAIN PART OF THE INTERPRETATION OF CHUCH HOLIDAYS

In this article the traditional religious holidays in the religious year are described. According to the holiday tradition the priest on the mess traditional ceremony which are devoted to this religions holiday. At the same time the main attributes are venture of the priest which are changing in colors and personally belong to the twelve main holidays of the year. The research gives us explanation of the holiday and his ceremony according to the church canons with traditional elements demonstrated in the holidays.

Key words: paints of chasubles, priest

УДК 39(= 161.2) : 745/749

Сушко Валентина

МЕБЛІ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ

Меблі є чи не найважливішою частиною інтер'єру будь-якого людського помешкання, саме вони яскраво втілюють мистецький стиль та смаки епохи. В українській культурі найважливіше місце серед асортименту меблів належить столу, який дав назву фаху майстрів та є знаком-символом з величезним сенсом. Великою значимістю користувалася скриня, натомість меблі для сидіння та спання мали відповідати своїй функціональності. Українські народні столярі створювали власний стиль меблярства.

Ключові слова: *столяр, столярництво, меблярство, меблі, стіл, скриня, піл, лава, ослін, мисник, ліжко, диван, стілець, шафа.*

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Меблі є

важливим елементом будь-якої культури, адже вони є не просто наповнюють собою помешкання, саме вони втілюють усі уявлення народу про комфортність житла.

Серед усіх видів меблів найважливішим слід вважати стіл, адже саме стіл дав навіть назву професії майстрів, що виготовляють меблі та решту хатнього начиння. Крім столу, важливе місце в умеблюванні оселі українців часів традиційної культури грала скриня, в якій зберігався одяг та прикраси, сувої тканин та інше рухоме майно. Для сидіння слугували пересувні та непересувні лави та ослони, стільці та дзиглі, а для спання – дерев'яні нари, які влаштовували на висоті приблизно 40 – 60 см від помосту-підлоги або долівки – піл, згодом стали використовуватися дерев'яні ліжка. Піл та дерев'яні ліжка могли використовуватися в один і той самий час господарями різного статку, а за воєнних лихоліть до полу як форми меблів для спання могли ситуативно повертатися, як це бувало під час II світової війни.

Меблі грають важливу роль у створенні історичних та етнографічних експозицій в музеях відповідного профілю

Однак попри таке значення столярної справи та меблярства казати про доскональну вивченість цього питання було би зарано.

Кінець XIX – початок XX ст. були часом потужного сплеску розвитку української етнологічної науки, якому передувала потужна збирацька робота впродовж XIX ст. Саме на початку XX ст. в усіх українських землях працювали етнографічні музеї, створені знаними фахівцями, чії праці і досі є значущими для дослідження різних галузей народної культури. Серед таких робіт стосовно меблярства не можна не згадати розвідки А.Ждахи та С.А.Таранушенка. Останній від 1920 до 1930 р. був директором Музею українського мистецтва у Харкові, де збиралася як речова колекція, так і фотоматеріали, зокрема й щодо українських народних меблів.

Важливими репрезентантами народної культури стали музеї просто неба, які від 1960-х років стали створюватися в Україні.

Таким чином, останні дослідження даної тематики відносяться до першої половини XX ст. Не претендуючи на повне охоплення даного питання в одній невеличкій статті, ми ставимо за

мету подати огляд українських народних меблів у культурному контексті.

Завданнями нашої статті ми ставимо розглянути головні види та типи українських народних меблів: столу, скрині, а також меблів для сидіння та спання та вмістких меблів.

За визначенням автора словника “Народна деревообробка в Україні” Є.Шевченка, “стіл — різновид дерев'яних меблів різноманітних конструкцій. Частина: ноги, побічніці, клинці, підніжжя, стільниця, шухляда” [4, с. 187].

Стіл — будь-якої конструкції та матеріалу — у будь-якій культурі є наче б то й непомітним, але надзвичайно важливим елементом культури: елементом хатнього начиння, частиною культури харчування та гостинності — значущим символом з величезним сенсом та смисловими нюансами.

Саме столи — на знак свята, що надходить, — закликає застеляти килимами загальновідома по всій Україні колядка “Добрий вечір тобі, пане господарю”; саме за “тесовими столами сидять святі з перами” з колядки з Валківщини (Західна Слобожанщина), саме стіл “на дванадцять верстов” — як знак пошани та вдячності обіцяє птиці-орлу накрити герой колядки з Сумщини. Кінець стола сидить “пан-хазяїн у шубі-любі” із щедрівки з села Липці на Харківщині. Про тесові столи — ознаку багатства — співається у ліричній пісні з Полтавщини. За стіл на посаг заводять молодих та за стіл сідає весільний поїзд. На стіл клали пироги та шматки полотна, коли приходили провідувати породило і маля. На стіл (або на лаву проти столу) ставили труну з мерцем.

Не тільки в цьому — сільському — сегменті народної культури, а й у міських її варіаціях стіл грав роль знака єднання родини, об'єднавчого символу не лишень кровноспорідненої спільноти, а й духовної єдності. Загальновідомо, в княжі часи терміном “стіл” позначали княжу столицю, княже правління та владу; в християнстві “престол” — головна святиня храму, на якій хліб та вино стають Тілом та Кров'ю Христовими.

Тож, “що ж то за стіл на дванадцять верстов”?

На жаль, навіть з суто технологічної точки зору, розгляд столу як виду меблів визнати всебічним та достатнім в українській

народознавчій науці не можна. Навіть такий дослідник української традиційної культури та українського народного мистецтва, як С.А.Таранушенко у надзвичайно цінній розвідці “Українські народні меблі”, яка готувалася автором до публікації 1944 року, але вийшла друком лише 2011 року, згадує столи лишень побіжно [3, с. 8], а у підбірці ілюстрацій з 51 світлини та замальовка лише останній зображує стіл [3, іл. 51]. Лише наводить пару ілюстрацій столів у розділі, присвяченому деревообробці, своєї монографії “Лексикон української орнаментики” і наш сучасник доктор мистецтвознавства М.Р.Селівачов [2, с. 96, 110]. Перебільшенням буде твердити й те, що на стіл як окремий елемент житла та культури достатньо звертали увагу етнографи та фольклористи. Навіть в прекрасному ілюстрованому етнографічному довіднику “Українська мінівшина”, який декілька разів перевидавався і все одно нині користується величезним попитом в аматорів народної культури, статті, присвяченої столу немає.

І це при тому, що в самій народній культурі стіл можливо й не настільки яскраво як хата чи хліб, але другорядним не сприймався аж ніяк. Промовистий факт: майстри, що виробляли хатне начиння і перебували як Кола Брюньон “під орудою святої Ганни”, звалися столярами — очевидно, з огляду на те значення, яке для людини віддавна мали столи.

Розгляд зображувальних джерел від іконопису до раннього портретного жанру, знайомство з музейними збірками (наприклад, експозиціями Національного художнього музею України, Державного музею декоративно-ужиткового мистецтва України, Харківського художнього музею та його відділу — Пархомівського історико-художнього музею, Полтавського обласного краєзнавчого музею та інших закладів України) та усною народною творчістю доводить, що найдавніші зразки столів склалися зі стільниці та однієї ніжки по центру, яка спиралася на масивне викінчення, що могло повторювати коріння дерева чи наслідувати лапи тварин. Стільниця була круглої форми.

У часи Козацького Бароко стільниця могла бути вже й прямокутної чи квадратної форми, ніжка стає ще масивнішою, повторюючи за формою єгипетський стілець, а її різні прикраси у палацах шляхти та священства стають настільки багатими, що

можна казати про їхню надзвичайну примхливість та декоративність, яка переважає функціональність.

