

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

**Одеські етнографічні читання**

# **ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА ДІАСПОРИ**

Одеса – 2012

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

***Редакційна колегія:***

**Борисенко В.К.**, доктор історичних наук, професор  
**Дмитренко М.К.**, доктор філологічних наук, професор  
**Кожолянко Г.К.**, доктор історичних наук, професор  
**Курочкін О.В.**, доктор історичних наук, професор  
**Кушнір В.Г.**, кандидат історичних наук, доцент (науковий редактор)  
**Петрова Н.О.**, кандидат історичних наук, доцент (відповідальний секретар)  
**Сминтина О.В.**, доктор історичних наук, професор  
**Скрипник Г.А.**, доктор історичних наук, професор, академік

Традиційна культура діаспори. Збірка наукових праць. /Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2012. 491 стор.

На сторінках видання розглядаються проблеми традиційної культури діаспори, аналізуються джерела та історіографія, особливості розвитку етнічних груп в іноетнічному середовищі, міжетнічні взаємини у традиційній культурі.

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

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

ISBN 978-617-637-024-6

© Одеський національний університет  
імені І.І. Мечникова, 2012

## ЗМІСТ

<i>Амосова Светлана</i>	
"Свои" или "чужие": образ еврея в рассказах старообрядцев Латвии.....	7
<i>Бабенко Василь</i>	
цінні форми господарства та побуту українців Башкирії.....	15
<i>Бучатская Юлия</i>	
Культура повседневности и жилого пространства российских немцев. По материалам полевых исследований диаспоры в Германии 2008-2009 гг.....	27
<i>Васянович Олександр</i>	
Етнокультурні орієнтири сучасної молоді Одещини (за матеріалами етнічного вбрання).....	37
<i>Вахніна Лариса</i>	
Фольклорна культура поляків України: регіональна специфіка та сучасні трансформації.....	47
<i>Вяргеевка Святлана</i>	
Сюжетаўтваральныя матывы ў беларускіх і ўкраінскіх замовах.....	53
<i>Волос Ольга</i>	
Діаспори південної України в земських історико- етнографічних дослідженнях.....	63
<i>Гінда Олена</i>	
Українська традиційна культура як структуруючий фактор життя і творчості української діаспори в Італії.....	69
<i>Годованська Оксана</i>	
Культурні ресурси новітньої української діаспори в Італії, Іспанії та Португалії.....	81
<i>Горошко Леся</i>	
Облаштування криниць у традиції українців Молдови: світоглядний аспект.....	90
<i>Гримич Марина</i>	
Алгоритми розвитку традиційної культури українців на американському континенті.....	101
<i>Гулак Анастасія</i>	
Семантика українських тапонімаў і сацыонімаў ў беларускай пазаабрадавай песні.....	109

<i>Дмитрук Ірина</i>	Традиційна культура гуцулів в етнографічних дослідженнях західної української діаспори.....	117
<i>Дугушина Александра</i>	Традиционные обычаи и их трансформации в цикле родинной обрядности албанцев Приазовья.....	126
<i>Ермолин Денис</i>	Некоторые особенности современной погребально-поминальной обрядности албанцев Буджака и Приазовья.....	133
<i>Іваннікова Людмила</i>	Фольклор та звичаї українців станиці Новомінської Єйського повіту Кубанської області (за матеріалами кінця ХІХ – початку ХХ століття).....	144
<i>Казакова Ірина</i>	Беларуская народная культура як жыццесцвярджальны светапогляд.....	156
<i>Кастрыца Алена</i>	Раслінны свет у прыкметах і павер'ях беларусаў і ўкраінцаў.....	163
<i>Кишкар Катерина</i>	Традиції святкування Східного Нового року корейською діаспорою на Україні.....	173
<i>Коваль-Фучило Ірина</i>	Українські голосіння з-над Байкалу.....	179
<i>Кожолянко Георгій</i>	Українська спільнота Канади 80-х років ХІХ – початку ХХІ століття.....	184
<i>Кожолянко Георгій, Молдован Іван</i>	Поселення українців у Канаді (за матеріалами Музею Української Культурної Спадщини).....	192
<i>Кожолянко Олександр</i>	Народні звичаї та обряди українців у дослідженнях етнографа української діаспори у Канаді Степана Килимника.....	195
<i>Кожолянко Олена, Сухарчук Ігор, Темофійчук Юрій</i>	Еміграція селян із Східної Галичини та Північної Буковини наприкінці ХІХ – початку ХХ століття.....	202
<i>Кожухар Віктор</i>	Основні види господарчої діяльності українців півдня Молдови.....	207
<i>Королько Андрій</i>	Проблема локалізації Покуття у польських етнографічних дослідженнях ХІХ – початку ХХ ст.....	220



<i>Котова Ганна</i>	
Українська міграція до Північної Європи за статистичними даними.....	229
<i>Кузик Василь</i>	
Об'єднання українських образотворчих майстрів в еміграції після Другої світової війни.....	238
<i>Кузьменко Оксана</i>	
Соціально-побутові пісні українців Молдови (особливості поетики).....	242
<i>Курінна Марина</i>	
Розвиток етнокультурного середовища в умовах сучасних кризових явищ (на матеріалах дослідження чеської етнічної спільноти України).....	262
<i>Кушнір В'ячеслав</i>	
Формування регіональних груп українців у Буджаку, Нижньому Подунав'ї та дельті Дунаю.....	270
<i>Мартынова Марина</i>	
Диаспори в московском мегаполисе.....	280
<i>Маховська Світлана</i>	
Особливості весільного обряду в українських і російських селах Слобожанщини (за матеріалами Луганщини).....	294
<i>Микитенко Оксана</i>	
Фольклор як чинник ідентичності українців на теренах колишньої Югославії.....	303
<i>Морозова Марія</i>	
Семейно-родственные отношения у албанцев Украины: взгляд сквозь призму языка.....	320
<i>Мушкетик Леся</i>	
Збирання та публікація угорського фольклору Закарпаття.....	331
<i>Новак Валяниця</i>	
Зімовья абрады і звычай жыхароў Гомельска-Чарнігаўскага памежжа: рэгіянальна-лакальная асаблівасці.....	340
<i>Новик Александр</i>	
Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима. Полевые материалы 1998-2011 гг.....	352
<i>Пацай Тамара</i>	
Роль Зенона Кузели у відновленні діяльності Наукового товариства ім. Шевченка: Мюнхен-Сарсель (1947-1952).....	365
<i>Петрова Анна</i>	
Весільна обрядовість українців Омського Прииртишья (за матеріалами досліджень Агентства з розвитку російської традиційної культури).....	374

<i>Петрова Наталія</i>	
Стійкість традиційних обрядів у весіллі молдован Буджака (середина XIX – XX ст.).....	378
<i>Пилипак Максим</i>	
Весільна обрядовість українців Башкортостану.....	390
<i>Станкевіч Александра</i>	
Назви абрадавых дзеянняў і рытуалаў шлюбнай цырымоніі на Гомельшчыне: беларуска-ўкраінскія паралексы.....	396
<i>Старков Валерій</i>	
Внесок вчених діаспори у вивчення традиційної ігрової культури українців.....	405
<i>Сушко Валентина</i>	
Проблеми самоідентифікації населення етноконттактних зон прикордоння України та Росії.....	414
<i>Тхоржевська Тетяна</i>	
До питання про опозицію "свій" – "чужий": "циган", "мадяр", "єврей", "молдаван" в уявленнях українців Степового Побужжя.....	421
<i>Урсу Дмитрій, Сейдаметов Эльдар</i>	
Крымскотатарская диаспора Добруджи в османский период (1428-1878 гг.).....	429
<i>Харчишин Ольга</i>	
Колядки українців Молдови в системі української уснонародної традиції.....	442
<i>Шваба Ганна</i>	
Семантика атмосферных з'яў у беларускім і українскім фальклоры.....	449
<i>Щербань Анатолій, Щербань Олена</i>	
Хабани в гончарстві Лівобережної України.....	455
<i>Blagojevic Gordana</i>	
Tamburitza as an ethno-cultural element of Serbian diaspora in America.....	463
<i>Ciesielski Tomasz</i>	
O kulturze polskich diaspor w Czerniowcach i Odessie na poczatku XX w.....	471
Відомості про авторів.....	485

УДК: 39(=161.1)(474.3):316.644(=411.16)"19"

**"СВОИ" ИЛИ "ЧУЖИЕ":**

**ОБРАЗ ЕВРЕЯ В РАССКАЗАХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЛАТВИИ**

*Стаття присвячена образу євреїв у старообрядців Латвії, їх оцінки та сприйняття. Матеріалами для статті стали інтерв'ю з жителями 1920-1930 років народження в м. Прейлі, які були записані в серпні 2011 р. У довоєнних спогадах євреї сприймалися як "чужі", "інші", описувалися як жителі міст, часто багаті, які торгували, а не працювали на землі. В оповіданнях про Другу Світову війну акцент змінюється: євреї описуються як "свої", відбувається зближення з ними.*

*Ключові слова: усна історія, євреї, старообрядці, міжетнічні відносини, стереотипи.*

Образ иноэтничного, иноконфессионального соседа или "чужого" народа является неотъемлемой частью представлений о мире. В полиэтничных и поликонфессиональных регионах представления об этническом соседе становятся важнейшей составляющей как бытовой жизни, так и фольклорных текстов. Статья посвящена образу евреев и еврейской жизни у старообрядцев Латгалии (восточная часть Латвии). Этот регион был и остается многонациональным регионом, где проживали латыши, русские, евреи, поляки, цыгане и др.

Материалы для статьи были собраны в ходе экспедиции в августе 2011 г. в г. Прейли и его окрестностях, где существует большая старообрядческая община, и до войны в городе примерно 50% населения были евреи. Ситуация с составом населения изменилась в ходе Второй мировой войны, почти все еврейское население погибло в Холокосте в 1941-1942 гг., лишь небольшая часть успела уехать в эвакуацию в первые дни войны и вернулась в город уже после ее окончания и несколько человек были спасены местным населением. Поэтому основной круг наших информантов это были люди 1920-1930 гг.р., которые еще помнят довоенную жизнь с евреями. Судьба двух диаспор (еврейской и старообрядческой) оказывается тесно связанной в исторической памяти на данной территории. Образ еврея занимает важное место в рассказах о межвоенном и военном периоде жизни в Латвии.

Все нарративы, которые были зафиксированы в г. Прейли, можно условно разделить на два типа "исторические" и "фольклорные". Чаще всего именно фольклорные стереотипы становились предметом рассмотре-

ния и изучения различными исследователями, а воспоминания о жизненных историях, событиях обычно не рассматривались.

Так образ еврея и стереотипные представления о нем у иноэтничных соседей подробно описывался во многих статьях и монографиях. Одними из первых работ об образе еврея как "чужого" или "другого" в славянском фольклоре стали статьи, основанные на польских материалах. Так, польско-израильская исследовательница О. Гольберг-Мулькевич выпустила в 1970-1980 гг. ряд статей об образе еврея в польском фольклоре, основанных на материалах, собранных в Польше в конце XIX – начале XX вв. [17; 18]. На основании этих материалов исследовательница отвечает на вопросы: что становится причиной для возникновения разного рода этнических стереотипов, как формируются эти стереотипы. Она приходит к выводу о том, что представления об иноэтничных соседях формируются на поверхностных знаниях о "чужой" культуре. Важной вехой в изучении данной темы является доклад польского ученого и политика Владислава Бартошевского "Polish folk culture and Jew", который он сделал в 1983 г. в Колумбийском университете, и который был переиздан спустя 10 лет [15]. В. Бартошевский, как и О. Гольберг-Мулькевич, опирался на материалы, собранные в кон. XIX – нач. XX вв. В его статье рассматриваются отдельные стереотипные представления славян о евреях, такие как "кровавый навет", обращение христиан к цадикам за помощью и др.

Наиболее подробно образ еврея у славян был рассмотрен в монографиях, которые вышли в 1990-2000-ые гг. А. Цала и О. Гольберг-Мулькевич продолжили исследования в Польше и включили в свои труды материал не только начала XX в., но и современные представления поляков о евреях [16; 19]. О.В. Белова, основываясь на материалах из Полесья, Подолии, Буковины и Западной Белоруссии, описала образ еврея у восточных славян, а также то, каким образом интерпретируются и "переводятся на язык своей культуры" представления о "чужой" культуре и религии [3; 4]. Отдельные аспекты межэтнических отношений (такие как взаимовлияние календарных представлений, некоторые религиозные практики и использование сакральных предметов, представление о еврейском похоронном обряде) были описаны исследователями на материалах, которые были собраны в основном на Украине [1; 2; 5; 6].

Образ еврея у жителей Латвии также становился предметом изучения. Так, латышская исследовательница Ирена Салениеце обратилась к образу евреев у латышей, кроме сюжетов устных рассказов исследовательница показала и эмоциональный фон этих нарративов [12; 13]. Пред-

ставления старообрядцев Латвии о евреях не являлись предметом специального изучения, но в 2010 г. обществом "Серде" был издан сборник этнографических материалов по результатам полевых исследований в с. Риебини (7 км от Прейли), в котором собраны свидетельства местных старообрядцев об их образе жизни и традициях, где, в том числе, есть и упоминания о соседях-евреях [11, с. 28 – 29].

Среди исторических сюжетов, связанных с взаимоотношениями евреев и старообрядцев в Прейли можно выделить несколько групп рассказов: 1. рассказы о визитах в город и встречах с евреями-торговцами во время ярмарок (киримашей) или о жизни соседа-еврея в селе или визитах в село торговцев и ремесленников; 2. рассказы об устройстве города и городской жизни, заметных и известных горожанах, об устройстве сакральных мест (синагог и кладбищ); 3. большое место в этих рассказах занимают нарративы о войне и Холокосте.