В той же час у вищих верств суспільства стіл перестає бути лишень місцем прийняття їжі та єднання через спільну трапезу, а стає місцем наукових занять, укладання військових та дипломатичних і ділових угод — і стає ознакою інтелектуальної посвяченості, статусності й престижності.

Але й тоді, коли в столі з'являються риси інших корпусних меблів:

- кабінету — шухляди та цілі тумби шухляд,
- бюро — місця для письмового приладдя,

а сам стіл стає письмовим, певні застороги щодо столу як частини людського житла, окультуреного локусу продовжують зберігатися.

Що ж можна казати про стіл у селянському середовищі? В традиційній культурі навіть певні будівлі дозволялося зводити з нечистих дерев (наприклад, осики), проте столи робили лише з тих порід, що вважалися чистими та такими, що слугуватимуть довго. Такими були, в першу чергу, дубові столи. Дуб, як зазначав ще М.І.Костомаров, вважався деревом чоловічим, міцним, не просто наділеним позитивною енергією, а й здатним наділяти нею тих, хто його торкався та мав стосунок.

Навіть тоді, коли вже збудувати з дубу стіни житла було для господаря занадто складно, стіл намагалися зробити дубовим.

Майже такою ж повагою користувалися соснові столи. Зауважимо, що й сволоки у місцевостях, де придбати дубовий ліс було складно, робили з сосни.

Решта деревини не вважалася придатною для стільниць. Навіть літні столи з акації стали робити лише у ХХ столітті, хоча для зведення стін хат акацію брали без жодних засторог.

Традиційний стіл мав форму у плані або шестираменного хреста [3, іл. 51], або в'язаної прямокутної чи трапецієвидної конструкції [4, с. 187]. Стільниця нависала над основою і завжди була прямокутною [5, кольорова вклейка. “Інтер'єр хати. Хмельниччина”].

На Гуцульщині з другої половини ХІХ століття фіксуються столи-скрині, вкриті виїмчастою різьбою з найуживанішим мотивом “солярні знаки”. Від другої половини ХХ століття столи-

скрині з'являються й на Сході України, при чому як самостійний вид столу. Такі столи як суто функціональні речі побутували, напр., в с. Липці Харківського району Харківської області. Безумовно, таке об'єднання цілком природне: скриня була домашньою скарбницею, стіл — духовною святинею. Невідривність “красивого” і “корисного” — характерна риса традиційної культури.

Цікаво, що тільки про стіл у народній культурі з усього хатнього начиння збереглися такі ж перестороги, які зазвичай відносили до хати: *“Коли майстрам замовляли стіл — вони могли зробити його таким, що щороку з хати виноситимуть, і поки всіх не винесуть — нічого не можна зробити”*. Таким видом столу вважався такий, де стільниця спирається на ніжки, набиті у формі Андріївського хреста (“Х”). Зарадити цьому було неможливо ніяк інакше, як спаливши такий стіл до терміну дії прокляття або переставши його використовувати і викинувши догори ногами. Так нам оповідали в російській частині Слобожанщини, в Шебекінському районі Белгородської області Російської Федерації. Припускаємо, це місцеве уявлення, адже на картині І.Іжакевича “Зустріч зятя з тещею” зображений (правда, як літній, поза хатою) саме такий стіл [5, кольорова вклейка]

Навіть “правильно” зроблений стіл був місцем, у ставленні до якого були певні перестороги: стіл мав “голову” (місце під іконами) та “ноги” (навпроти). Голова традиційно вважалася чоловічим місцем, яке жінка займала лише у разі відбуття особливих обрядів (напр., весілля). В українському середовищі кути столу сприймалися не загрозою для матримоніальних намірів, а викликом: *“Сідаю на косяк, щоб любив мене усяк!”*

Головною пересторогою стосовно кількості учасників трапези була заборона сідати тринадцятьом за один стіл. На нашу думку, християнське походження цього забобону незаперечне.

Лишень у гуцульській гражді з Закарпатського музею народної архітектури та побуту нам довелося побачити стіл, у стільниці якого на кутах були зроблені миски. Навряд чи це могло бути розповсюдженим прийомом, адже стіл у селянській чи міщанській хаті, обідній чи чайний стіл у вищих верств зазвичай був накритий скатертиною, настільником. Це, на нашу думку, це

цілком відповідає загальному народному уявленню: *ніщо святе не має бути голе, нічого святого не можна брати “просто”, а тільки “через рушник”* (через полотняну річ).

Навіть столи для поминів на кладовищах для проведення спільних обідів вкриваються “полотенішним” — сувоями тканини для кухонних рушників, яке грає роль скатертини не лише з гігієнічних міркувань, а з ритуальних — в першу чергу. Саме скатертина робить можливим трапезувати на могилі — на гробки, їсти на полі, десь в дорозі чи на баштані, як герої картини Ф.Красицького “Гість із Запоріжжя” [5, кольорова вклейка].

Такою же сакральною оздобою столу був хліб і сіль, що мали постійно бути на ньому як символ достатку та благополуччя.

На нашу думку, з превентивною магією пов'язані заборони сідати чи ставати на стіл або класти на нього те, що сприймалося знаком людської особи — передусім шапку. При чому заборона ставати діяла тоді, коли стіл був у знаковій повноті: вкритий скатертиною, з хлібом та сіллю, — а не тоді, коли він був потрібен як підставка для підбілювання стелі перед Великоднем.

Такого ж походження й прикмета щодо сидіння на столі kota вночі, що провіщує смерть комусь з дому. Така прикмета фіксувалася по всій Україні на межі XIX — XX сторічч, але що саме викликало таку асоціацію — невідомо.

Саме стіл вважався місцем збору померлих членів роду в Різдвяну ніч після загальної трапези живих. Таким чином, і місце його розташування у помешканні слід пояснювати саме за тією роллю та значенням, яке він відігравав у ритуалах: їжа була формальним знаком завершення переходу, доконаності збуття ритуальних дій, а стіл — жертovníком, на якому жертва приносилася.

Тож, саме стіл був символом дому і потужним захисником у дорозі й забезпеченням щасливого повернення додому:

*Хліб-сіль на столі,
Матір Божжа при вікні,
Ангели-хранителі на порозі,
Поможи, Господи, мені у дорозі* [1, с. 207]

Другою за значимістю слід визнати хатню скарбницю – скриню. Вагомість цього виду меблів підкреслюється наявністю навіть окремих ремісничих центрів, що спеціалізувалися саме на виготовленні скринь: міста Новомосковськ (Середнє Подніпров'я) та Лебедин (Слобожанщина), Яворів (Галичина), село Річка (Гуцульщина).

Історично скриня походить від кадуба. Від XVII ст. відомі мальовані скрині. Зазвичай, скрині становили «жіночу» частину дому, адже становили частину дівочого посагу. Не випадково, що найбільше скриня згадується у весільних піснях, бо саме з нею молода вступала у нове сімейне коло, саме важка, заповнена сорочками, рушниками та полотнами, скриня була найкращою рекомендацією дівки: так, на звинувачення у бідності (і сорочку довелося позичати!) світилка на весіллі відповідала дружкам:

*Брешете, дружечки, як свині,
В мене сорочок три скрині,
Четверта неповна,
В ній сорочка шовкова!*

Скриня нерідко була єдиним декорованим елементом хатнього інтер'єру, адже в усіх центрах виготовлення скринь їх неодмінно фарбували і вкривали розписом, кольорова гама та композиційне вирішення якого різнилося у різних центрах.

У селах Центральної Слобожанщини розрізняли скриню (зі округленим віком) та сундук (з рівним віком). Однак усі вироби, представлені у харківських музеях, мають як неодмінний елемент колеса, прилаштовані по коротшим бокам. Тільки Гуцульщині зберегла традицію скрині-саркофагу з високим двосхилим дашком-віком, що спирається на чотири прямі ніжки.

Меблі для сидіння та снання становили досить довгий час достатньо прості за формою конструкції: *«чотири брати та всі Кіндрати, та всі під однією шапкою»* – цю загадку про стіл можна було віднести й до лав та ослонів і навіть полу. Покращання статків приводило до урізноманітнення номенклатури меблів, а погіршення – до повернення до простіших форм, що відбувалося навіть впродовж XX ст. Так, у XVIII ст. у покоях слобожанської старшини уже були дивани, стільці та інші види м'яких меблів, на початок XX ст. м'які меблі С.А.Таранушенко фотографує у селах

Північної Слобожанщини (на Сумщині), причому їхні автори були обізнані з взірцями англійських меблів та вдало наслідували їх [3, с. 46 – 47]

Обмеження асортименту та кількості посуду спричинювало відсутність потреби у вигадливих в містких меблях, які замінювали полочка для посуду чи хліба над входом до хати; мисник, що «дав» навіть ім'я цілому кутку хати. Зміни цих умов життя, його покращання спричинювало розширення асортименту: шафа, посудна шафа, сервант тощо. Мисник іноді не мислився чимось «складним» і його робили самі чоловіки-господарі, не вдаючись до допомогою фахівця.

Досить цікавим, на нашу думку, є факт, що меблі, хоча й були загально розповсюдженою складовою життя, викликали значно менше асоціацій з людським тілом, ніж наприклад, предмети гончарства. Порівняймо, «макітра», «горщик» як синонім людської голови, «черево», «тулуб», «тулубець» – у людини і в глечиків, «дно випало» – про ненажерливу людину, «пуп» в людини й горщика тощо, і всього лишень «ніжки» у столів та стільців чи ослонів з лавами. Вірогідно, це становище винило тому, що у традиційній культурі українців існували «знаючі» люди – баби (як народні лікарки різних фахів), гончарі, і люди «умілі». Останні шанувалися як майстри-умільці, проте без жодного сакрального пієтету, бо це знання можна було отримати навчанням, воно було результатом студіювань. Натомість знаюча людина отримувала свій фах як одкровення, його «передавали». Це наше припущення потребує подальшого вивчення.

Кількість та якість меблів залежали від статків, матеріального становища конкретних господарів та загальних умов життя у певну історичну добу. Конструктивні зміни всіх видів меблі спричинялися як технічним розвитком, так і поняттям моди та престижності. У застосуванні певних видів деревини грали роль також світоглядні уявлення. Найважливішим видом меблів слід визнати стіл.

Джерела та література

1. Коваль О.В., Коваль Т.П. Нововодолазькі голосники—2: Фольклорні, етнографічні, історико-краєзнавчі розвідки народного художнього

- фольклорно-етнографічного колективу “Вербиченька” Нововодолазького БДЮТ / О.В.Коваль, Т.П.Коваль; наук. консультант В.А.Сушко.- Харків: СПДФО Бровін О.В., 2011.– 278 с.: іл.
2. Селівачов М.Р. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія).— К.: Редакція вісника “Ант”; Ніжин: ТОВ “Видавництво “Аспект-Поліграф”, 2005.— XVI, 400с., іл.
 3. Таранушенко С.А. Українські народні меблі. — Х.: Харківський приватний музей міської садиби, 2011.— 52 с.
 4. Шевченко Євген. Народна деревообробка в Україні: Словник народної термінології / Наук. редактор М.Кодак. — К.: Артанія, 1997. — 312 с.: іл.
 5. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник.— 2-ге вид. / А.П.Пономарьов, Л.Ф.Артюх, Т.В.Косміна та ін. — К.: Либідь, 1994. — 256 с., іл.

Sushko Valentyna

FURNITURE IN UKRAINIAN TRADITIONAL CULTURE

Furniture is almost the most important part of the interior of any human dwelling, it is they that clearly embody the artistic style and tastes of the era. In Ukrainian culture, the most important place among the range of furniture belongs to the table, which gave the name of the specialty of the masters and is a sign-symbol with a huge sense. The chest used to be of great importance, while the furniture for sitting and sleeping had to match its functionality. Ukrainian folk carpenters created their own style of furniture.

Key words: *carpenter, carpentry, furniture manufacturing, furniture, table, chest, "saw" (a place for sleeping, the predecessor of a bed), a bench, a bench, a shelf, a bed, a sofa, a chair, a cupboard, a wardrobe.*

КОЗАЦЬКА ТЕМА В ПІСЕННИХ ЕТНОКУЛЬТУРАХ УКРАЇНЦІВ І ПОЛЯКІВ

На матеріалах пісень літературного походження та їх перекладів чи переспівів («Їхав козак за Дунай», «Гей соколи!» та ін.) простежено фольклорно-літературну взаємодію українців і поляків, вияви їхнього етнокультурного пограниччя, яке прочитується, зокрема, на прикладах традиційного та сучасного звертання до козацької теми. Прощання козака з милою, вирушення в похід, переважання військового обов'язку перед родинним, туга за рідною землею – пісенні мотиви, які не перестають бути актуальними з різними відтінками значень для українців та поляків. Сучасні фольклорні стилізації, які відображають захоплення козацькою темою, набувають стрімкої популярності в обох сусідніх народів.

Ключові слова: українці, поляки, пісні літературного походження, козацька тема, переклад, варіант, версія, приклад.

Пісенні взаємини двох сусідніх народів – українців і поляків – мають давню історію, яка твориться й до сьогодні. Її ранні сторінки висвітлювали у своїх працях Александер Брюкнер (Brückner), Іван Франко, Михайло Возняк, Адольф Хибінський (Chubiński), Григорій Нудьга, Роман Кирчів та інші дослідники [2–4, 6, 7, 10, 11]. Новітні – поки що маловивчені. Запропоноване дослідження актуальне в контексті вивчення етнокультурних погранич, українсько-польських аспектів історичної пам'яті, сучасних культурних зв'язків двох сусідніх народів. Однією зі спільних рис в обох етнокультурах є творення пісень літературного походження з ідеалізацією козаччини, зокрема образу козака, який вирушає в похід. У запропонованій статті ставимо за мету з'ясувати на конкретних пісенних прикладах, почерпнутих із друкованих джерел та з Інтернету, тяглість та змінність традиції у творенні та побутуванні пісень козацької тематики в українців та поляків, динаміку взаємин у цьому пласті творчості, сучасні

інтерпретації та стилізації козацьких пісень, їхню суспільну запотребованість, риси осучаснення.

Зацікавлення поляків українською козацькою піснею, точніше думою, документально засвідчене в XVI ст.: одна з найраніших писемних згадок про думу належить історику Станіславові Сарніцькому у хроніці «Анали» (1587) про оспівану русинами подію загибелі хоробрих братів Струсів [3, с. 60–61]. У першій чверті XVII ст., у час спільної боротьби козаків та польських військ проти турецьких завойовників, чимало українських пісень увійшло в побут польського населення. Зокрема пісня про козака Плахту та дівчину Кулину («Ой козаченьку, пане мій»), уперше надрукована в польській брошурі Яна Дзвоновського у 1625 році. В основі цього твору – грайливий діалог між козаком та дівчиною про повсякдення запорожців. На запитання Кулини «чи далеко маєш домок свій?», «який же буде покорм твій?», «постілок твій» та інше парубок згадує про Дунай та Запороги, про «саламаху, козацькою затираху», про «гормак» і «жупан», про «козаків – все юнаків», які «здобувають, пропивають, що мають». [3, с. 70]. Ця пісня вже була досить популярною в першій чверті XVII ст. як в оригінальному вигляді, так і в польських переробках. Наприклад, на ритмо-віршову канву з діалогічною композицією та центральним образом козака існувала переробка релігійного змісту «Kozaczek duchowny». На мелодію пісні про козака Плахту польський поет Ян Жабчич створив дві колядки (у збірці «Ангельські симфонії», 1630) [3, с. 71].