Большая часть наших информантов жила в деревне и в город приезжала лишь на ярмарки, или уже в более старшем возрасте они приходили в школу. Именно в эти моменты происходила встреча с "чужим" странством, с иноэтничными соседями:

*"...как едем, одни еврейские дома. Здесь жили и латыши, и русские. Приезжали к тетке. В городе были ларьки, ларьки, а в каждом ларечке пряники, курочки, такие раскрашенные, вот это мне помнится. Теперь я уже так не помню, где столько лет уже. Помню, мне гребеночку такую купили, я была наряженная у бабушки, бабушка был очень рукодельный – мамин папа" [9];*

*"В детстве ездили на базар в Прейли. Очень хотелось, а было холодно, и отец не хотел брать, но все равно все садились в сани и ехали в Прейли в холод. <...> А в центре были еврейские лавочки, но там ничего не покупали, там были баранки, конфеты самотяговые..." [10];*

*"У каждого еврея, еврей есть еврей, у каждого были торговли, они на хозяйстве не жили, у них не было хозяйства, какая-то лавочка, каким-то занимались, вот как сейчас, умеешь жить, будешь жить.*

*Соб. А чем они торговали?*

*Хлеб, мука, соль, конфеты, сахар. Ну, такие вот" [8].*

Город в описаниях старообрядцев предстает как некоторое "чужое" место, но при этом место изобилия, где есть те продукты, вещи, которых нет у старообрядцев и латышей. Этот сюжет о городе, как центре изобилия, богатства есть и в рассказах из другого региона (Подоллии, Украина) [14, с. 332 – 335]. В этих рассказах интересно, что все наши информанты, описывая, что именно продавалось в лавках евреев, обязательно обра-

щают внимание, что там были конфеты или какие-то сладости. Такие воспоминания можно объяснить особенностью детской памяти, естественно, что именно этот продукт являлся одним из наиболее значимых и ценных в глазах детей.

В описании довоенной жизни происходит отделение евреев от старообрядцев и латышей. Старообрядцы, рассказывая о довоенной жизни, чаще всего сближают себя с латышами, они описывают, что были общие праздники, ходили друг к другу на Пасху, угощали друг друга. Латыши и русские часто жили в одной деревне, дети учились в одной школе, а евреи жили в городе, у них была другая школа и пр.:

*"Соб. А в Вашей школе они учились?"*

*Еврейская школа была отдельно. А потом сколько-то учились вместе. Но учились, кто у русских в школе, кто в латышских.*

*Соб. А в Ребелях была еврейская школа?"*

*У евреев были и свои бани, и своя школа. А где они учились, не знаю. Может, и была какая-нибудь еврейская. В тот момент не обращали внимания. И синагога воя была" [7].*

То есть, постоянно подчеркивается "чуждость" евреев на уровне бытовой жизни в довоенный период, но при этом часто описывается близость латышей к старообрядцам по многим признакам. Латыши были скорее "своими", хоть и "другими" (например, этот отражается в запрете выходить замуж за латыша, потому что у него другая религия), а евреи в этой картине мира были совсем "чужими". Во многих аспектах рассказы старообрядцев о евреях в довоенной Латвии схожи с латышскими рассказами о евреях, довольно много сходных сюжетов [13].

Наши информанты кроме внешнего облика города помнят и рассказывают об отдельных людях, которые были их соседями или запомнились, потому что играли какую-то важную роль в жизни города:

*ИК: А фамилию ты не знаешь Арш?"*

*АИ: Арш еврей тоже был.*

*ИК: А чем он занимался?"*

*АИ: Он был по этим по евреям старший, вот он пришел: тебе нонче всего налог надо, столько, не так, что каждый месяц надо писать. А вот деньги есть, золотишь за год, денег нет – золотишь половина или третья часть, больше к тебе не придет. А сейчас один идет, второй идет и каждому надо.*

*Соб. А Вы помните, как он выглядел? Какой он был?"*

*АИ: Ну, ходил, шляпа у него большая была, как еврей со шляпой, вот. [...]*

*Соб. Старый был или молодой?*

*АИ: Старый, старый.*

*Соб. А деньги он зарабатывал чем?*

*АИ: Зарабатывал он, он как забрал в аренду эту вот, тогда эти все магазины брали от него доходы. Вот, например, она хочет дом взять, а где? Вот к этому Аршу, тот достает лицензию, берет в аренду и торгует [8].*

Одно из самых ярких воспоминаний у многих наших информантов – это расстрел евреев, об этом рассказывают все наши собеседники, обычно это одно из самых тяжелых и болезненных воспоминаний. Многие говорят об этом как о страшном событии, при этом некоторые женщины плакали, вспоминая о расстрелах евреев. Все с кем мы разговаривали, могли показать нам или описать, где находится место расстрела:

*"...мы как раз хворост возили, где Любина это вот, дом стоит так, а там Филимона, где нагробник втопивши. Там Филимона – это дедова брата, мы возили хворост, дрова. Бегли все, две лошадки забрали, стариков забрали, деда Филимона, а нас прогнали домой. А мы по полю и сюда, где стреляли, к этой ямы. Ну, а эти собирали, на дворе, на улице, где поймали, застрелили, надо было в яму свалить.*

*Соб. А кто это делал? Кто свозил?*

*АИ: Их гнали самих, им сказали, что поедете в Израиль. Вот они собрали все лучшее, золотишко, все. Догнали до этой мельницы, где сейчас, где бани, как поворот сделали направо, там они поняли, что за кладбище за ихнее, так они стали бросать все, а трава по канавам, а дорога уже была перекрыта на Даугавпилс. И вот согнали туда, которые с малым детям были, которые*

*ИФ: Поэтому на том месте еврейские кладбища и сделали?*

*АИ: Еврейские кладбища там и были, а они стреляли дальше, там в горах один такой длинный построил, вот в том месте. Вот" [8].*

Вообще в основном, записанные нами рассказы о евреях, почти эмоционально не окрашены. Рассказы же о Холокосте вызывают наибольший эмоциональный подъем. И. Салениеце, описывая эмоциональный фон рассказов о евреях на примере одного интервью, показывает, что евреи делятся на "своих" и "чужих". Рассказы о "своих" евреях, то есть, соседях, друзьях ярко эмоционально окрашены [12, с. 226]. В нашей ситуации только рассказы о Холокосте имеют яркую эмоциональную окраску – обычно это жалость, страх, ужас и т.п. Вероятно, это связано с тем, что большинство тех, с кем нам удалось поговорить, это люди, которые были детьми во время войны. У них не было близких знакомых и

друзей евреев, они жили в деревнях и не могли близко быть знакомыми с горожанами в отличие, например, от их родителей, у которых были различные дела с евреями, о чем часто в своих рассказах упоминают наши информанты.

Сюжет о богатстве евреев, о владении ими редкими вещами появляется и в нарративах об ограблении еврейских магазинов, когда началась война и о том, как распределялось еврейское имущество после расстрела евреев:

*"Когда война начиналась, все магазины все разгромили, кто что мог, другие возами материала набравши, а мой папа... Я помню, мы тамо-ко, так он в Малту ездил так на лисапедах, ерунду такую набрали. Такие всякие игрушки да брошечки, да все, да мятлушки. Теперь все есть, а все равно того, что раньше нет.*

*Соб. А вот Вы сказали, что когда началась война, то грабили магазины?*

*Да, все яврейские, это все. Кто мог, все ехали, возами, это вона была, в 1941 году, как там, сперва русские были, как там они наступили, как они там говорят, но забыла, забыла" [9];*

*"Соб. А что с их имуществом потом стало?*

*С имуществом? Так сразу латыши, которые с деревни поселились. А имущество было так. Здесь, где угловая аптека есть, хлебный магазин был. Поставили два буфета длинных, имущество это соберут, хорошее соберут, а дрянь которы вяжут в узлы, простыни, одеялы все. Сколько? – пять марок. Второй кричит: "Десять!" Ну, раз десять бери, как берут, за угол заносят, там нет ничего. А хорошее обобрали" [8].*

Если рассматривать довоенные воспоминания, то старообрядцы описывают хорошие соседские отношения с латышами, для них многие обычаи и обряды, уклад жизни латышей кажется понятным и близким. Евреи же оказываются "чужим элементом" в их жизни, к ним приходят, приезжают в город. Они совершенно другие, не всегда понятные и иногда опасные (ср. сюжет кровавого навета, который был очень распространен на этой территории). А вот в описаниях военного времени евреи наоборот становятся ближе, а латыши отдаляются. Евреи – угнетаемая и страдающая группа. Старообрядцы описывают расстрелы евреев, а затем говорят о том, что многих из русских, а иногда и их самих угоняли на работу в Германию, угрожали расстрелам. Многие подчеркивают, что во время войны старообрядцам жилось хуже, чем латышам, был постоянный страх: *Так и было, здесь отсюда везли до Аглоны, но потребовалась какая нужда, нужно выскочить или что с телеги, потому что здесь запер-*



тые в школе, держали, ворота откроют, по двое выпустят, там два, собрали по двое на подводу. А латыши, которые сопровождали, говорили: "Попробуй бежать, будет, что с евреями, застрелят и все" [8].

Описывая межнациональные отношения во время войны, старообрядцы часто подчеркивают, что и они (русские), и евреи воспринимались как пришлое население в Латвии, неродное. При этом старообрядцы подчеркивают сильное влияние фашистской пропаганды на изменение отношений, именно с этим связывают появление отчуждения, а иногда и ненависти в межнациональных отношениях.

**Амосова Светлана**

### **"СВОИ" ИЛИ "ЧУЖИЕ":**

#### **ОБРАЗ ЕВРЕЯ В РАССКАЗАХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЛАТВИИ**

*Статья посвящена образу евреев у старообрядцев Латвии, их оценке и восприятию. Материалами для статьи стали интервью с жителями 1920 – 1930 годов рождения в г. Преиля, которые были записаны в августе 2011 г. В довоенных воспоминаниях евреи воспринимались как "чужие", "другие", описывались как жители городов, часто богатые, которые торговали, а не работали на земле. В военных рассказах акцент меняется: евреи описываются как "свои", происходит сближение с ними.*

Ключевые слова: устная история, евреи, старообрядцы, межэтнические отношения, стереотипы.

**Amosova Svetlana**

### **"INSIDERS" OR "ALIEN":**

#### **IMAGE OF JEW IN THE STORIES OF THE OLD BELIEVERS IN LATVIA**

*The article is devoted image of Jew in the stories of the Old Believers in Latvia. The article is based on interviews with Old Timer town Preily. Old Believers describe Jews in interwar period how "strange", "alien". Jews was townsman but Old Believers and Latvians lived in countries. Jewish people are described rich. Jews was trader, they didn't work on the land. In the stories about life in the Second World War Jews are "insiders". Emphasis of narratives is change.*

Keywords: Oral History, Jews, Old Believers, stereotypes, interethnic relations.

### **Источники и литература**

1. Амосова С.Н. "Гаман и Евдоха погоду крутят": к интерпретации одного фольклорного сюжета // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М, 2009. С. 359 – 369.
2. Амосова С.Н., Каспина М.М. Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологи-

ческий форум. 2009. № 11 ([http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11\\_online\\_04\\_kaspina-amosova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf)).

3. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

4. Белова О., Петрухин В. "Еврейский миф" в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

5. Галкина Н. "Приказанье": пример заимствования оберега в ситуации этноконфессионального соседства // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 322-326.

6. Киреева Н. Обращение к "чужому" праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам праведников на Буковине) // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007.

7. Личный архив автора, зап. в г. Преи́ли от Анны Григорьевны Даниловой, 1927 г.р. Соб. Амосова С., Бекеша Т., Гехт М.

8. Личный архив автора, зап. в г. Преи́ли от Анания Савельевича Иванова, 1925 г.р. Соб. Амосова С.

9. Личный архив автора, зап. в г. Преи́ли от Степаниды Куприяновны Пугач, 1933 г.р. Соб. Амосова С.

10. Личный архив автора, зап. в г. Преи́ли от Пелагеи Парамоновны Храпуновой 1930 г.р. Соб. Амосова С., Бекеша Т., Гехт М.

11. Рассказы Риебиньского края / под ред. И. Кабаре. 2010.

12. Салениеце И. Эмоциональный фон воспоминаний о евреях довоенной Латвии // Евреи в меняющемся мире: Материалы 5-й Междунар. конф., Рига, 16-17 сент. 2003 г. Рига, 2005. С. 342 – 348.

13. Салениеце И. Евреи Латвии глазами латышей: 20 – 30-ые годы XX в. (по источникам устной истории) // Материалы X ежегод. Междунар. междисциплинар. конф. по иудаике. М., 2003. С. 226 – 239.

14. Соколова А. Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 320 – 360.

15. Bartoszewski W. Polish folk culture and Jew // Hostage of modernization: Study on modern antisemitism 1870 – 1933/39: Austria – Hungary – Poland – Russia. Berlin, 1993. P. 1165 – 1175.

16. Cała A. The image of the Jew in Polish folk culture. Jerusalem, 1995.

17. Golberg O. The image of the Jew in polish folk culture // Folklore research centre studies / Ed. by D. Noy, I. Ben-Ami. Vol. 1. Jerusalem, 1970. p. 100 – 101.

18. Golberg-Mulkiewicz O. The stereotype of the Jew in polish folklore // Studies in Aggadāh and Jewish Folklore / Ed. by I. Ben-Ami, J. Dan. Jerusalem, 1983. P. 83 – 94.

19. Goldberg-Mulkiewicz O. Stara i nowa ojczyzna: Ślady kultury Żydów polskich Łódź, 2003.

## **ТРАДИЦІЙНІ ФОРМИ ГОСПОДАРСТВА ТА ПОБУТУ УКРАЇНЦІВ БАШКИРІЇ**

*В статті проаналізовано основні форми господарства та побуту українців Башкортостану в умовах поліетнічного середовища.*

*Ключові слова: традиції, трансформації, матеріальна культура*

Так склалася доля українського народу, що він сьогодні проживає не тільки в межах своєї історичної батьківщини, але і далеко за її кордонами. Українці – другий за чисельністю етнос після росіян серед слов'янських народів. За переписом 1989 р., в межах колишнього СРСР проживало більш як 44 млн. українців. З них майже 37,5 млн. на своїй історичній батьківщині – Україні; 4,36 млн. – в Росії, в тому числі 74990 – у Башкортостані [2, с. 104].