Коли ж історія розділяла два народи – зацікавлення поляків до українських пісень дещо пригасало, але ніколи не зникало. Із початком XIX ст. в Європі в руслі романтичного світогляду зародився науковий інтерес до артефактів старовини, зокрема й до фольклору. Відтак, українська пісня стала предметом історико-літературних та етнографічних напрацювань. Поляки милувались «натуральністю», «чистотою» автентики українського фольклору, з охотою його записували та популяризували. Значною мірою, завдяки їм українська пісня стала відомою та цінованою в Європі [7]. У першій половині XIX ст. уснонародні теми та сюжети з козацької старовини та побуту українських селян лягали в основу багатьох польських літературних творів, зразки українського

мелосу були надруковані як в оригіналі, так і в перекладах (переспівах) польською мовою. Такій «україноманії» помітно сприяли безпосередні контакти багатьох діячів польського походження з Україною та українським народом. Так, польський поет та етнограф Вінцентій Поль, дитинство та юність якого пройшли у Львові, у другій половині 1820-х рр. підготував збірку перекладів українських пісень «Pieśni gminne» польською мовою (увійшло понад 20 пісень, серед яких про Довбуша, про чарування хлопця тройзіллям та ін.), а у 1833 р. – видав цю збірку німецькою [4, с. 248–249]. У цьому ж, 1833 р., вийшов знаковий збірник народних пісень у впорядкуванні польського етнографа, уродженця підльвівського містечка Олесько, Вацлава з Олеська (Залеського) «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego» із майже півтори тисячею пісень обох народів у спільному групуванні [1, с. 60].

1.1. «Їхав козак за Дунай» – «Jedzie kozak w krwawe boje» (1818) – «Poznał kozak cud dziewczynę» (2014)

Серед творів згаданої збірки була й уже на той час дуже популярна в Європі українська пісня «Їхав козак за Дунай», яку десь у середині XVIII ст. склав харківський козак Семен Климовський [6]. У ній оспівано щемливу сцену прощання козака з дівчиною та його від'їзд із дому: «Їхав козак за Дунай, сказав: «Дівчино, прощай!» Ти, конику вороненький, неси та гуляй». На скрушні спроби коханої зупинити його, відповідає: «Білих ручок не ламай, ясных очок не стирай, Мене з війни зі славою К собі ожидай!». Дівчина ж не купується на обіцянки слави – найціннішим для неї є життя та здоров'я милого: «Не хочу я нічого, Тільки тебе одного. Ти будь здоров, мій миленький, а все пропадай!». Пісня містить шість чотирирядкових строф (у варіанті зі збірки М. Максимовича 1827 р.), звучить у бадьорій, співмірній до їзди на коні ритмо-мелодії [8, с. 63–65].

У кінці XVIII – на початку XIX ст. «Їхав козак за Дунай» музично та поетично інтерпретували поети й композитори Росії, Італії, Чехії, Австрії, Німеччини (зокрема, Людвіг ван Бетховен). У польському середовищі цей твір став відомим завдяки композиторській обробці Лесселя Францішека, який у 1810 р. написав «Варіації на тему української пісні», та першому поетичному перекладу польською мовою Казіміра Бродзінського.

Його переклад із початком «*Jedzie kozak w krwawe boje*» (Їде козак у криваві бої) був опублікований 1818 р. у Варшаві [4, с. 229–230]. Загалом переклад витриманий близько до оригіналу, але з акцентом на образі війни та військового обов'язку. Автор до всіх строф вносить згадку про війну: «криваві бої», «похмуру війну» та ін., тоді як в оригіналі є лише дві згадки «*мене з війни зі славою к собі ождай!*» та «*Коли умру на війні – поплач обо мні*». У перекладі, на відміну від оригіналу, козак, від'їжджаючи, прощається спочатку зі своїми конями, а лише потім – із дружиною: «*Jedzie kozak w krwawe boje, Już przepływa Duńskie zdroje, Jeszcze żegna konie swoje, żegna i żonę*», що підкреслює його надання переваги військовій справі перед родинним обов'язком. До популяризації пісні «Їхав козак за Дунай» ще далі на Захід спричинився славетний польський скрипаль, композитор (він же й музичний упорядник згаданої збірки Вацлава з Олеська) Кароль Ліпінський, який уперше представив цей твір під час свого гастрольного виступу в Парижі [7, с. 14].

У ХХІ ст. в Україні та Польщі, а також поза їх межами, пісня «Їхав козак за Дунай» зберігає популярність. Вона доповнена пізнім вкрапленням – жвавим приспівом із нанизуванням повторювальних сегментів у мелодії та тексті: «*Лучче було, лучче було не ходити, лучче було, лучче було не любити, а ще краще, а ще краще тай не знати, як тепер, як тепер забувати*» [16]. Такий тип приспіву, витриманий у веселій розспівній манері, де бравурна мелодика дисонує із сумовитим змістом, притаманна для багатьох жовнірських і солдатських пісень ХХ століття. Одним із перших у новому варіанті виконав твір Анатолій Солов'яненко десь у 1960-х роках. Із 2014 р. набув популярності польський переспів із початком «*Poznał kozak cud dziewczynę na zielonej Ukrainie*» (Пізнав козак чар дівчини у зеленій Україні) у виконанні гурту «*Bayar Full*» [20]. У творі автор тексту Sławomir Świerzyński змістив акцент із надто звиклої теми прощання козака з милою на його «сердечну» пригоду в Україні, відповідно до уподобань широких кіл публіки поціновувачів популярної пісні у стилі диско-поло. Мілітарна складова, така виразна у перекладі К. Бродзінського, тут відсутня. Композиція пісні ускладнена любовним трикутником (козак, який має милу в Польщі, знайшов іншу дівчину мрії в Україні),

звертанням до матері допомогти зробити вибір. Життєствердно звучать рядки пісні «*Na zielonej Ukrainie Miłość nie zaginie*» (У зеленій Україні кохання не загине). А кінцівка містить важливу ідею братання двох народів: «*Bracia nasi, Bracia mili Cóż my razem uczynili Razem mieliśmy świętować I razem wojować*» (Браття наші, браття милі, Що ж ми разом учинили. Разом мали ми святкувати і разом воювати). Така ідейна спрямованість відповідає настроям зближення та солідарності двох народів, що підсилювалися в час Революції Гідності 2014 р. та після неї. Сама тема сердечної пригоди в Україні польського юнака-«козака» витримана у світлі цих ідей. Згадка про «зелену Україну» – це новітнє пісенне кліше у поляків, що утвердилося в 1999 р. із появою музичного треку «*Gej, sokoły!*» (народна назва «На зеленій Україні») до історичного фільму «*Ogniem i mieczem*» («Вогнем і мечем»).

1. 2. «*Gej, sokoły!*» (1999) – «*Гей, соколи!*» (2008)

У наш час популяризується думка про те, що ця пісня – надбання двох народів, оскільки її автором є Томаш (Тимко) Падура (1801–1871) – уродженець Вінниччини, польсько-український поет, співець козаччини як спільної історії українців та поляків. Хоча в надрукованій його літературній спадщині ні цього, ні схожого твору не виявлено. Поетична стилістика «*Gej, sokoły!*» не відповідає творчій манері Т.Падури (він писав «напівштучною» українською мовою, допускав порушення форми вірша). Також не вдається підтвердити тези багатьох інтернет-публікацій про давню поширеність пісні «*Gej, sokoły!*» в усній традиції, наприклад, польських жовнірів, оскільки не виявлено опублікованих записів цієї пісні з XIX–XX століть. Попри те нині znana польська версія «*Hej, tam gdzieś z nad czarnej wody*» (Гей там десь над чорною водою) чи у скороченому варіанті з початком «*Żal, żal za dziewczyną, Za zieloną Ukrainą*» (Жаль, жаль за дівчиною, за зеленою Україною) тісно перегукується з українським фольклором. На це вказують текст і мелодика, близькі до вже згаданої пісні «Їхав козак за Дунай» та до розповсюдженої на українських етнічних землях народної пісні «Копав, копав криниченьку» (з приспівом «Ой жаль, жаль мені буде»). Перший відомий її запис «Не копавши криниченьки, не пити води» із приспівом «Ой жаль

непомалу» належить Зоріану Долензі-Ходаковському десь із 1820-х років [9, с. 455].