На сучасному етапі етнологічних досліджень актуальним є вивчення матеріальної культури українців Башкортостану та рівень її збереження в умовах поліетнічного середовища.

**Господарські заняття.** Українські переселенці належали до розряду переселенців-власників. Але серед них були й орендарі державних й приватних земель. Проблеми, що породжувались переселенням, викликали необхідність об'єднуватися в артілі й товариства. Цьому сприяв і порядок придбання землі, встановлений Селянським поземельним банком, при якому створювалася гарантія повернення платежу за позиками. Землю розподіляли між членами товариства, залежно від внесеного паю. Власником землі вважали главу сім'ї – чоловіка, як виняток у разі відсутності чоловіка – жінку. При відокремленні з батьківського господарства сина йому за взаємною домовленістю визначали частку спадщини. У разі заміжжя дочки заможні батьки могли виділити їй у придане наділ землі.

Право власності на землю, придбану за допомогою позики Селянського банку, до розрахунку по ній, було обмеженим, а сама земля, будівлі і навіть майно передавалися в заставу банку. Заборонялося передавати землю в оброчне й орендне користування, відчужувати її, рубати ліс, передавати й зносити будівлі і т.п. Високі платежі в банк розоряли селян. Вони були змушені продавати хліб, в половини сімей хліба не залишалося до наступного року.

Орендна плата за землю була досить високою й постійно росла. Якщо в кінці XIX ст. за 1 дес. орної землі платили 1-3 крб., а за 1 дес. покосів – 1-2 крб. [1, с. 10.], то у зв'язку з ростом попиту на землю на початку XX ст.

орендна плата підскочила до 6 пудів зерна і 6 крб. за десятину. Не маючи можливості вчасно вносити необхідні кошти, бідняки були змушені розпородати частину своїх земель, які скупались заможними членами товариств або ж переселенцями, що щойно прибували.

Після жовтневого (1917 р.) перевороту і громадянської війни конфісковані у дворян, купців, монастирів землі розподіляли між селянами за трудовою або споживчою нормою, що сприяло швидкому розвитку аграрного сектора. Однак колективізація, яку розпочали в кінці 20-х рр. ХХ ст., перервала еволюційний розвиток селянського господарства, поклавши початок його руйнації.

Панівною системою землеробства в українців було *три- і чотирипілля*, у передових господарствах – *багатопілля*. Землю обробляли заводським, а також традиційним для українців двоколісним *дерев'яним плугом*. У лісовій зоні використовували *косулю* чи *соху*. Під впливом місцевих землеробських традицій поступово поширюється більш легкий плуг – *сабан*.

Перед посівом землю обробляли своєрідним *культиватором (драпак)*. Сів робили вручну з мішка, котрий перекидали через плече (*узір*), рідше з солом'яного чи лубкового *кошика*, широкого відра – *пудівки (площата пудівка)*.

У заможних господарствах вже перед Першою світовою війною з'явилися *кінні сошникові* і навіть *дискові сіялки*, котрі розповсюдились в 1920-х рр. Сівбу буряка здійснювали за допомогою *ручної сіялки*, а картоплю саджали під *сабан, косулю, лопату*.

Після сівби боронували дерев'яними боронами, а після Першої світової війни стали використовувати металеві заводські *"зиг-заг"*. Широко використовувався післяпосівний метод – прикатування ріллі дерев'яними чи кам'яними *катками*. На цілинних землях, а також при сівбі проса й льону використовувався архаїчний спосіб заволоччування насіння – гілками дерев, котрі прикріплювалися до передньої частини возу.

Основна землеробська культура – жито. Також вирощували пшеницю, ячмінь, просо, овес, горох. Окрім зернових обробляли технічні й кормові культури: картоплю, буряк, соняшник, коноплі, льон, тютюн тощо. Займалися городництвом та баштанництвом.

Українські селяни піклувалися про посівний матеріал: перед сівбою намочували насіння, особливо баштанне. Прополювання зернових культур робили вручну, коренеплодів – *мотигами*. Під час колосіння в багатьох господарствах застосовували примусове запилення за допомогою довгої *пенькової мотузки*, яку в вітряну погоду двоє людей носили розтягнутою по полю.

Наприкінці XIX – початку XX ст. урожай з полів збирали за допомогою *кіс*, рідше *серпів*. До кіс, як правило, кріпилися *грабки*, рідше – *лучок* (приспособлення для більш акуратного складання колосків в рядках). Перед Першою світовою війною в заможних господарствах стали використовуватись *жатки*, *снопов'язалки*, *жнейки-самоскидки*, *лобогрійки*.

Хліб у снопах складали в "*хрести*" (15 снопів), "*напівкопни*" (30 снопів), "*копни*" (60 снопів), а потім перевозили в крите гумно (клубня), де його молотили ціпами чи молотилками.

Для очищення зерна використовували велике шкіряне *решето* (*єрохім*). У вітряну погоду зерно віяли за допомогою *відра* і *лопати*. Застосовували ручні чи кінні *віялки*.

Тваринництво в господарстві мало допоміжне значення: через намагання забезпечити сім'ю хлібом усі придатні для землеробства землі орали, гальмуючи розвиток тваринництва. Проте українські переселенці розводили коней, корів, овець, свиней, рідко – кіз. Сплачуючи величезні платежі за землю та стаючи банкрутами, селяни нерідко залишалися без коней. Так, у 1898 р. в переселенців Белебеївського повіту Уфимської губернії без коней нараховувалося 15,4% селянських господарств, взагалі без худоби – 10,2% [1, с. 27]. У неврожайні роки селянам доводилося поступово "проїдати" худобу. У кращі роки поголів'я відновлювалося до наступного неврожаю.

Коней розводили переважно місцевої *башкирської*, корів – як місцевої, так і *бестужівської* і *симентальської* порід. У господарствах заможних селян нерідко утримували *голандські* й *датські* породи корів. Із овець поширеними були *романівські*, *шльонки* й *напівшльонки*.

Узимку худоба знаходилася в стійлах, влітку її виганяли на пасовиська. Корів й овець пасли окремо. Улітку коней і велику рогату худобу випасали в нічний час. На південному сході (тепер Хайбулінський район РБ) під впливом башкир розповсюдилося відгінне вівчарство. В степу для овець робили загони-*катони*, копали колодязі, встановлювали колоди для пиття. Приганяли овець додому лише пізньої осені.

Робочою худобою були коні й воли. Велику і дрібну рогату худобу, свиней вигодовували на м'ясо. З молока одержували молочні продукти. Шкура овець – овчина – йшла на виготовлення зимового одягу, а великої рогатої худоби – взуття. З шерсті овець виробляли валяне взуття, плели шкарпетки, ткали грубу тканину для пошиття одягу. Пух кіз йшов на виготовлення шалей, шкарпеток, рукавиць. З шерсті корів навесні діти скатували м'ячі.

Було розвинуте птахівництво (кури, качки, гуси, рідше – індички). Для птиці будували спеціальні хліви і землянки. Годували їх зерном, вареною картоплею, буряком, морквою з додаванням висівків.

Українці були знайомі з бджільництвом з давніх часів. Деякі методи обходження з бджолами українці перейняли у місцевого населення – башкир, для яких бджільництво було традиційним заняттям. Наприклад, вони, як і башкири, під час роїння бджіл вивішували в навколишніх лісах навощені *колоди* і *дуплянки* для приманки "вільних" роїв. Деякі бджолярі збирали мед у диких бджіл. Та в розвитку бджільництва українці стояли на більш високому рівні: вони займалися вже пасічним утриманням бджіл. Поступово стали застосовувати і рамкові вулики, а в останній час одержали розповсюдження багатокорпусні вулики і вулики-*лежаки*, що дозволяє зменшити природне роїння і забезпечити бджолині сім'ї роботою.

Місця для пасік вибиралися з врахуванням близькості медоносної рослинності, а також захищеності її від вітрів і затінення від сонця. Часто пасіку спеціально обсаджували липами, акаціями чи плодово-ягідними рослинами. Незабаром стали висаджувати медоносні рослини: гречку, буркун тощо.

На зиму бджіл прибирали в *темник*, іноді вулики залишали під відкритим небом, попередньо утепливши одягом і засипавши снігом. При цьому бджіл намагалися забезпечити на зиму медом. Якщо бджолина сім'я була сильною чи в гнізді було мало меду, то проводили зимове підгодовування.

Мисливство і рибальство широкого застосування в житті українців не мали. Ці промисли, особливо рибальство, деякого поширення набули на північному сході Башкирії, на берегах великих річок та озер. За допомогою *капканів*, *силець*, *сіток*, *ям-пасток* полювали на зайців, лисиць, вовків, водоплаваючу і борову птицю, із собаками – на вовків та лисиць. На полюванні користувалися також *рушницями з накладними капсулями*.

Знаряддям лову риби була *вудка з волосінню*, що плели з кінського волосу, *сіті*, *волоки*, *саки*, *морди*. На вудку ловили головлю, харіуса, форель, підлящика, налима тощо. В якості приманки використовували черв'яків, коників, хліб, варену пшеницю, горох. Налима ловили також на "*рогульку*" з м'ясною приманкою.

**Домашні промисли.** З поміж перселенців-чоловіків були бондарі, гончарі, ковалі, шорники, спеціалісти з обробки шкур (*шкурники*, *кожем'яки*), кравці, ткачі і т. ін. Існував розподіл праці за статтю. Бондарями, гончарями, ковалями, шорниками були чоловіки. Жінки займалися ткацтвом, вишивкою, плетінням мережив. Пряли українки на самопрялках і за допо-

могою веретена на прялках (*кужіль з дінцем*). Українці не вміли валяти валянки, тому перейняли цю майстерність у росіян. Українці також володіли різьбою по дереву.

Торгівлею українські переселенці займалися побіжно. Їхнє господарство мало напівнатуральний характер. На базари, ярмарки вивозили зерно, муку, овочі, худобу, птицю. На виручені гроші купували плуги, косарки, віялки й інший реманент, рідше – матеріали для пошиття одягу, посуд, предмети домашнього вжитку.

Майже всюди було розповсюджене відхідництво, більш розвинуте у місцевостях, що знаходилися близько до міст і залізниці, а також в районах зі слабким розвитком землеробства. Воно носило сезонний характер: влітку йшли на заробітки в поміщицькі економії, до заможних селян – косили сіно, збирали й молотили хліб, заготовляли дрова; взимку були зайняті на будівництвах і ремонті залізниць, шахт, заводів, фабрик тощо.

Як уже зазначалося, українці – народ з давнішньою землеробською культурою. Переїжджаючи до Башкирії, вони принесли в регіон більш високу культуру землеробства, більш досконалі знаряддя праці, передові, за тими часами, агротехнічні прийоми. Це сприяло розповсюдженню в краї різноманітних сільськогосподарських культур: пшениці, баштанних, олійних та ін. Будучи вихідцями з різних районів України, селяни були носіями різного агротехнічного досвіду, що характеризувався локальними особливостями. У нових умовах проживання паралельно йшло два процеси: перший – відбір більш раціональних і прогресивних прийомів сільськогосподарського виробництва, традиційних для українців, і другий – збагачення сільськогосподарського досвіду в результаті зближення і взаємодії з місцевим населенням. В результаті цих процесів зберігалися й розвивалися ті прийоми, які найбільше відповідали новим екологічним умовам і суспільно-економічним вимогам. В цілому ж господарсько-культурний тип українських переселенців у Башкирії не змінився.

**Поселення.** Українські поселення на території Башкирії засновувались в різних природно-географічних, соціально-економічних і етноконтактних умовах. Це сприяло виникненню своєрідних рис в їхньому плануванні й забудові. Не остання роль відводилася регіональним традиціям переселенців – вихідців з різних історико-етнографічних районів України.

Названі особливості впливали на формування типів поселень в українців республіки. Переселенці розселялися, як правило, у низьких, але не затоплюваних під час весняних повеней місцинах: поблизу водоймищ, у балках, які захищали від вітрів, особливо в зимовий період, поблизу битих шляхів. Іноді поселялися на вододілах, так як більш зручні місця були

заселені іншими народами. У назвах поселень українці намагалися зберегти пам'ять про свою батьківщину. Ось чому в далекому від України Башкортостані можна зустріти Нефорощанку, Санжарівку, Парафіївку, Шарівку, Золотоношку, Кахновку, Хотомлю, Дніпровку, Новоукраїнку, Терешківку, Харківку, Київку, Чернігівку, Полтавку, Черкаси, Катеринославку, Волинку, Тавричанку, Софіполь тощо. Але постійні контакти з місцевим населенням, в тому числі тюркським, призводять до того, що ряд українських сіл одержує тюркську назву: с. Антинган (башкирська форма – Атинган) Хайбулінського, с. Чубукаран Белебеївського, с. Шайхали Благоварського району тощо. Так сталося і з назвою села Верхній Кульчум Єрмекеївського району. Спочатку воно називалося Олександрівка і Золотоношка, потім його стали називати Верній Кульчум, так як воно знаходилося біля витoku річки Кульчумки, а селище Кам'янець-Подільського товариства, котре розташовувалося біля гирла річки Кульчумки, назвали Нижнім Кульчумом. Зараз подібне явище спостерігається з селом Тавричанка – центром Кизильської сільської ради Альшеївського району, яке частіше називають Кизильським, ніж Тавричанкою.

Планування поселень зазвичай було *вуличним* або *однорядним*, інколи – *квартальним* або *квартально-вуличним*.

Садиба, як правило, мала дві нерівні частини – менша містилася перед будинком і виходила на вулицю (*двір*). Тут же розміщували господарські будівлі. Переважну частину садиби планували за двором – це *город*, на якому вирощували різні овочі. Садибу, за винятком ділянки, на якій культивували картоплю, обгороджували тином.

Традиційне житло українця-переселенця – хата, яка одночасно була центром двору. Будівельний матеріал для зведення хати і господарських будівель – різноманітний. У лісових районах переважно використовували дерево, у лісостепових – дерево і глину, у степових – глину і камінь. Нині, як основний будівельний матеріал, застосовують дерево. Із середини 60-х рр. ХХ ст. набула поширення цегла.

Підлога в хаті була традиційно земляною (*долівка*), хоча заможні селяни настилали і дерев'яну. Вікна робили невеликих розмірів, *віконниці* навішували в хатах лише заможні селяни. У наш час вони розповсюджені скрізь. Двері, як правило, одностулкові. Печі зазвичай клали із сирцевої або обпаленої цегли, інколи робили *вальковими*. Сьогодні користуються комбінованою піччю з плитою.

Інтер'єр житла українського переселенця довгий час зберігав традиційні риси. Біля входу справа чи зліва "*чолом*" до вікна розташовувалась *під лежанкою*. Від лежанки до протилежної стіни був спеціальний поміст –



нари з дощок (*піл, полиця*), на яких спали. *Полатей* українці не знали. В передньому куті, розташованому по діагоналі від печі, висіли ікони, прикрашені вишитими рушниками і стояв стіл, накритий домотканою скатертиною. Біля стін наглухо кріпилися лави. На стінах, над вікнами, на дзеркалі розвішувалися розшиті рушники. Біля вікна стояла *скриня*. Це була парадна частина житла.

На стіні біля входу розміщували все потрібне для кухні: полиці чи шафа для посуду (*судник*), до стіни кріпилася лавка для відер з водою.

Вечорами кімнату освічували *скіпкою* чи примітивним світильником – *каганцем*. Більш заможні використовували свічі й керосинові лампи.

Набір господарських споруд на подвір'ї українського переселенця залежав від їхнього призначення та рівня заможності власника. Для утримання худоби будували спеціальні хліви (*стайні*). Окремо зводили хліви для свиней, птиці, бджоляники – для бджіл, а також лазні. Для перероблення та збереження зерна будували *клуні* або *риги* – криті *токи, амбари*, для зберігання овочів – *погреби*, часто з додатковою спорудою над лазом – *погребняком*.

**Їжа.** Головне джерело в системі харчування – продукти рослинного походження, продукти тваринного походження відігравали другорядну роль.

Розповсюдженою і повсякденною стравою була *каша* – пшоняна, гречана, ячмінна, вівсяна, горохова, а також *киселі*, які варили з вівсяної крупи і крохмалю, *кваша* – з ячмінного, житнього і гречаного *солоду*, інколи пшеничного борошна. Полюбляли також кашеподібну страву з борошна – *затірку*. Готували *галушки, кльоцки, вареники, пельмені* (перейняли від місцевого населення).

Головною складовою харчування українців був хліб, який випікали з квасного тіста, із житнього та пшеничного борошна. На свята вчиняли *пироги* із сиром, капустою, яйцями та цибулею, морквою, картоплею, буряками, ягодами, м'ясом тощо. У кожній хаті готували *млинці, деруни (картопляники)*.

З перших страв найбільш відомий український *борщ* зі свіжої зелені, свіжої або кислої капусти. Під впливом росіян українці навчилися готувати *капусняк (щи)* і *холодник (окрошка)*. З інших овочевих страв найпопулярніша – картопля – печена, варена, смажена, тушкована. На сьогодні широке розповсюдження отримали різноманітні овочеві салати, гарніри, соуси.

М'ясні традиційні страви – це ковбаси, *голубці*, фаршировані м'ясом і спеціями шлунки поросят (*кендюх, сальтисон, ковбух*), *холодець*.

Яйця в їжу вживали курячі, качині – рідко і лише в тісто. Свіжу рибу споживали смаженою або варили *юшку* (*уху*). З напоїв вживали хлібний і буряковий квас (*сирівець*), компот із сухофруктів (*узвар*). Серед українських переселенців, під впливом місцевих народів, широкої популярності набув чай.

**Одяг.** Основним матеріалом для виготовлення білизни та літнього верхнього одягу в першій третині ХХ ст. в українців було вибілене домоткане полотно із конопель та льону. Для верхнього зимового одягу – сукно, а також змішане домоткане полотно із вовняних та частіше конопляних, рідше льняних ниток (*перечеп*). Святковий одяг бідних шився із більш тонкого матеріалу домашнього виробництва та рідше з купованого. Заможні частіше шили із купованого матеріалу, іноді імпортного. Для виготовлення зимового одягу використовували переважно шкури домашніх (овчина), рідше – диких тварин. Найбільш поширеним матеріалом для виготовлення взуття були сиром'ята та дублена шкіра, лико, пізніше на зиму – валяна шерсть.

Традиційний жіночий костюм складався із сорочки, спідниці (*юпки*), рідше – із поясного незшитого одягу (*плахта* чи *запаска*), фартуха (*попередник*), пояса, кірсетки, верхнього одягу, головного убору, взуття та прикрас. Сорочка шилась із вибіленого полотна традиційного тунікоподібного покрою чи на кокетці. Більшість сорочок шили без коміра (*голошійка*) або зі стоячим низьким коміром. Переселенці із Волині, а також Київщини шили сорочки з відкладним коміром. Розріз (*пазушка*) робили спереду.

Жіночі сорочки одночасно служили як за натільний так і за верхній одяг. Прикрашалась сорочка вишивкою чи мережкою на рукавах вище ліктя і по маніжці (*вуставок*), комірі, манжетах, рідше по низу підтички. Щоденні сорочки прикрашали менше, святкові більше. Особливо пишно прикрашали вишивкою весільне убрання.

З часом полотно домашнього виробництва було замінено фабричними тканинами. У зв'язку з їх високою вартістю в 10-20-х рр. ХХ ст. верх (*станочок*) шили із ситцю, коленкору, батисту, низ (*підтичка*) залишався полотняним. Іноді в *станочок* на груди вставляли *вуставок* – вишивку від зношеної сорочки. До поясного одягу належить спідниця, яку шили з домотканого матеріалу: полотна, сукна чи напівсукна. Для фарбування тканини використовували в основному природні фарби: відвар лушпиння цибулі, кори вільхи, дуба, бузини, інших рослин. Сорочки дещо випускали з-під спідниці. Довжина сорочки у дівчат та молодих жінок досягала середини литки (*у півлитки*), у старших – до щиколотки. У свята заможні дівчата одягали кашемірові спідниці, на яких з низу нашивались китиці. Поверх спідниці пов'язували фартух.

У будні дні фартухи носили із домотканого полотна, в свята – із купованого матеріалу. В окремих селах у свята поверх сорочки одягали *плахту* чи *запаску*, які підв'язували поясом (*оправка, крайка*) з китицями на кінцях.

Під впливом місцевої російської традиції набувають поширення сарафани (*сарахан*) на лямках, які носили у будні дні. Жінки старшого віку одягали сарафани і в свята. Сарафани для дому шили зазвичай із домотканого полотна і сукна, святкові – із фабричного матеріалу.

Плечовим одягом була кірсетка прямого покрою чи приталена, з відрізною спинкою і вставними клинцями. В прохолодну погоду носили кофти (*кохти*) з домотканого сукна, ватяні куртки (*ватянки*).

У 1920-і рр. серед молоді широкого поширення набули "*парочки*" – кофти та спідниці із купованої однорідної тканини. Кофти шили приталеними і носили як заправленими у спідницю, так і навипуск під лакові пояси. Цей комплекс вважався святковим та престижним. З 1930-х років, поряд із "*парочками*", спочатку дівчата і молоді жінки, а пізніше більш старші почали носити сукні із купованого матеріалу загальнопоширених кольорів та фасонів.

Традиційним жіночим головним убором був очіпок – своєрідна шапочка із тканини чи сітки. Поширеними були і хустки – різноманітні за кольором та фактурою. Взимку голову закривали великою "*козликвою*" (шерстяною) шаллю. Під впливом місцевої традиції поступово набувають поширення в'язані хустки із козячого пуху.

Заміжні жінки зачісували волосся вгору, збирали його у пучок або заплітали косу чи закручували в джгут і укладали шишкою на потилиці, фіксуючи зачіску за допомогою шпильок чи гребінця. Іноді волосся вкладали навколо голови (*у вінок, короною*).

Дівчата заплітали одну косу, рідше дві, які вільно лежали на спині. У свята голову прикрашали вінками та окремими квітами, у волосся вплітали атласні стрічки, у будні дні – *кісники* (шматки тканини).

Традиційними жіночими прикрасами були намиста: коралові та металеві із пластинок та кілець (*дукачі*), срібні христи достатньо великі за розміром, різноманітні персні, срібні та мідні дуті сережки (*кульчики*).

Традиційний комплекс чоловічого одягу складався із сорочки, штанів, безрукавки (*жильотка, піддьомка*) та жакета. Сорочку шили із домашнього полотна. Пізніше на заміну йому прийшли ситець, сатин та інші фабричні тканини. Сорочки шили тунікоподібного покрою чи на кокетці, з стоячим чи відкладним коміром, вишитими рукавами та застібкою на грудях.

Під впливом росіян деякого поширення набули косоворотки. Рукава у чоловічих сорочках закінчувались чохлаю (манжетами) або без них. Довжина рукава досягала зап'ястя. Маніжка чи комір сорочки (при прямому розрізі та стоячому комірі), а також низ вільного рукава розшивались чи прикрашались мережею.

В українців, особливо у молоді, більш поширеними були штани із вузьким кроком із домотканого сукна або полотна. Відомими також були штани і з широким кроком – шаровари. Святкові штани виготовляли із більш тонкого сукна чи з купованого шерстяного матеріалу. Тримались вони на очкурі (пояску).

Сорочку носили "у *заправку*" або "на*випуск*". Якщо "на*випуск*", то її підв'язували *попружкою* (ремінець), у свята – *гарусовим* поясом, зкрученим із кольорових ниток (*з китицями*). Кінці пояса могли зав'язувати чи підтикати. У святковому одязі кінці ошатних поясів випускали з одного або з обох боків.

Поверх сорочки одягали безрукавку та піджак. Молоді чоловіки у 1920-х рр. стали носити *френчі* – піджаки напіввійськового покроя з сукна темного кольору. В цей період у селянське середовище проникає міський *костюм-трійка*, який перш за все набуває поширення у заможної верстви. Влітку чоловіки носили солом'яні брилі з широкими полями та невисокою тулією або капелюхи, в 1920-ті роки – *картуз* або *кашкет* на кшталт військового, а з 1930-х років – шести- і восьмиклинки. Літні чоловіки поряд із кашкетами продовжували носити капелюхи. Взимку носили *шапки-вушанки* чи традиційні конусоподібні кучми і циліндричні, зі вставним дном із овчини – *мазниці* (*кубанки*), а також *рогаті шапки* – шапки із заломленим у вигляді рогів верхом. У 1920-ті роки набули поширення *комунарки*.

Літні чоловіки стриглися "*вскобку*", "*під макитру*". Вуса мали різноманітну форму, в залежності від моди та особистого смаку. Бороди носили чоловіки середнього віку та літні, молоді – рідко. Значна частина чоловіків голилась.

Основним видом робочого взуття в українських переселенців стали куповані ликові лапті – *личаки*. Разом з тим українці продовжували носити *постоли* – взуття із сирі вим'ятої шкіри зі швом поверх носка та двома швами на заднику.

У теплу пору на ноги одягали полотняні, а в холодну – вовняні панчохи, поверх панчохи ноги обмотували онучами. Їх кріпили за допомогою двох шнурків чи волоків (*ремінець*), якими обв'язували литку, і лише у свята взували ялові чоботи. Більш заможні носили ялові чоботи і в будні

дні, а в свята – хромові. Святковим жіночим взуттям були високі хромові черевики (*у півлитки*) або черевики на підборах середньої висоти зі шнурками. У вологу погоду поверх них взували калоші. В будні носили чоботи. Під впливом місцевої традиції з 1920-1930-х років набули поширення валянки, а серед літніх – *татарські калоші* (резинові глибокі калоші).

У вологу погоду носили *чосанки* – валянки з резиновими калошами. Особливо престижними були "*романієвські*" розмальовані валянки, які взували у свята.

Різноманітним в українських переселенців був верхній одяг, який поділявся на буденний, робочий та святковий. Чіткої диференціації на жіночий та чоловічий, демісезонний та зимовий не прослідковувалось.

Повсякденним робочим одягом була *ватянка* – однобортна утеплена приталена жакетка з карманами, зшита із домотканого сукна. Чоловіки носили її рідко, у них набув поширення прямий однобортний жакет завдовжки до колін, з прямими врзніми карманами, з відкладним коміром. Традиційним верхнім одягом була і свитка, пошита із домотканого сукна, зазвичай білого кольору, без коміра, приталеного крою і призбирана позаду, а також *сачок* – коротка куртка. В умовах суворої зими в Приураллі набули поширення кожухи, а також кожушки, пошиті із дубленої овчини чи покриті тканиною. В 1920-ті роки під впливом міської моди серед дівчат набули поширення пальта, які заможні шили із тонкого купованого, бідні – із домотканого сукна. В 1940-і роки в моду почали входити плюшеві *манарки* (жакетки). Для поїздок восени та взимку із домашнього сукна шили чапан (*кирея, опона, кобеняк, сіряк, сірячина*) – одяг із запахом, розширеним до низу із великим шалевим коміром.

Взимку для роботи на руки одягали в'язані вовняні рукавиці. На півдні Башкирії та в районах Зауралля під впливом башкир рукавиці в'язали із козячого пуху.

Трансформація національного одягу українців Башкортостану, яка розпочалась в дореволюційний час, під впливом соціально-економічних та політичних змін активізувалась у 1920-1930-ті роки.

В цей період поряд із поширенням міського одягу під впливом посилення зв'язків з навколишнім населенням зароджується інша тенденція – вплив традицій місцевого населення на традиційний костюм українців.

Цей процес прискорився заміною традиційних матеріалів домашнього виробництва купованими. Вплив місцевих народів на костюм українців не був однобічним: серед корінного населення набули поширення українські вишиті сорочки, кофти, шапки-кубанки.