Літопис життя пісні «Gej, sokoły!» починає виразно прочитуватися від її звучання в польському фільмі режисера Єжи Гоффмана «Ogniem i mieczem» (1999). Автором музики до цього фільму є композитор Кшесімір Дембський [19]. Відтак пісня блискавично стала мегапопулярною серед поляків. Зокрема, її виконала легенда польської естради Марія Родовіч. Популярності пісні, очевидно, сприяло вдале поєднання вічного любовного мотиву з патріотичним. Обидва ці мотиви пов'язані з ностальгуванням за Україною, яку можна розуміти, з позиції поляка, не лише, як назавжди полишене місце військової служби чи переможних походів, а й ширше – як втрачені землі в колишніх державних кордонах Речі Посполитої після її поділів: *«Żal, żal za dziewczyną, Za zieloną Ukrainą, Żal, żal serce płacze, Już jej więcej nie zobacze»* (Жаль, жаль за дівчиною, за зеленою Україною. Жаль, жаль серце плаче, вже її більше не побачить).

Український переклад «Гей десь там, де чорні води» здійснив у 2008 р. пісняр Олександр Шевченко. Він чутливо змістив акценти та відобразив вище цитовані рядки у душі прикметного для українського мелосу всіх часів мотиву туги за домом, родиною: *«Жаль, жаль за милою, за рідною стороною»*. Українська версія стрімко підкорює слухачів. 2009 р. у мережі YouTube знаходимо перші записи пісні у виконанні: дитячого гурту м. Бучач «Веселі гудаки» (худ. керівник Олег Шкляренко), співака Володимира Вермінського, Волинського народного хору. Гурт «Пікардійська терція» майстерно представив пісню у двох мовних версіях. У 2013 р. пісня зазвучала на українському телепроекті «Голос країни» у виконанні Івана Сяркевича зі Львова. У часи Майдану (2014) та війни на Сході України пісню в польській та українській версіях не одноразовно використовували у патріотично-військових кліпах. В останні роки «Гей соколи!» – окраса репертуару багатьох хороших колективів (напр., хору ім. Григорія Верьовки), фольклорних ансамблів (гурт «Криниця» м. Саратов), сольних виконавців. Український музикант та культурний діяч Олег Скрипка вважає важливим популяризувати цю пісню різними мовами, адже у ній згадується Україна, і це

гарний спосіб культурної презентації нашої країни. У 2017 р. його авторська інтерпретація пісні «Гей, соколи!» (із новою життєствердною кінцівкою) була представлена в українсько-словацькому фільмі режисера Петера Бєб'яка «Межа» (2017) [18].

Таким чином, припускаємо з високим відсотком вірогідності, що пісня «Gej, sokoły!» – це майстерна стилізація під фольклор, створена 1999 року. На хвилі зростання польського національного патріотизму, викликаного історичним фільмом «Вогнем і мечем», ця пісня набула глибоких знакових рис для поляків: ностальгії за часами та землями Речі Посполитої, її героїєю, звитягою, спроби відродження цих історичних цінностей. Ці рецепції підсилює «легенда» про авторство пісні Т. Падури, проповідника польсько-українського єднання під польською короною. Не даремно, «Gej, sokoły!» називають народним гімном поляків. Для українців ця пісня має своє значення. Крім вдалого музичного вирішення, традиційного і вічно актуального сюжету із трактуванням «жально за дівчиною та за Україною» з позиції, наприклад, сучасного українця-емігранта, ця пісня є чудовою візитівкою нашої країни. Надання пісні військового контексту пов'язане із асоціативним зв'язком поетичного образу із пілотною групою «Українські соколи» (1996–2002) Збройних сил України, формальне відновлення якої припало на 2008–2010 роки – час появи українського перекладу пісні.

1. 3. «Козак від'їжджає – дівчинонька плаче» – «Gdzie to jedziesz Jasiu? – Na wojenkę, Kasiu»

Перший запис цієї української пісні з початком «Ой дівчино моя мила» зробив З.Доленга-Ходаковський (1820-і рр.) [9, с. 423]. Вона побудована як діалог між козаком та його коханою: на запитання милого «Чи вийдеш за мене?» – дівчина запевняє: «Хоч у Крим за водою, аби, серце, з тобою, на Вкраїні далеко!». Щоб бути поруч із судженням, героїня готова відважитись на «хліб з водою» замість повноцінної їжі, «на сіно з головою» замість постелі тощо. Такий сюжет та діалогічна композиція твору нагадують стародавню пісню, вже описану вище, про козака Плахту та Кулину. Цілком можливим є генетичний зв'язок між цими суголосними творами. Розповсюджений сьогодні варіант «Козак від'їжджає, дівчинонька плаче» вперше опублікував у власній

обробці для хору Микола Лисенко [5] у 1890-х роках. Відтак твір набув популярності у виконанні багатьох хорових колективів, фольклорних та естрадних виконавців [21]. Польська пісня за змістом близька до української, за мелодією – дещо відмінна. Відома з пісенних збірок ХХ ст., зокрема 1916р. «*Żołnierskie piosenki obozowe*» [14, s. 29]. Обробку для хорového виконання зробив польський композитор Вітольд Лютославський у циклі «10 *pieśns ludowych na tematy żołnierskie*» (1951). Наявність польських варіантів текстів засвідчує їх фольклорну природу [17].

До козацької теми дотичні й інші пісні літературного походження, що побутують серед українців та поляків. Наприклад, «Віють вітри, віють буйні» – «*Wieją wiatry, wieją bujne*» – про страждання дівчини через розлуку з коханим. Авторство цієї пісні приписують легендарній українській піснярці часів козаччини Марусі Чурай. Твір став широко відомим як вступна арія Наталки у драмі Івана Котляревського «Наталка Полтавка» (1819). У 1889 р. була поставлена одноіменна опера М. Лисенка, з якої пісня «Віють вітри» увійшла до світової оперної класики. Поляки були знайомі з оригіналом зі збірника Жеготи Паулі [13, s. 131]. Перший відомий польський переклад «*Wieją wiatry, wieją bujne, aż się drewa chwieją*» здійснив Ян Чечот у книзі перекладів українських пісень «*Piosenki wieśniacze z nad Niemna, Dnistra i Dniepra*» (Вільно, 1845). Український варіант поруч із польською його транскрипцією подав Антон Коціпінський у популярній збірці з нотами [12, s. 131]. У 1872 р. свій переклад запропонував польський поет Станіслав Грудзінський у збірці «*Marzenia i piosenki*». Романс «Взяв би я бандуру», витоки якого в поезії Михайла Петренка «Туди мої очі, туди моя думка» (1841 р.), асоціюється із українською етнотрадицією через оспіваний образ бандури. Цей твір про тугу закоханого музиканта, який «через ті очі бандуристом став» в усному побутуванні зазнав варіантних розгалужень та відомий ще з початком «Де Крим за горами». Серед поляків побутує близький переклад «*Gdy by miał gitarę*» (невідомого авторства), де замість бандури оспівано більш модерний інструмент – гітару. У наш час «Взяв би я бандуру» побутує серед українців як пам'ятка національної культури минулого, тоді як польська версія належить

до новітніх найпопулярніших весільних пісень у репертуарі багатьох польських виконавців, гуртів.