На сьогоднішній день окремі етнічні елементи в одязі та способі його носіння можна простежити лише у літніх жінок. Костюм чоловіків та жінок молодшого віку нічим не відрізняється від одягу навколишнього населення, перш за все росіян. Традиційний костюм в тій чи іншій мірі повноти використання, як правило, застосовується лише для сценічних виступів та презентацій.

Як показало наше дослідження, під впливом сусідніх етносів матеріальна культура українців Башкортостану зазнала істотних змін. Проте, варто зазначити, що українські переселенці майже до середини ХХ століття намагалися виділити свою національну ідентичність, що проявлялося у способі ведення сільського господарства, плануванні й забудові житла, збереженні традиційного одягу, чи окремих його елементів, повсякденній та обрядовій їжі.

***Бабенко Василий***

### **ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ВЕДЕНИЯ ХОЗЯЙСТВА И БЫТА УКРАИНЦЕВ БАШКИРИИ**

*В статье проанализированы основные формы ведения хозяйства и быта украинцев Башкортостана в условиях полиэтнической среды.*

*Ключевые слова: материальная культура, традиции, трансформации.*

***Babenko Vasily***

### **TRADITIONAL FORMS OF HOUSEKEEPING OF UKRAINIANS OF BASHKIRIA**

*The article analyzes the main forms of housekeeping and everyday life of Ukrainians of Bashkortostan in the conditions of multi-ethnic environment.*

*Key words: tradition and transformation, the material culture.*

### ***Джерела та література***

1. Абрютин В.А. Переселенцы и переселенческое дело в Белебеевском уезде Уфимской губернии. Уфа, 1897. – 93 с.
2. Ефремов В. Из истории Уфимского края: Уфимский край в первой половине XVIII в. // Оренбургского учебного округа. – 1913. – № 7, 8. – С. 236 – 252.

**КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ И ЖИЛОГО ПРОСТРАНСТВА  
РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ.  
ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
ДИАСПОРЫ В ГЕРМАНИИ 2008-2009 ГГ.**

*Автор виходить з розуміння будь-якої традиції як знакової системи, яка має свою феноменологію у сенсі елементів повсякдення, яким притаманна знаковість. Етнографічне вивчення способів оформлення житлового простору в квартирах і будинках російських німців, які переселилися до Німеччини, дозволяє зробити висновок, що в культурі цієї діаспори склалася така знакова система, елементи якої мають "підвищений семіотичний статус" і символічно об'єктивують ідентичність носіїв традиції.*

*Ключові слова: повсякдення, житло, ідентичність, російські німці, діаспора, семіотика*

В качестве предмета данной статьи избрана идентичность представителей диаспоры российских немцев, проживающих в южнонемецком городе Бамберг (Верхняя Франкония, федеральная земля Свободная республика Бавария). В частности, внимание будет уделено проявлению идентичности переселенцев в культуре оформления жилого пространства. Статья написана на основе полевых материалов и исследований, проведенных автором в городе Бамберг в 2008-2009 гг.

При полевой работе и сборе материала использовались следующие методы: полуструктурированное глубинное интервью, включенное наблюдение, анализ популярных и информационных изданий. Всего было проведено 9 глубинных интервью с 11 респондентами, 7 из них с согласия собеседника были записаны на диктофон, 2 фиксировались в полевом дневнике. Продолжительность бесед составляла от 50 минут до двух часов. Все интервью, кроме одного, проходили на русском языке в виде свободной беседы. Собеседниками были представители интеллигенции (в СССР – учителя школ, инженеры), студенчества и рабочего класса. По просьбе исследователя (и при возможности) интервью проводились в приватной сфере респондентов, что позволяло помимо беседы и ответов на вопросы получить доступ к миру жилого пространства, проследить и отметить особенности его оформления, описать ситуацию, сопутствующую интервьюированию. Ситуация интервьюирования и результаты наблюдений записывались в полевой дневник в конце рабочего дня. С согласия респондентов проводилась также фотофикса-

ция общего вида жилых помещений и деталей интерьера, оформления стен, палисадников и т.п.

Российские немцы-переселенцы давно стали популярной и востребованной темой исследований в разных областях гуманитарного знания как в Германии, так и в России. По проблемам интеграции, культуры, религии и истории немецких переселенцев созданы сотни трудов, большая часть которых отражена и обобщена в труде немецкого историка, профессора Детлефа Брандеса и его русско-немецкого коллеги, профессора Виктора Дённингхауса [11]. Исследование идентичности российских немцев-переселенцев также давно взято на вооружение этнологами, географами, социологами и исследователями миграционных процессов в Германии [12, 13, 14, 15]. Различные аспекты повседневности и традиционной культуры переселенцев, языка и современных процессов в их среде становятся темами дипломных, курсовых и диссертационных сочинений самих представителей диаспоры в Германии [16, 17]. Культуру жилища и особенно украшения жилого пространства, его декоративного оформления подробно исследовала в 2001 г. Ольга Нойфельд, студентка Университета Мюнстера, и посвятила этой теме свое экзаменационное сочинение. Она систематизировала и проанализировала настенный декор традиционного жилища российских немцев в стране исхода и сравнила его с набором мотивов и объектов, которые используются как декор стен в домах переселенцев в Германии [17].

Одним из часто отмечаемых исследователями знаковых объектов и символов внутригрупповой консолидации российских немцев является дом. При этом понятие дома рассматривается как в материальном, так и идеальном смысле: как собственность и как средоточие собственного внутреннего мира. И немецкие информанты и переселенцы, с которыми я работала в течение года, особенно обращали внимание на факт, что многие "русские" или "переселенцы" имеют в собственности недвижимость, имеют свой дом. Данный факт кажется камнем преткновения во взаимоотношениях переселенцев с окружающими местными немцами. Показательно, что именно дом (в широком смысле) был выбран основой концепции выставки о культуре и истории российских немцев "Das Russlanddeutsche Haus", прошедшей в Бамберге в 2008 г. и имевшей широкий резонанс. Авторы постарались показать и рассказать, что для российских немцев, народа с судьбой изгнанника и странника, "строить дом" значит: "выбрать место для жизни, где можно ожидать и строить свое будущее"; "обязательство стать "своим" в чужом месте"; "создать крышу над головой и кров для мечты" [18]. После переселения в Герма-



нию многие из них начинают строить свой "дом" (и дом – в прямом смысле) заново. В данной статье я коснусь дома в значении приватной сферы и жизненного пространства. В большей мере меня будут интересовать предметы и способы оформления этого пространства. Была предпринята попытка сопоставить выделенный мною тип идентичности немецких переселенцев, выбранной ими самими, с тем или иным способом оформления жилого пространства и набором знаковых предметов и настенных украшений в домах.

Сперва кратко о четырех типах идентичности, характерных для диаспоры российских немцев Бамберга. Мною было выделено четыре основных типа самоидентификации российских немцев: 1) ощущение себя немцем, частью немецкой нации; 2) ощущение себя российским немцем, принадлежность одновременно и к российской, и к немецкой культурам; 3) невозможность самоотнесения ни к одной из культур и наций, или состояние кризиса этнической идентификации; 4) идентификация с русской нацией. Сходную ситуацию в среде российских немцев описала М.С. Савоскул на материале из соседнего с Бамбергом региона-метрополии Нюрнберг (города Нюрнберг, Нюрнберг-Фюрт и Эрланген), выделив только первые три типа идентичности [9, с. 11-15].

Исходя из понимания любой традиции как знаковой системы, имеющей свою феноменологию в смысле элементов повседневности, обладающих знаковостью, можно предположить, что и в культуре российских немцев-переселенцев сложилась такая знаковая система, элементы которой имеют "повышенный семиотический статус" [4, с. 215-226] и символически конструируют (объективируют) идентичность носителей традиции. Кроме того, выбор стиля оформления жилого пространства, его материальной обстановки в виде мебели, светильников и текстиля демонстрирует определенные вкусовые предпочтения, усвоенные в процессе социализации. Продемонстрируем это примерами описания жилых помещений в квартирах/домах российских немцев.

"В гостиной /.../ кожаный диван и два кресла, журнальный столик, мебель-"стенка" из коричневого дерева, в углу рабочее место с компьютером, телефоном и календарем. Угловой балкон, большое окно, возле которого еще стоит украшенная искусственная елка. На полу лежит современный пестрый ковер без рисунка" [1, с. 95]; "В комнате стоит шкаф-"стенка", заполненная всем – книгами, мелочами, поделками, фигурками, телевизором; большой диван-угол пастельной бежевой обивки, кресло такое же; возле окна сушилка с бельем, шкаф с зеркалом. На стене висят три большие рамы – две фотографии и один рисунок, портреты сына,

Андрея" [1, с. 116]. Эти описания сделаны в квартирах переселенцев, высказавшихся соответственно за идентичность российских немцев и демонстрировавших кризис этнической идентичности, т.е. отнесенных мною ко второму и третьему типу самоидентификации. Второй тип, ощущение принадлежности к обеим культурам, проиллюстрирован большинством записанных бесед с поздними переселенцами в возрасте 40-60 лет на момент исследования. Степень интегрированности в немецкое общество у таких информантов достаточно высокая, они приобрели профессию и круг друзей на новом месте жительства. Также отмечались широкие контакты с немецким населением и владение литературным немецким языком, освоенным в Германии. К третьему типу, характеризующемуся кризисом этнической идентичности, можно отнести ту же возрастную категорию поздних переселенцев. Существенными факторами в формировании такого кризиса идентичности автору видятся отсутствие в родительском доме информанта соответствующих установок или низкая степень успешности интеграции. Понятия дома и родины у данной группы информантов не тождественны, наблюдается некоторая неопределенность понятия дома в связи с долгим проживанием в Германии; как правило, наличие семьи в Германии влияет и на локализацию "дома" в этой стране. Обе женщины (62 и 52 года соответственно), описание квартир которых было приведено, прожили большую часть жизни в стране исхода (Казахстан, РСФСР) и понятие родины соотносят с ней или же выявляют кризис самоотнесения: *"А вот знаете, в связи с тем, что там – "фрицы", "фашисты", здесь – "русские", по началу было такое чувство, и вообще было у меня такое чувство, что, вроде как, и родины нет /.../"* [7]; *"Я никто. Получается, там так, здесь – так. Я привыкла, как мы в Казахстане, по-немецки, значит, все. Бабушка не говорила по-русски. Мы себя немцами ощущали. /.../ А здесь... Они сразу с каким-то пренебрежением, особенно Arbeitsamt /.../"* [6].

Обращу внимание на то, что это описания гостиных, то есть помещений, рассчитанных на присутствие сторонних людей, не относящихся к семье (гостей и т.п.), то есть имеющих презентационную функцию. Обстановкой и оформлением гостиной хозяин демонстрирует уровень своего благосостояния, соответствие моде, а также приверженность определенному стилю, персональные вкусовые предпочтения и тем самым свою идентичность. Поэтому, на мой взгляд, именно в помещениях с презентационной функцией (гостиных, прихожих, иногда – кухнях) в наибольшей степени сосредоточены объекты, обладающие знаковостью и выражающие идентичность хозяина. На мой взгляд, особенно точно изложен-

ный тезис реализуется в отношении жилища российских немцев указанных типов идентичности, в связи с их особенностью восприятия понятия "дома", не просто как места ночевки и хранения вещей, но как оплота своего внутреннего мира и мира семьи, мира "своих" в противовес миру окружающих людей на чужбине. Приведу слова информантки, сформулировавшей свою идентичность как "я никто": *"особенно домом считаешь, когда в квартире чувствуешь себя, а вышел за пределы квартиры – и уже..."* [6].

Что обращает на себя внимание в приведенных описаниях гостиных? Во-первых, это характерная мебель – шкаф-"стенка". Во-вторых, наличие ковров; и, в-третьих – характерный способ организации пространства гостиной. Последний, по моим наблюдениям, заключается в неизменном триединстве основных доминант гостиной – "стенке", большому мягкому угловому дивану и телевизору, располагающихся вдоль стен помещения, оставляющих центр комнаты свободным для ковра. Многолетние наблюдения немецкого быта и способов оформления пространства немецкой гостиной показывают, что такой вариант не характерен для немецкого жилища, как городского, так и сельского [1, с. 93, 117, 123, 127, 133 и др.; 2, 3], но встречается практически в каждом доме и квартире бывшего СССР. Шкаф-"стенка" как традиционная мебель гостиной, распространена также только в советских квартирах/домах, а в Германии фиксировалась нами крайне редко, и главным образом – в домах пожилых людей в бывшей ГДР [5, с. 109, 301 и др.]. Пристрастие российских немцев к коврам как элементу оформления жилого пространства отмечала и О. Нойфельд, указывая на такую закономерность его развития, как изменение локализации: настенные ковры жилища немцев России и Казахстана сменяются напольными коврами в их немецких квартирах [13, с. 38].

Такой же способ оформления гостиных фиксируется и в квартирах переселенцев с русской идентичностью, обусловленной, как правило, отсутствием соответствующего "национального" воспитания в семье, а также низкой степенью интеграции в общество Германии и кризисом в социальной и профессиональной сферах. Приведу пример описания: "Мебель вся современная – мягкий большой диван и диван-канapé пастельных тонов в гостиной; вообще гостиная в бело-пастельных тонах. Шкаф-"стенка" из светлых ламинированных панелей под березу. На стенах яркая картина-репродукция с изображением маков, без рамы, и огромная фотография сыновей в раме. Окно широкое, с выходом на балкон, завешено прозрачным тюлем. В "стенке" установлен телевизор – широкая плазменная панель. Не у всех немцев можно встретить современные панели. В

углу в гостиной стоит гордость семьи, про которую дважды упоминалось в нашей беседе – полукруглый большой аквариум с причудливым оформлением дна, растительностью, рыбами, кислородной установкой и тумбочкой под ним. Стоил аквариум, как дважды подчеркнула хозяйка, на распродаже 1000 евро. Помимо всего этого гостиную украшают напольные современные вазы с сухими ветками. /.../ Мебель современная, но не вычурная и без особого стиля. В остальном надо заметить, что у Меркель очень аккуратно, в доме порядок и не видно лишних вещей" [1, с. 135-136]. "Все стандартно: "стенка", синий мягкий диван углом, на котором брошено одеяло и лежит кошка, в углу на тумбе плазменная панель, в другом углу возле окна – офисное кресло и компьютерный стол с ноутбуком. Окно закрыто горизонтальными жалюзи. На полу лежит ковер с красно-бежевым узором, как шутит Лена Дитц, ее приданое, привезено с Украины, сделано в ГДР. Люстра поражает всех гостей дома, по словам хозяйки – это чешская хрустальная люстра с множеством подвесок" [1, с. 122].