Отже, українці та поляки розвивають козацьку тему в піснях як символ власної етнотрадиції та історичної пам'яті. Така увага до цієї теми викликана спільними сторінками історії обох народів. Маркерами історичної пам'яті є образ козака (уособлює молодецьке завзяття, відданість військовій справі, привабливість коханця), мотиви вирушання козака в похід, прощання з милою, надання переваги військовому обов'язку над родинним. Якщо для українців поетичний образ козаків – це невід'ємна складова фольклорного та літературного мислення багатьох поколінь, то для поляків – це виключно літературна і, треба сказати, доволі успішна спроба відродження пам'яті про героїку епохи Речі Посполитої. Пісні козацької тематики взаємозбагачують обидва народи, побутують у перекладах та переспівах, сучасних стилізаціях у душі фольклору. Часто у сприйнятті та поцінуванні сусіднього народу запозичена пісня набуває нових смислів, займає своє вагоме місце у національній культурній скарбниці.

Джерела та література

1. Бородін К. Українська пісня в зацікавленнях Вацлава Залеського. Львів, 2017.
2. Возняк М. До джерел українського пісенного збірника Жеготи Паулі // Возняк М. У століття «Зорі» Маркіяна Шашкевича. Львів, 1936. Ч. 2. С. 147–216.
3. Кирчів Р. Історія української фольклористики. Львів, 2017. Т. 1.
4. Кирчів Р. Студії з українсько-польського етнокультурного пограниччя. Львів, 2013.
5. Лисенко М. Збірник народних українських пісень. Лейпціг, Київ, 1868–1911. Вип. 1–7. Сьомий десяток.
6. Нудьга Г. Козак, філософ, поет. Львів, 2002. 112 с.
7. Нудьга Г. Українська дума і пісня в світі. Львів, 1997. Кн. 1. С. 1–180.
8. Пісні літературного походження / Упоряд. Бойко В. Київ, 1978.

9. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974.
10. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Збір. тв. у 50-ти т. Т. 27. Київ, 1980. С. 130–148.
11. Brückner A. Pieśni polsko-ruskie // Pamiętnik Literacki. 1911. Zesz. 11. S. 190–194.
12. Kocipiński A. Piśni, dumki i szumki Ruśkoho naroda na Podoli, Ukraini i w Malorossij. Київ, 1861.
13. Pauli Z. Piesni ludu ruskiego w Galicyi. Lwów, 1839.
14. Zagórski A. Żołnierskie piosenki obozowe. Piotrków, 1916.
15. Zaleski Wacław. Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego. Z muzyka instrumentowana przez Karola Lipińskiego. Lwów, 1833.
16. <https://nashe.com.ua/song/8020>
17. https://www.youtube.com/watch?v=di7U_xLeZa8&index=5&list=PLHGFa30buWaLYfG-IYiG6XetnGLdH0fd4
18. <https://www.youtube.com/watch?v=jCIGtPRmJmU>
19. <https://www.youtube.com/watch?v=jhaTXWEVgHA>
20. <https://www.youtube.com/watch?v=RnxUxOQRtjo>
21. <https://www.youtube.com/watch?v=WZ1qmLzaJB4&index=4&list=PLHGFa30buWaLYfG-IYiG6XetnGLdH0fd4&t=0s>

Kharchyshyn Olha

COSSACK THEME IN THE ETHNOCULTURES OF UKRAINIANS AND POLES

As based on the songs of literary origin and their translations or variations ("Yikhav Kozak za Dunay", "Hey Sokoly!" etc.) we have analysed the folklore and literary interaction of Ukrainians and Poles, studied the representation of their ethnocultural borders, which can be found in traditional and modern references to the Cossack theme. Ukrainians and Poles develop the Cossack theme in songs as a symbol of their own ethnic traditions and historical memory. Such attention to this topic is caused by common historical events of both peoples. The image of the Cossack is a marker of historical memory, symbolising nowadays youthful zeal, devotion to military affairs, the attractiveness of a lover. For the Ukrainians, the poetic image of the Cossacks is an integral part of many generations' folk and literary

thinking; for the Poles, it is mainly literary, rather successful attempt to revive the memory of the heroism of Rzeczpospolita Polska. A farewell of a Cossack with his girl, going to a military service, the predominance of military duty to a family, longing for his native land – these are the song motives that do not cease to be relevant with different shades of meaning for both Ukrainians and Poles. Modern folk styling, which reflects the fascination with the Cossack theme, is gaining rapid popularity with the two neighboring nations.

Key words: Ukrainians, Poles, songs of literary origin, Cossack theme, translation, variation, version, example

УДК 061.2:316.347](477+4-191.2)

Циганенко Лілія

ГРОМАДСЬКІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ПИТАННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ В УМОВАХ ПРИДУНАЙСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

Розглядаються питання діяльності етнічних громадських культурно-освітніх товариств в Придунайському регіоні. На конкретних прикладах останнього десятиліття аналізуються напрямки роботи вірменського Благодійного фонду «Еребуні», Польського дому «Куяви», німецького культурного товариства «Німецький дім», грецької громадської організації «Еллада», Ізмаїльської болгарської общини ім. Святої Софії.

Ключові слова: Придунайський регіон, пограниччя, транскордонна співпраця, етноси, общини.

Кожен народ, що мешкає в Придунайському регіоні, має свої особливі риси, традиції, фольклор і дуже бережливо ставиться до своєї мови. Як правило, джерелом збереження традицій та власної самоідентифікації є родина. Однак й без громадської підтримки та активної позиції етнічних общин питання збереження традицій етнічних спільнот важко піддавалися б вирішенню. Особливо актуальним питання етнокультурного розвитку і збереження національних традицій постають в умовах пограниччя та

розширення транскордонних впливів. Землі Південної Бессарабії (Буджак, Українське Подунав'є, Придунав'є) знаходяться на перехресті важливих торгово-економічних шляхів, що об'єднують європейські дунайські країни, тому виважена державна політика та раціональні підходи місцевої влади до національних питань є запорукою стабільності та миру в регіоні.

Уміння «жити разом» вимагає від кожної людини оволодіння комунікативними компетенціями, що дозволяють навчитися жити в мирі та злагоді; вирішувати конфлікти шляхом діалогу, а не боротьби; освоювати толерантний спосіб співіснування. Означена теза є стержневим положенням для розробки нового парадигмального підходу в сучасній науці, який визначається як полікультурний підхід в освіті та розкриває можливості міжнаціонального спілкування і діалогу у формуванні інтересу до історії і культури представників різних національностей, толерантного способу життя [13, с. 34].

Етнічна толерантність – це здатність людини проявляти терпимість до малознайомого способу життя представників інших етнічних спільнот, їх поведінки, національних традицій, вірувань тощо. Етнічна толерантність проявляється в різних критичних ситуаціях міжособистісного та персонального вибору. Міра прояву етнічної толерантності залежить і від наявності в людини досвіду спілкування з представниками тієї чи тієї етнічної спільноти [6, с. 302-303].

На практиці ідеї та принципи етнічної толерантності втілюються й за допомогою різноманітних національно-культурних товариств і громадських етнічних організацій. Національно-культурні товариства Одеської області мають свою чітку структуру, поділяються на певні категорії. Це: міжнародні громадські організації, всеукраїнські об'єднання та організації, регіональні організації та об'єднання, міські та районні об'єднання і общини.