Хозяйки обеих квартир, наряду с утверждением своей русской идентичности, придерживаются и в оформлении жилища усвоенных в стране исхода норм и ценностей. В парадном помещении жилища демонстрируются "престижные", с точки зрения общества происхождения информанток, предметы, указывающие на уровень благосостояния хозяев: дорогой аквариум, дорогой телевизор, снова – "стенка", роскошная хрустальная люстра. Последний элемент также не характерен для немецких гостиных и наблюдался нами всего в двух сельских домах бывшей ГДР [5, с. 300]. Любопытно, что "стенка" как элемент престижа подчеркивалась и в беседах с информантами: *"Наши вот как? Он все копит, копит, копит. Бабки, потом, гол – стенку себе купил классную"* [8]. При этом сами хозяйки обосновывают свой выбор следованием моде, в их понимании: *"Квартиру обставляю по моде, как модно. Так нравится. Дома было иначе. В Казахстане тетя живет, у нее вот тоже все по моде. Дома были разноцветные обои, полированные столы и кровати с полированными спинками. А здесь я все современное, модное покупаю"* [1, с. 136]. Продолжая данный ряд, отмечу, что и в домах российских немцев с немецкой идентичностью, относящихся к волне ранних переселенцев, проживших в Германии более 25 лет и однозначно соотносящих понятие "дома" и "родины" с Германией, "стенка" и ковер являются неизбывными элементами обстановки гостиной: "Далее вход в гостиную, которая соединяется со столовой и кухней. Гостиная имеет мебельную "стенку", которая неизживаема у выходцев из России, большую плазменную

панель. Напротив "стенки" стоит большой кожаный зеленый диван, на полу ковер с восточно-растительным орнаментом" [1, с. 238].

Пространство жилища также маркировано определенной предметной атрибутикой. Она представлена настенными украшениями и иными декоративными предметами. Среди настенных украшений можно особо выделить фотографии в рамках, представляющие собой портреты детей, внуков или свадебные фотографии: "Есть несколько рамок с фотографиями, в одной – Настя в украинском головном уборе-венке с лентами"; "Возле окна стоит диван-угол, напротив плазменная панель, над диваном на решетке из деревянных реек висят в рамках фотографии членов семьи и родственников"; "На стене висят три большие рамы – две фотографии и один рисунок, портреты сына, Андрея"; "На стенах яркая картина-репродукция с изображением маков, без рамы, и огромная фотография сыновей в раме"; "На стенах столовой висят большие цветные фотографии семьи младшего сына Георга – свадьбы, внуки, четы молодых" [1, с. 103, 116, 122, 136, 238]. Портреты детей и внуков, умерших предков и родственников в качестве настенных украшений упоминала также О. Нойфельд в своем исследовании культуры жилья немецких переселенцев Казахстана и России, однако могут отметить, что явление это не уникально для диаспоры: пейзажные фотографии, портреты и групповые снимки предков, внуков и детей, в том числе, свадебные, украшают стены гостиных, жилых комнат и кабинетов во многих домах и квартирах современных немцев разных поколений. В концепции субкультур портреты, повешенные на стену, рассматриваются как персонификация пространства [10, с. 24]. Они обозначают связь ныне живущих людей с ушедшими предками, выстраивая линию преемственности поколений, т. о., являясь аспектом культуры памяти и тем самым – конструирования своей идентичности. Портреты старшего поколения или умерших предков в домах российских немцев можно рассматривать и как проекцию их (российско-)немецкой идентичности на поколение со смешанной или неопределенной идентичностью.

Предметной атрибутикой служат и иные декоративные вещи, которые располагаются в гостиных переселенцев на видном месте – застекленных полках "стенок", открытых книжных полках и т.п.: "Интересно и то, чем наполнена "стенка" – книги все на русском языке: Плутарх, "История войн", "Энциклопедия", "Народы и религии мира", прочие познавательные книги и альбомы, художественная литература от классики до желтого чтива. В стеклянном шкафу стенки фужеры и матрешки, да еще расписные деревянные яйца на подставках" [1, с. 122]. Матрешка и распис-

ное яйцо принадлежат к области стойких этнических стереотипов и соотносятся однозначно с русским (или славянскими) этносом. В парадном помещении дома переселенцев они появляются как подарки знакомых и друзей, *"чтоб не забывали корни"*, *"потому что я русский вроде как"* [1, с. 122, 289], и одновременно маркируя эту этническую принадлежность, сигнализируя посетителям дома о связях или соотношенности хозяев со славянским миром. В том же ряду находится и фотография дочери в традиционном украинском головном уборе-венке, упомянутая выше.

Такая интерпретация закономерна в отношении переселенцев с русской идентичностью, в квартире которых и сделано приведенное описание. Однако, матрешки и прочие символы России обнаруживаются и в доме ранних переселенцев из Казахстана, эмигрировавших в Германию в начале 1980-х гг., разговаривающих между собой и с одним из сыновей по-немецки и демонстрирующих четкую немецкую идентичность: *"Также я обратила внимание и сфотографировала множество матрешек и хохломских изделий в "стенке" на первом этаже – под них выделен целый отсек мебели. Явно эти изделия в доме хранят старшие Штумпфы, может быть, они были получены в подарок. В кухне, под самым потолком на одном из шкафов, наряду с разнообразными вазами, кувшинами и сувенирными тарелками стоит самовар. /.../ В зале [второго этажа] украшения скромные и своеобразные: прялка с мотком шерсти, два портрета на столе, кружевная салфетка. Возле лестницы стоит небольшой стеллаж – на нем телефон в старомодном стиле, статуэтка украинки и множество книг на русском языке – советская и русская классика. В спальне на комод с ночником стоит черно-белая фотография берез в весеннем снегу – ее купила Валентина во время поездки в Россию"* [1, с. 239]. По мысли молодой исследовательницы культуры жилья российских немцев Ольги Нойфельд, многие предметы украшения жилища в квартирах переселенцев в Германии превращаются из декоративных объектов в объекты памяти [13, с. 42], тоже определенным образом указывая на идентичность владельцев.

### **Заключение**

Полевые исследования немецких переселенцев из стран СНГ в Бамберге показали неоднородность идентичности и локализации понятий "дом" и "родина" в среде российских немцев. Примечательной и достойной этнографического исследования оказалась культура оформления жилого пространства в домах/квартирах переселенцев. В качестве объекта исследования были выбраны гостиные комнаты как помещения с презен-

тационной функцией. Автором был произведен анализ способов организации пространства гостиных, набор предпочтительных объектов мебели, украшения стен и пространства. Исследование показало, что выбор стиля обстановки и маркирование жилого пространства знаками русской, советской или немецкой культуры зависят от усвоенных в среде социализации норм и ценностей. В рассмотренных случаях социализация поколения российских немцев, проживающих в Германии более 25 лет и старшего поколения поздних переселенцев проходила в странах бывшего СССР, поэтому обстановка их жилища обнаруживает полное или частичное воспроизведение усвоенных в процессе социализации образцов и вкусовых предпочтений. Молодое поколение переселенцев, в независимости от типа выбранной идентичности, предпочитает оформление жилого пространства согласно усвоенным в немецком подростковом обществе образцам.

*Бучатская Юлия*

**КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ И ЖИЛОГО ПРОСТРАНСТВА  
РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ.  
ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
ДИАСПОРЫ В ГЕРМАНИИ 2008-2009 ГГ.**

*Автор исходит из понимания любой традиции как знаковой системы, имеющей свою феноменологию в смысле элементов повседневности, обладающих знаковостью. Этнографическое изучение способов оформления жилого пространства в квартирах и домах российских немцев, переселившихся в Германию позволяет заключить, что в культуре этой диаспоры сложилась такая знаковая система, элементы которой имеют повышенный семиотический статус и символически объективируют идентичность носителей традиции.*

*Ключевые слова: Повседневность, жилище, идентичность, российские немцы, диаспора, семиотика.*

*Buchatskaya Yulia*

**THE CULTURE OF DAILY LIFE AND LIVING SPACE  
AMONG THE "RUSSIAN" GERMANS  
(FIELDWORK 2008-2009 IN GERMANY)**

*The author treats any tradition as a semiotic system with its own phenomenology of everyday features that are semantically weighted. The ethnographical study of how the Germans emigrated from Russia to Germany model and shape up their living space in flats and private houses leads us to conclude that in the culture of this community there appeared a special semiotic system with the elements that*

*have the "advanced semiotic status" and symbolically objectify the identity of culture carriers.*

*Keywords: Daily life, dwelling, identity, the Russian Germans, diaspora, semiotics.*

### **Источники и литература**

1. Архив МАЭ РАН: Бучатская Ю.В. Традиционная сельская и городская праздничная обрядность, бытовая культура и производственно-ремесленный цикл в некоторых регионах Южной Германии. Полевой дневник. 2008-2009. К-1. О.2. № 1898.

2. Архив МАЭ РАН. Иванова Ю.В. О традиционных занятиях немцев, их обычаях, обрядах, пище, архитектуре. Мекленбург-Вендланд. Германия. 2000 г. Ксерокопия с автографа. На немецком языке. К-1, О.2., № 1730.

3. Архив МАЭ РАН. Бучатская Ю.В. Карнавальная обрядность Германии: франконский фашинг, рейнский карнавал, шварцвальдский фаснет. (Д. Штайнфельд, д. Оберхайд, д. Меммельсдорф, г. Майнц, г. Роттваиль). 6-28 февраля 2010 г. Полевой дневник. Принтерный вывод. К-1, О.2., № 1964- 2010 г.

4. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сборник МАЭ. Т. XXXVII. Л., 1981.

5. Мильников А.С., Иванова-Бучатская Ю.В., Новик А.А. В лесах Северной Германии: По следам исчезнувших славян. Полное собрание материалов Первой Российско-Германской этнологической экспедиции в Северную Германию 2000 г. В 2 т. Т.1. СПб., 2009.

6. Полевые материалы автора. Запись интервью. Файл [C-Migranten/Vogel-Krawcov]. 2 марта 2009. Бамберг

7. Полевые материалы автора. Запись интервью. № А-4-11. Нина Кузнецова. 2 февраля 2009. Бамберг

8. Полевые материалы автора. Запись интервью. Файл [C-Migranten/Dietz]. 8 марта 2009. Бамберг.

9. Савоскул М.С. Российские немцы в Германии: интеграция и типы этнической самоидентификации (по итогам исследования российских немцев в регионе Нюрнберг – Эрланген) // Демоскоп. Электронная версия бюллетеня "Население и общество". Центр демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН. № 243 – 244. 17 – 30 апреля 2006. <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0243/analit03.php> 16.01.2011.

10. Щепанская Т.Б. Проекция социального контроля в пространстве профессии // ЭО, № 5 2008.

11. Brandes, D.; Dönninghaus, V.: Bibliographie zur Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen. Von 1917 bis 1998. München, 1999.

12. Dietz, B. Zwischen Anpassung und Autonomie. Russlanddeutsche in der vormaligen Sowjetunion und in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin, 1995;

13. Neufeld, O. Aspekte der Wohnkultur russlanddeutscher Aussiedler vor und nach der Ausreise. M.A. Münster, 2002.

14. Pabst, B. Russisch-deutsche Zweisprachigkeit als Phänomen der multikulturellen Gesellschaft in Deutschland. Frankfurt a.M., 2007.



15. Roesler, K. Russlanddeutsche Identität zwischen Herkunft und Ankunft. Frankfurt a.M., 2003.
16. Russlanddeutsche Kultur - eine Fiktion? Hg. Retterath, H.-W. Freiburg i. Br., 2006.
17. Wunder, L. Weihnachten bei Spätaussiedlern: Familienrituale im Wandel und im Kontext der Migration. Saarbrücken, 2007.
18. <http://www.welten-verbinden.de/stiftung/foerderung/projekte/das-russlands-deutsche-haus.htm>

**Васянович Олександр**

УДК 391:316.7-053.67(477.74)

### **ЕТНОКУЛЬТУРНІ ОРІЄНТИРИ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ ОДЕЩИНИ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕТНІЧНОГО ВБРАННЯ)**

*У статті йдеться про використання етнічного вбрання сучасною молоддю у повсякденному житті та під час свят. Молоді люди різних етносів, які мешкають у Одеській області досить позитивно відносяться до етнічного вбрання, сприймають його як вияв етнічної самосвідомості та самоідентифікації у період посилення інтеграційних процесів.*

***Ключові слова:** етнічне вбрання, весільне вбрання, вишиванка, етнос, молодь, Одещина.*

Молодіжне середовище – це одна з найбільш інтенсивних зон міжетнічних контактів. Так, до великих міст навчатися та працювати приїжджає молодь з різних регіонів України. Саме у містах зустрічаються представники різних етнічних груп, вступають у контакт різноманітні системи світосприйняття і світорозуміння. У результаті цих стосунків серед молоді закріплюються норми міжетнічного сприйняття і поведінки, які вони пронесять крізь подальше життя. Загалом молодіжний вік (14-29 років) є вирішальним періодом формування особистості, а отже і розвитку етнічної самосвідомості, його зміцнення і закріплення. Особливо активним у даній віковій категорії є студентство, позначене переходом від юності до дорослого життя, протягом якого в особистості відбуваються багатомірні, складні процеси: набуття дорослої ідентичності і нового сприйняття світу.