Аналіз переліку міських та районних об'єднань етнічних меншин Одеської області дозволяє стверджувати, що з 72 районних національно-культурних товариств і громадських об'єднань в Придунайському регіоні на сьогодні діють 28. Громадські етнічні організації Придунайського регіону об'єднують навколо себе

представників того чи іншого етносу, що мешкає в краї, займаючись активною популяризаторською та культурно-просвітницькою діяльністю.

Найбільш представлені в краї товариства болгарської етнічної спільноти – їх 9. Це Болгарське культурно-просвітницьке товариство імені Христо Ботева, Болградська районна спілка болгар «Бессарабське ехо», Товариство бессарабських болгар імені Кирила та Мефодія, Татарбунарське районне болгарське культурно-просвітницьке товариство «Родолюбіє», Ренійське районне товариство болгарської культури «Земляки», Громадська організація «Культурно-освітнє об'єднання болгар», Районна громадська організація болгарської культури «Бессарабія», Ізмаїльська болгарська громада ім. Святої Софії, Асоціація родин бессарабських болгар «Роднини».

По одному представлені в Придунайському регіоні етнічні громадські організації гагаузів (Гагаузьке національно-культурне товариство «Бірлік»), німців (Ізмаїльське німецьке культурне товариство «Німецькій дім»), греків (Громадська організація «Еллада»), поляків (Товариство «Будинок Польської Куяви»), вірмен (Благодійний фонд «Еребуні»).

Цілком зрозуміло, що продуктивна діяльність будь-якої громадської організації залежить як від активності її членів, так і від позиції адміністрації міста чи району.

Адміністрація міста Ізмаїлу приділяє достатньо уваги питанням розвитку та популяризації етнокультурного розмаїття Придунайського пограниччя. Традиційним для міста став етнічний фестиваль «Бессарабська тантелла», який проходить вже в шосте. За інформацією місцевих ЗМІ фестиваль відвідують щорічно десятки тисяч ізмаїльчан та гостей з усієї Бессарабії. Виступи фольклорних колективів, національні подвір'я, виставки декоративно-прикладного та народного мистецтва, страви національної кухні – ось далеко не повний перелік заходів фестивалю. Національні подвір'я, як правило, представляють Ізмаїльська міська первинна організація Всеукраїнського товариства «Просвіта» ім. Тараса Шевченка, вірменський Благодійний фонд «Еребуні», Польській дім «Куяви», німецьке культурне товариство «Німецький дім», грецька громадська

організація «Еллада», Асоціація родин бессарабських болгар «Роднини», члени Ізмаїльської болгарської общини ім. Святої Софії та Ізмаїльська районна організація ім. Христо Ботева [1]. Спробуємо дати стислий огляд історії виникнення та окремим аспектам діяльності деяких з названих громадських організацій.

Польський дім «Куяви» – це міська громадська організація, діяльність якої спрямована на збереження польських традицій, виховання молоді на прикладах історії своїх предків, вивчення польської мови та культури [2]. З 2002 року, під патронатом Польського дому «Куяви», в Ізмаїлі проводяться Дні польської культури. Польський дім «Куяви» регулярно організує різноманітні виставки творчих робіт та фотографій, зроблених польськими митцями. Так, в березні 2011 року в картинній галереї Ізмаїла було представлено 47 фоторобіт провідних польських художників. 2017 року ізмаїльчани мали змогу ознайомитися з фотовиставкою під назвою «Величка», яка розповідала про відомий в Європі Краківський музей соляних печер [7]. Експозиція 2018 року була присвячена великій польській поетесі, першій жінці, що почала працювати в Міністерстві іноземних справ Польщі – Казимері Іллаковічівні.

Окрім культурної-популяризаторської діяльності польська діаспора Ізмаїла приділяє значну увагу питанням освіти. В місті діє спеціальна агенція, яка допомагає всім бажаючим здобути вищу освіту в польських університетах, а для тих хто прагне вивчити польську мову при Ізмаїльському Костьолі Непорочного Зачаття проводяться спеціальні курси, які, до речі, веде ксьондз костьолу отче Адам Шухевич.

Завдяки роботі організації місто відвідують офіційні делегації з дипломатичних установ Польщі, міста-побратима Ізмаїла – Влоцлавека, представники польської інтелігенції, громадські та наукові діячі. Так, у березні 2012 року Ізмаїл з офіційним візитом відвідала делегація у складі Генерального консулу Республіки Польща в Одесі Йоанни Стжельчик, єпископа Одесько-Симферопольської дієцезії Римсько-католицької церкви Бронеслави Бернацького, радника по культурі Генерального консульства Магдалени Денесюк, голови громадської організації «Польський дім Куяви» Марія Лукашова та інші [3]. А 2018 на

відкритті Днів Польщі в Ізмаїлі був присутній консул Генерального консульства Республіки Польща в Одесі Анджей Шмитке.

Грецька громадська організація «Еллада». Понад 30 тис. громадян України грецького походження зв'язують культурними узами Грецію та Україну вже не одно десятиліття. В Україні діє 103 грецькі общини в 18 областях. Доречи, історична пам'ять тісно пов'язує Одещину з історією боротьби Греції за незалежність: 1814 року в Одесі було засновано тайну грецьку організацію «Філікі Етерія («Дружнє товариство»), одним з керівників якої були брати Іпсіланті – Олександр і Димитрос. Саме в Ізмаїлі в грудні 1820 року під керівництвом Олександра Іпсіланті було прийнято план національно-визвольного повстання в Греції [8]. Недарма в топоніміці міста є «грецький слід»: Грецький сквер, вулиці Грецька та Олександра Захаріаді (міський голова кінця ХІХ ст.).

Греків Одещини об'єднує обласна община імені Маразлі, до якої входять 6 організацій, що діють в Одесі, Білгород-Дністровському, Черноморську, Овідіюполі тощо. В Ізмаїлі грецька етнічна група представлена громадською організацією «Еллада» (створена в 2002 р.), яку очолює Тетяна Мітакі. Метою організації є об'єднання бессарабських греків, збереження їх традицій та духовних цінностей.

Ще в 2001 році за ініціативи Міжнародної організації Грецький фонд культури (створено в 1992 р.) в Україні було розпочато реалізацію програми «Греки України (кінець ХVІІІ – початок ХХІ ст.): історія, культура, сучасний стан». Керівником програми виступила заступник директора Української філії Грецького фонду культури (базується з 1994 р. в Одесі) Олена Самарітакі. В рамках програми проводилися усноісторичні дослідження, пошукові розвідки в архівах краю [11].

Грецька громадська організацію «Еллада» бере активну участь в культурно-просвітницькому житті регіону. Община – учасник двосторонніх греко-українських регіональних проектів соціально-економічного характеру; організатор чисельних культурних заходів в місті (виставок, концертів тощо). [14]. Греки Ізмаїла підтримують тісні зв'язки з дипломатичними установами, грецькими громадськими організаціями тощо. Так, влітку 2018 року в Ізмаїлі з офіційним візитом побували представники

Генерального консульства Грецької Республіки в Одесі – генконсул Деспіна Кукулопуло та аташе Спиридон Мокас [9].

Національно-культурне товариство «Німецький дім». 204 річниця з дня заснування перших німецьких поселень в українській частині Бессарабії припадає на 2018 рік. Практично всі роки незалежності України німецька громадська організація Ізмаїла була однією з активних учасниць національно-культурного життя міста. Під егідою товариства (очолює Ольга Лапшина) проведено етнографічні експедиції до місць компактного проживання бессарабських німців, створено відповідні сторінки в мережі Інтернет, на яких розповідаються про історію німецьких колоній та сьогодення німецьких національно-культурних товариств у нашому краї. Регулярно проводяться різноманітні виставки, майстер-класи по виготовленню традиційних сувенірних національних ляльок тощо.