Об'єктом нашого наукового інтересу стали молоді люди різних етнічних спільнот, які мешкають у Одеській області. Розглядаючи етнокультурні орієнтири сучасних молодих людей, ми спробуємо прослідкувати їхнє ставлення до такого яскравого етнічного чинника самоідентифікації як вбрання, особливо у період посилення інтеграційних процесів. За да-

ними Всеукраїнського перепису населення 2001 р. в Україні проживали представники понад 130 національностей та народностей, найчисельніші – українці (77,8%), росіяни (17,3%), білоруси (0,6%), молдавани, кримські татари (по 0,5%), болгари (0,4%), угорці, румуни, поляки (по 0,3%), євреї, вірмени, греки, татари (по 0,2%) [2]. Дані перепису по Одеській області показали, що найчисленнішим у ній є українці – 62,8 %, росіяни – 20,7 %, болгари – 6,1 %, молдавани – 5,0 %, гагаузи – 1,1 % та ін. [1]. Дослідження побудоване на методі інтерв'ювання найчисельніших етносів, які мешкають в краї та залученні для порівняння матеріалів з інших регіонів України. Проте висновки є лише попередніми, оскільки в опитуванні не брали участь представники російського етносу в Одеській області.

Як свідчить одне з опитувань, загалом українці часто одягають вишиванки, переважно на свята (7,4%), коли цього вимагають обставини (10,71%), частина опитаних – навіть на власний день народження (8,95%). Зазвичай, відповідний настрій та нагода – найкращий привід вдягти вишивану сорочку (73,2%) [6]. Опитана нами молодь Одещини загалом досить схвально ставиться до етнічного вбрання, готова сама його вдягати, а почасти і вдягає. *Если брать наш курс, ярые националисты любят ходить в национальных одеждах, любят одевать ее, есть такие, что просто любят ходить. Просто понравилась вышиванка. Я например, тоже могу одеть вышиванку, просто нравится, как она на мне сидит* (гагаузка, 19 р., Одеська обл.). *У меня есть три костюма в общаге мои. Это современные костюмы. Дома у меня есть старинный костюм от бабушки. Это мой костюм. Я очень часто одеваю костюм. У меня очень много рубашек национальных и юбки. Для меня нормально идти по Одессе в национальном костюме. Вот два года я уже живу, так люди не оборачиваются. По началу спрашивали: Почему я в такой одежде и какой-то праздник. Обычно такой вопрос. Счас пытаются со мной сфотографироваться* (болгарка, 20 р., Одеська обл.). Подібно відповідають молоді люди з інших регіонів. *Я поважаю тих людей, які одягаються в національне. Сам би не проти був і рубашку яку вишиту, стилізовану, але з вишивкою. Мені це цікаво* (українець, 26 р., Чернігів). *Я думаю, что ничего плохого в том нет, когда люди одевают национальные одежды. Главное, чтобы это было не наиграно, а чтобы это было в человека в душе. Если он считает, что он такой патриот, то конечно это хорошо. Но когда он так не считает, а устраивает показуху для других* (росіянка, 16 р., Донецька обл.). *Я могу одягти якусь вишивану сорочку – стилізовану, у косу – якісь украшения схожі на національні* (українка, 19 р., Херсонська обл.). Показовим

у даному плані стало Інтернет-опитування на тему вишиванки на нинішній час, 28% опитаних відповіли, що вони одягають її у вихідні та на свята, а ще 14% сказали, що не уявляють гардеробу без неї. Що стосується 58% людей, у кого такої сорочки ще немає, 85% з них сказали, що дуже хочуть її придбати [14]. Враховуючи, що основними користувачами Інтернету є переважно молоді люди, можемо припустити, що воно певною мірою презентує думку молоді.

Лише окремі особи стверджують, що у сучасному житті їм рідко трапляються молоді люди у етнічному вбранні. *Молодежь уже не придерживается никаких национальных элементов в одежде* (болгарка, 23 роки, Одеська обл.). *У нас люди толи стесняются, толи побаиваются одевать национальное. Потому, что в Крыму живут не только крымские татары, но и много других национальностей* (кримський татарин, 18 років, г. Сімферополь). Загалом молодь розуміє, що все значною мірою залежить від особистого бажання: яку музику слухати, які страви споживати, яке вбрання вдягати. *Это зависит от самого человека* (гагаузка, 19 р., Одеська обл.). *Мені кається, шо кому нравиться, теї і ходить. Мені нравиться, то я он вишивала* (українка, 35 років, Житомирська обл.).

На думку молодих людей етнічне вбрання частіше можна побачити у західноукраїнських областях. Що загалом є певним стереотипом, сформованим засобами масової інформації. *Мне очень нравится, когда я приезжаю во Львов или Киев, то можно увидеть молодежь в джинсах и вышиванке. Они могут так одеться и ходить гуляют по городу. Есть разные виды вышиванки. Многие делают современные виды вышиванки. Суть в том, что их одевают* (кримський татарин, 18 років, г. Сімферополь). Натомість на півдні чи сході України, на думку молоді, це трапляється досить рідко. *Сорочка есть, но я ее не использую. В Одессе очень редко ходят в национальном. Это не модно* (українець, 18 р., Одеська обл.).

Загалом, етнічне вбрання частіше сприймається у вигляді української вишиванки, проте молоді впадають в око й досить екзотичні для нашої країни етноси, які останнім часом все часті можна побачити на вулицях в етнічному вбранні. *В Одессе на улице можно увидеть только украинцев в национальных одеждах. Когда какой-то праздник, то украинцев можно увидеть и понять, кто точно определяет себя украинцем* (молдаванка, 19 р., Одеська обл.). *У нас в общаге есть представители украинской национальности, которые на праздниках значимых одевают вышиванку. Молдавских костюмов я не видел, а болгарский – только в Болгарском культурном центре, тоже на праздниках* (молдаванин, 20 р.,

Одеська обл.). *В Одесі мало ходять у національному одязі. Це ходять турки і ті що моляться євреї. Тай всьо* (українець, 19 р., Одеська обл.) *В Одессе в национальных костюмах ходят турки, арабы, а так болгары, албанцы, гагаузы – нет* (гагаузка, 17 р., Одеська обл.). *Я видела индийцев в национальном. Подруга грузинка тоже ходит в национальном. Гуляем даже так* (болгарка, 20 р., Одеська обл.).

Останнім часом зросла кількість різноманітних акцій, які проводять громадські та політичні організації, просто небайдужі до національного життя люди, покликані організувати громадян України у їхньому прагненні продемонструвати свою свідомість за допомогою етнічного вбрання. Ці акції зародилися у західноукраїнських областях: у Рівному з 2006 р. [10], Львові з 2007 р. [18]. Минулого року, з нагоди двадцятиріччя незалежності України, подібні акції пройшли практично по всій країні [4, 7, 9, 12, 15, 16, 17, 22, 24]. Вони мають різні назви: День вишитої сорочки, свято вишиванки, парад вишиванок, вишиванкова хода тощо. Рекордним став флеш-моб, організований у Одесі 2011 р., коли живий ланцюг з'єднав пам'ятник Дюку та морський порт, зібравши 584 людини у вишиванках [25]. У різних регіонах акції приурочені до різних подій, як то свято врожаю (с. Васильківці Тернопільської обл.), День українського козацтва (Полтава), Марш пам'яті Героїв (Луцьк), День Героїв (Запоріжжя), День міста (Миколаїв) [1, 2, 3, 23]. Інколи, коли навіть не анонсовано свято вишиванки, люди вдягають її, оскільки саме поняття свята передбачає особливий не повсякденний одяг. *В селе на праздники обычно одевают национальные одежды. Когда день села и такое* (болгарка, 20 р., Одеська обл.). *Если праздник какой-нибудь, концерт, то тогда одевают костюмы. В день города съезжаются со всех районов и тогда можно увидеть и болгарские, и молдавские, а гагаузские, и украинские костюмы. Это только сценические костюмы* (болгарка, 23 р., Одеська обл.).

Переважна більшість свят передбачає саме українське етнічне вбрання, проте нам вдалося зафіксувати активність болгарської громади м. Одеси, яка на День слов'янської писемності, який припадає на День святих Кирила та Мефодія (24 травня) закликала болгар вдягти національне вбрання. Активну участь у святі взяли саме молоді люди. *Праздновался праздник Дня создания славянской письменности, то наши представители болгарской диаспоры именно вот одевали свои костюмы* (гагаузка, 19 р., Одеська обл.). *Болгар тоже можно увидеть. Вот на днях был праздник Кирилла и Мефодия. И вот у нас болгарочки ходили в национальных платьях. Это были сценические костюмы* (молдаванка, 19 р., Одеська обл.).

Активними учасниками різноманітних акцій стає саме молодь, яка проявляє ініціативу у проведенні свят вишиванок у своїх навчальних закладах. Проте інколи, як відмічають самі студенти, вони вдягають вишиванки і у святкові та звичайні дні на заняття. Опитані студенти історичного факультету Одеського національного університету ім. І. Мечникова відмічають, що для них це звичне явище. *На нашому факультеті можна побачити в національному. Це просто такі люди, у них таке самовизначення. Хотілося хлопцям так прийти, вони одягнули вишиванку і прийшли, так само і дівчата – захотілося і прийшли. Але це переважно райони, люди, приїхавши з Західної України. Буває, що і молдавське, болгарське одягають* (українка, 19 р., Херсонська обл.). *Я не виділа в Одесі людей в народних костюмах. На факультеті в українських костюмах рідко, но можно было бы увидеть* (болгарка, 19 р., Одеська обл.). *В Одесі не увидишь в национальной одежде. На факультете в прошлом году мальчик ходил в своем костюме – украинской рубашке* (гагаузка, 20 р., Одеська обл.). *У нас на факультете много ребят ходят в украинских рубашках* (болгарка, 20 р., Одеська обл.). *Есть украинцы. Они часто одевают свои сорочки. Они просто могут не праздник, а одеть свою, не весь костюм, а вышиванку. Мы на историческом факультете принимаем это вполне нормально...* (гагаузка, 19 р., Одеська обл.). *На первое сентября мальчики одевали [вышиванки]* (болгарка, 19 р., Одеська обл.).

Молоді люди різних національностей досить часто вказують на те, що для них етнічне вбрання – це сценічний костюм, який вони вдягають лише на виступи, концерти. *У селі хіба що тільки на свята можна побачити у національному. Там якісь сценки, якісь виступи* (українка, 21 р., Одеська обл.). *Есть сценический костюм, потому что у нас такого домашнего определенного костюма нету. Мы выступали здесь в университете, ездили в Киев, одевали национальный костюм, пели национальную песню* (гагаузка, 20 р., Одеська обл.). *Есть такие костюмы, что для выступления. Они такие не то что более современные, а более яркие. Я в жизни костюм гагаузский одевала только сценический, т.е. для выступления. Такие костюмы теперь уже не одеваются* (гагаузка, 19 р., Одеська обл.). *У нас хоть и село молдавское, но все ходят по современному. На праздники нет такой традиции одевать, разве что только на сцене выйдешь. А в основном не ходят* (молдавінин, 23 р., Одеська обл.). *Есть [костюм] из дома культуры села. Я часто одеваю его. Я участвую в танцах болгарских. Мы создаем дискотеки, концерты по поводу болгарских праздников. Счас был КВН, впервые в истории болгарская лига. Я участвую. Тоже были в болгарских костюмах. Когда*

*выступать, то одеваю костюм (болгарин, 17 р., Одеська обл.). Есть сценический костюм. Я просто в школе выступала в танцевальном ансамбле. Совсем недавно я его одевала 24 мая, на день Славянской письменности (болгарка, 19 р., Одеська обл.). Дані приклади презентують погляди не лише молоді Одещини, а й інших регіонів України. У мене є костюми в котрых я танцюю. Просто по улице мы так не ходим (грек, 18 р., Донецька обл.). Я у школі виступав у хорі, то у мене є костюм. Коли у нас якесь свято, от Марцішор, то я вдягав костюм, виступав на сцені. Так, щоб просто одягти, то ні, ніхто не робить такого (румун, 19 р., Закарпатська обл.). Я маю вишиванки. Раніше як у школі виступали, то я вдягала вишиванку. У мене блузочка і сорочки ці довгі. У школі вдягала (українка, 25 років, м.Київ.). Натомість у повсякденному житті дуже мало хто вдягає етнічне вбрання. Когда на праздник, то можно увидеть в национальной одежде, а так в обычные дни – нет (грек, 18 р., Донецька обл.).*

Останнім часом все більш популярними серед української молоді стають весілля у народному стилі. *Дуже красиво коли весілля святкують в українському стилі. Мені подобається (українка, 25 років, м.Київ).* Одне із соціологічних опитувань показало, що лише 3,75% опитаних нізащо не одружаться у вишиванці, а мрію таку має 42,8% респондентів [6]. Ще майже половина припускає можливість бути на власному весіллі вбраним у вишиту сорочку. Молоді люди відмічають, що в сучасному весіллі можна побачити як традиційні костюми, так і осучаснені елементи традиційного. *Когда у моей сестры была свадьба, все были в национальных костюмах. Есть костюмы для крещения, для свадьбы. Все разные. Так все были в народных костюмах. Ну как по другому танцевать хоро. Так не интересно. На каблуках? Не! (болгарка, 20 р., Одеська обл.).* У пресі можна віднайти інформацію з різних регіонів України про використання народних строїв молодими юнаками та дівчатами під час шлюбу, зокрема, у Миргороді Полтавської обл., Севастополі, Смілі Черкаської обл., Рівному [8, 11, 13, 19]. Як бачимо, нині весілля у національному вбранні вже перестало бути екзотикою, хоча ще не стало досить масовим.