Одним з традиційних заходів, який щорічно організують активісти «Німецького дому» є фестиваль пива (Октоберфест), який у всьому світі асоціюється з німцями та проходить в Німеччині щорічно з 1810 року [4].

Благодійний вірменський фонд «Еребуні». Історія вірменської общини в Придунайському регіоні має давню історію. Ще в середні віки вірменські купці освоювали регіон, здійснюючи торговельні операції між європейськими країнами та Османською імперією [12, с. 406]. На початку XVIII ст. на території фортеці Ізмаїл мешкало близько 1400 вірмен. У XIX ст. в Ізмаїлі існувала досить міцна вірменська община, свідченням чого можуть слугувати топонімічні назви тих часів – вулиці Велика та Мала Вірменські, Вірменська церква тощо.

Благодійна організація вірменський фонд «Еребуні» була створена в 1998 році під керівництвом Ельміри Караханян – викладача за фахом. Основними напрямками діяльності товариства є допомога та підтримка талановитої молоді в галузі культури, освіти, мистецтва. Традиційними для міста стали проведення вірменським фондом «Еребуні» літературно-мистецьких заходів на базі міської бібліотеки імені І. Котляревського [10].

Ізмаїльська болгарська громада ім. Святої Софії. Болгарська етнічна група є однією з найбільш чисельних в

Придунайському регіоні, а історія болгарського народу тісно пов'язана з історією Південної Бессарабії. Переселившись до Придунайських земель понад 200 років тому, болгари привезли із собою багатовікову культуру, мову, фольклор, звичаї, вірування. Нинішнє покоління болгар намагається зберегти традиції пращурів та сприяти розвитку етнічної толерантності серед молодого покоління [5].

30 вересня 2001 р. в день Віри, Надії, Любові та їх матері Софії, в Ізмаїлі було створено болгарську общину імені Святої Софії. Першим головою общини був доцент Ізмаїльського державного гуманітарного університету Іван Пастир. Після нього общину очолювали Георгій Балтаков, Дмитро Мірчев, Іван Марінов. Нині Ізмаїльська болгарська громада ім. Св. Софії знаходиться під керівництвом Миколи Іванова.

Болгарська община відіграє важливу роль в сучасному розвитку регіону. Це – участь в різноманітних міждержавних проектах і грантах, програмах обміну школярами і студентами. Регулярно в містах Придунайського краю проходять фестивалі болгарської культури, міжнародні пленери та художні виставки, зустрічі з представниками церкви та політичними діячами з Болгарії тощо. Представники болгарської спільноти регіону є постійними номінантами та переможцями різноманітних конкурсів, які проводяться Всеукраїнською громадською організацією «Конгрес болгар в Україні».

Одним з центрів підтримки та розвитку освітньо-культурних ініціатив етнічних спільнот Придунайського регіону є єдиний вищий державний навчальний заклад краю – Ізмаїльський державний гуманітарний університет (ректор – професор Ярослав Кічук). Протягом останніх кількох років в стінах університету було відкрито інформаційний Центр Румунії, Болгарський інформаційний центр, в межах яких проводяться яскраві наукові, навчальні, мистецькі, виховні заходи, участь в яких беруть представники всіх етнічних спільнот, що мешкають в регіоні. Традиційним стало свято студентів факультету української філології і соціальних наук під назвою «Фестиваль етносів Придунав'я», під час якого молодь знайомиться з історією, традиціями, культурою, одягом, кухнею різних народів краю.

Студенти факультету іноземних мов беруть участь в спільному українсько-німецькому дослідницькому проекті з вивчення історії німців Півдня України. Окрім цього, ІДГУ разом з університетами країн Дунайського регіону є учасником кількох міжнародних науково-дослідних проектів.

Українське Придунав'я – унікальний поліетнічний регіон, в якому протягом кількох століть мирно співіснували та продовжують жити й розвиватися представники різних етнічних груп. Активна позиція етнічних громадських організацій разом з чіткою позицією міської влади сприяють формуванню та розвитку міжкультурних комунікацій, збереженню традицій та звичаїв народів, що населяють наш край. Активізація історико-краєзнавчої та просвітницької роботи, залучення до цього широких кіл громадськості – насамперед діючих в регіоні національно-культурних товариств – сприятиме укріпленню міждержавного співробітництва, економіки та туризму.

Джерела та література:

1. Веснина Е. День рождения Измаила: самые яркие моменты этнического феста «Бессарабская тантелла». – Електронний ресурс. – Режим доступу: <https://bessarabiainform.com/2016/10/den-rozhdeniya-izmaila-samy-e-yarkie-momenty-etnicheskogo-festa-bessarabskaya-tantella-foto/>
2. Денисов С. Кусочек Польши в Измаиле. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.izmacity.com/novosti/kultura/10859-kusochek-polshi-v-izmaile>
3. Златева О. Україно-польские святы укрепляются в Измаиле. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://izmail.es/article/7303/>
4. Золотарева И. Измаил празднует Октоберфест. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.izmacity.com/novosti/sobytiya/18997-v-izmaile-prazdnovali-oktoberfest>

5. Картельян О. С днем рождения, община имени Святой Софии. – Электронний ресурс. – Режим доступу: <http://izmail.es/article/26095/>
6. Крысько Т. С. Толерантно орієнтоване образование – умовне самосовершенствования личности // Соціальна психологія: / Т. С. Крысько. – М.: Ексмо, 2010. – 688 с.
7. Новини Ізмаїла. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://trassae95.com/>
8. Огнев И. Страницы истории Измаила. – Электронний ресурс. – Режим доступу: <http://izmail.es/article/17314/>
9. Огнев И. Генконсул Греції: «Ізмаїл для нас являлся и будет оставаться священным местом». – Электронний ресурс. – Режим доступу: <http://izmailvechernii.com.ua/izmail/28610-genkonsul-gretsii-izmail-dlya-nas-yavlyalsya-i-budet-ostavatsya-svyashchennym-mestom-foto>
10. Ожогова Н. Армянская община Измаила отмечает 10-летний юбилей – Электронний ресурс. – Режим доступу: https://www.ukrinform.ru/rubric-other_news/722336-btnsoulbs_pveyob_ynbymb_pfneyubef_10_mefoyk_avymek_
11. Ожогова Н. В Измаиле завершила свою работу экспедиция Греческого фонда культуры. – Электронний ресурс. – Режим доступу: https://www.ukrinform.ru/rubric-other_news/375070-ch_ynbyme_pdeuulbs_
12. Циганенко Л. Вірмени Південної Бессарабії в соціально-економічному розвитку краю в ХІХ ст. / Лілія Циганенко / /Матеріали V Міжнародної наукової конференції «Південь України: етно-історичний, мовний, культурний та релігійний виміри» (24-25 квітня 2015 р., м. Одеса). – Одеса : ОНУ, 2015. – С. 406-411.
13. Шлягина У.И. Толерантность в межкультурном диалоге / Под ред. Н.М Лебедева, А.Н Татарко. – М. : ИЭА РАН, 2005. – 372 с.
14. Эллины Измаила. – Электронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.izmailtv.com/news/2011/aprelya/11/elliny-izmaila>

NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS AND ISSUES OF ETHNOCULTURAL DEVELOPMENT IN THE CONDITIONS OF THE DANUBE BORDERLAND

The issues of the activity of ethnic non-governmental cultural and educational societies in the Danube region are considered. On concrete examples of recent decades, the directions of the work of the Izmail societies are analyzed: the Armenian Charitable Fund «Erebuni», the «Kuiavy» Polish House, the German Cultural Society «German House», the Greek non-governmental organization «Hellas», Izmail St. Sophia Bulgarian community.

Key words: *the Danube region, borderland, transboundary cooperation, ethnic groups, communities.*