Інкони молодь досить патетично підкреслює свою любов до етнічного вбрання. Нічого поганого в цьому не вбачаємо, якщо ці відповіді є щирими. *Я патриотка своей земли. Это лучше чем мода на самом деле (болгарка, 20 р., Одеська обл.). Я не считаю, что это мода, а скорее всего проявление самосознания, что ты представитель такого народа (болгарка, 19 р., Одеська обл.). Национальной одежды не надо стесняться. Оно наше родное, а другие даже не могут понять, как модно*

(гагаузка, 20 р., Одеська обл.). *Це не мода, а історія* (українець, 31 рік, м.Київ). *Я підтримую національну ідею нашу* (українець, 35 років, Житомирська обл.). *Зараз в національне одягається не дуже багато людей, тому якщо одягнути щось національне, то це може підкреслити свій патріотизм і свою любов до українців* (українець, 18 р., м. Київ). *Я не вважаю, що це мода, я вважаю, що це самовизначення. Є звичайно модними там якісь елементи національного вбрання. А просто національне вбрання – це те, як людина себе відчуває, як людина хоче себе бачити у цьому світі. Це вже позиція громадська* (українка, 19 р., Херсонська обл.). *Це не то що модно, а так наче відроджується у душі шось. Це шось не знаю як сказати. Коли одягаєш цей костюм почуваєш себе якось інакше, зв'язуєш себе з історією* (румун, 19 років, Чернівецька обл.). *Це просто стиль вбрання. Можливо це настрої. Коли я одягаю вишиванку у мене з'являється впевненість у собі, у мене з'являється почуття патріотизму. Не те, що з'являється, а починає проявлятися, просипається, скажімо так. Я впевнений в собі, відповідно одягаю на ділові зустрічі, на якісь важливі зустрічі, відповідальні моменти. Коли я маю бути впевненим у собі, чітким* (українець, 21 рік, м. Харків). *Елементи сучасного одягу можуть бути національними і при цьому, коли люди одягають національне, вони намагаються це показати. Спеціально підкреслити* (єврейка, 20 р., м. Київ). Наші польові матеріали загалом подібні до соціологічних опитувань, проведених за допомогою мережі Інтернет. Виявилось, що для 92,86% опитаних чоловіків та жінок різного віку вишиванка насправді є символом національної приналежності і гордості [6].

Переважна більшість молоді стверджує, що національне вбрання – це модний одяг, воно є досить дорогою річчю. *Це бренд такий носити такі кофтинки з вишитими елементами. Ручна робота дуже дорого стоє і це є брендом для молоді навіть у Одесі* (українка, 21 р., Одеська обл.). *Я думаю, что это модно. Не все понимают это, но многим нравится. А еще сейчас выходят модные старые узоры, но новые вещи. Эти вещи достаточно дорогие* (молдаванка, 19 р., Одеська обл.). *Звичайно маю сорочку... ношу дуже часто. Зараз це дуже модна течія. Молодь ходить у вишиванках, молодь ходить з червоною стрічкою у косі. Це надзвичайно модно* (українець, 21 рік, м. Харків). *Мне как-то пришлось увидеть девушку. На ней был пиджак с очень красивыми узорами. Если бы она одела еще и юбку, то сложилось б впечатление, что она идет в национальном костюме. Оно слишком глаз не резало, было по-современному. Мне бы и самому хотелось бы приобрести несколько таких нарядов*

(кримський татарин, 18 років, г. Сімферополь). Проте мода – поняття дуже мінливе, адже колекції вбрання змінюються по кілька разів на рік, лише окремі моделі можуть бути популярними протягом кількох сезонів. Тому етнічне вбрання – це щось значно більше ніж мода. Модним стає саме поняття національного, яке підкреслює суть людини.

Значний вплив на українські етнічні тенденції роблять політики, адже, демонструючи такий одяг, вони намагаються підкреслити, що є справжніми українцями, патріотами. Особливо активно політики почали використовувати вишивані сорочки після Помаранчевої революції (2004 р.), що загалом було позначено позицією Президента Віктора Ющенка. Пізніше його почали наслідувати й інші: Юлія Тимошенко, Юрій Луценко, Володимир Литвин, Олег Тягнибок, навіть Тарас Чорновіл, Раїса Богатирьова та Леонід Черновецький [5]. Молоді люди бачать ці тенденції і пов'язують політику та моду. *Мода на национальное зависит от политической ситуации в стране. Сейчас меньше можно увидеть в национальной одежде* (росіянин, 31 рік, м.Київ).

Отже, у період посилення інтеграційних процесів етнічне вбрання, на думку молоді, є певним виявом національної самосвідомості, етнічної самоідентифікації. Молоді люди розуміють важливість збереження певних етнічних ознак, які не дадуть їм розчинитися у вирі сучасного глобального простору. Значну підтримку таким бажанням висловлюють деякі громадські та політичні організації, які намагаються підтримати ці прагнення за допомогою масових заходів. Активними учасниками яких є саме молодь. Проте, вважаємо, що має бути вироблена чітка державна позиція стосовно збереження самобутності українського народу за допомогою такого чинника як етнічне вбрання. Адже практика європейських країн продемонструвала й довела, що національний костюм відіграє дуже велику роль у стимулюванні патріотичних почуттів громадян країни. Народний костюм відіграє дуже значну роль у вихованні, стимулюванні патріотичних почуттів громадян країни, розвитку національної самосвідомості. Тому цей досвід доцільно використати Україні.

**Васянович Александр**

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОРИЕНТИРЫ  
СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ ОДЕЩИНЫ  
(по материалам этнической одежды)**

*В статье речь идет об использовании этнической одежды современной молодежью в повседневной жизни и во время праздников. Молодые люди разных этносов, проживающие в Одесской области, достаточно позитивно относятся к этнической одежде, воспринимают ее как проявление эт-*



нического самосознания и самоидентификации в период усиления интеграционных процессов.

*Ключевые слова:* этническая одежда, свадебный костюм, вишиванка, этнос, молодежь, Одещина.

**Vasianovych Oleksandr**

## **ETHNIC AND CULTURAL GUIDELINES OF THE MODERN YOUTH OF ODESSA REGION (BASED ON MATERIALS OF ETHNIC CLOSING)**

*The article focuses on the use of ethnic apparel by modern young people in their daily life and during holidays. The young people of different ethnic groups living in Odessa region have rather positive attitude towards ethnic clothing. They take it as a manifestation of ethnic consciousness and self-identity in a period of increased processes for integration.*

*Keywords:* ethnic closing, wedding suit, embroidery, ethnicity, the youth, Odessa region.

### **Джерела та література**

1. 10 вересня – день Миколаєва [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://ppu.pp.ua/uk/articles/social/82-den-nikilaeva.html>
2. Артамонов В. В Полтаві відбувся міні-парад вишиванок [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://www.misto-tv.poltava.ua/news/10299/>;
3. В Луцьку відбудеться Марш пам'яті Героїв у вишиванках [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://vyshyvanka.net/v-lutsku-vidbudetsya-marsh-pamyati-herojiv-v-vyshyvankah/>
4. В Ужгороді провели Свято вишиванки [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://zakarpattya.net.ua/News/86540-V-Uzhhorodi-provely-Sviato-vyshyvanky>
5. Вишиванка і політика [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://vyshyvanka.net/vyshyvanka-i-polityka/>
6. Вишиванка у XXI столітті: національний символ чи модний бренд? // Режим доступу <http://h.ua/story/76711/>
7. Гук І. Скрипка і Капранови очолили півтисячний парад вишиванок [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://gazeta.ua/articles/life-photo/396448/2>
8. І реєстрація шлюбу українською [Електронний ресурс] // Режим доступу [http://www.scary-ghost-videos.net/index.php?video=LDUcgaRFKIU&feature=youtu-tube\\_gdata\\_player](http://www.scary-ghost-videos.net/index.php?video=LDUcgaRFKIU&feature=youtu-tube_gdata_player)
9. Коваль В. Парад вишиванок в Чернігові перетворився на марш націоналістів [Електронний ресурс] // Режим доступу [http://www.gorod.cn.ua/news\\_17791.html](http://www.gorod.cn.ua/news_17791.html)
10. Козменко В. Рівне побило рекорд Чернівців по вишиванках [Електронний ресурс] // Режим доступу [http://vidido.ua/index.php/pogliad/article/rivne\\_pobilo\\_rekord\\_chernivciv\\_po\\_vishivankah/](http://vidido.ua/index.php/pogliad/article/rivne_pobilo_rekord_chernivciv_po_vishivankah/)

11. Конопацька О., Фурс М. Скільки коштує весілля з національним колоритом? [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://ogo.ua/articles/view/2011-07-20/29389.html>

12. Копецька О. Парад вишиванок по-кіровоградськи [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://fotoinform.net/news/narodniy-reporter/parad-vishivanok-po-kirovogradski.html>

13. Молодь Черкащини дивакує: справляє весілля на броньованій машині, у стилі рок-н-рол та в українському вбранні [Електронний ресурс] // Режим доступу [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/12697-molod-cherkashhini-spravlyaye-vesillya-na-bronovanij-mashini-u-stili-rok-n-rol-ta-v-ukrayinskomu-stili.html](http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/12697-molod-cherkashhini-spravlyaye-vesillya-na-bronovanij-mashini-u-stili-rok-n-rol-ta-v-ukrayinskomu-stili.html)

14. Наша вишиванка або мода по-українськи [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://vyshyvanka.uaprom.net/n14567-nasha-vishivanka-abo.html>

15. Парад вишиванок встановив новий рекорд в Одесі! [Електронний ресурс] // Режим доступу [http://odesa.ucoz.ua/blog/parad\\_vishivanok\\_vstanoviv\\_novij\\_rekord\\_v\\_odesi/2011-08-24-5](http://odesa.ucoz.ua/blog/parad_vishivanok_vstanoviv_novij_rekord_v_odesi/2011-08-24-5)

16. Парад вишиванок у Донецьку [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://donetsk-ua.livejournal.com/115576.html>

17. Парад вишиванок у Сумах [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://fri.com.ua/2009/08/parad-vyshyvank-u-sumah/>

18. Пиртик Н. Сьогодні у місті Лева Свято вишиванки [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://www.lvivpost.net/content/view/10911/448/>

19. Під весільний вінець в українському національному вбранні [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://mirgorod.just.gov.ua/news/226/>

20. Про кількість та склад населення Одеської області за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/odesa/>

21. Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/>

22. Свято вишиванок уперше в Харкові [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://postup.kh.ua/?p=72524>

23. У Запоріжжі відбувся Парад вишиванок [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://www.sokil.org.ua/ukr/diyalnist/u-zaporizhzh-vidbuvsya-parad-vyshyvank.html>

24. У Хмельницькому "Свобода" провела святковий Парад вишиванок [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://proskurov.info/news/society/8130--lr---->

25. Флеш-моб у вишиванках влаштували в Одесі [Електронний ресурс] // Режим доступу <http://5.ua/newsline/232/0/80990/>

## **ФОЛЬКЛОРНА КУЛЬТУРА ПОЛЯКІВ УКРАЇНИ: РЕГІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА ТА СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ**

*Самодіяльний рух поляків України знайшов свій розвиток в місцях їх компактного та змішаного проживання, сприяючи відродженню польської мови та культури в Незалежній Українській державі. Вже багато років з ініціативи Спілки поляків України майже щороку відбуваються фестивалі "Веселка Полісся" в Житомирі та "Квіти Поділля" в місті Городок Хмельницької області. Динаміка фольклорної культури польської діаспори України залишається в колі проблематики народознавчих досліджень.*

*Ключові слова: поляки, польська культура, національна ідентичність, фольклор.*

Дослідження, збереження та трансформації традиційної культури у сучасності набувають актуальності у зв'язку із глобалізаційними процесами, характерними для сучасного культурного простору.

Актуальним у європейській науці та культурі є питання взаємодії різних національно-етнічних кодів, що виникає у зв'язку зі змінами сучасного етнополітичного простору, численними міграціями та переселеннями, процесами ідентифікації та самоідентифікації.

Об'єктом нашої уваги стає розгляд етнічних фестивалів польської традиційної культури в Україні. Передбачається розгляд і динаміки ідентичності поляків в місцях їх компактного та змішаного проживання в наш час.

Комплексне вивчення даної проблематики має відбуватися з урахуванням підходів різних наук (етнологія, фольклористика, культурологія та інші).

Проблематика статті передбачає звернення до актуальних проблем сучасної фольклористичної науки, що дозволить визначити сучасний стан збереження народних традицій національних меншин в Україні в контексті конвенцій ЮНЕСКО та накреслити нові перспективи їх дослідження.

Сучасний вимір вивчення національних спільнот є сьогодні пріоритетним напрямом майже в усій сфері гуманітарних наук, передусім для істориків, соціологів, політологів, але не менш важливим залишається весь комплекс питань, які пов'язані з культурою кожного етносу як в історичному розрізі, так і в її сучасному функціонуванні. Саме культурні традиції, як народні, так і професійні зазнали чи не найбільшого руйнівного впливу в роки тоталітаризму, коли менталітет нації, її національна свідомість і самоідентифікація не мали права на існування.

Метою нашого дослідження є показ та аналіз змін, що відбулися в етнічних фольклорних традиціях польської діаспори України за останні 20 років на матеріалах фестивалів польської культури в Житомирській та Хмельницькій областях. Цьому буде сприяти і наш особистий досвід члена журі протягом кількох років фестивалю польської культури "Веселка Полісся" в Житомирі та власні польові дослідження,

В історії польської діаспори в колишньому СРСР поляки України відзначалися в основному етнічним автохтонізмом, оскільки більша частина з них проживає в Україні вже не одне століття, частину з них дехто з дослідників відносить до полонізованих українців в роки, коли правобережна частина України входила до складу Речі Посполитої. Саме релігійний критерій по відношенню до польської етнічної групи домінуючим у висвітленні мовних, культурних чи правових питань. Він був основним і при переписах населення, коли визначальним був стереотип "католик-поляк".

Політика, яка проводилася по відношенню до поляків ще в Царській Росії завжди мала яскраво забарвлений антипольський характер.

Період сталінізму для поляків колишнього СРСР, і особливо України, яка входила до його складу, був трагічним за масштабами репресій та геноциду. Масових депортацій зазнало чимало народів, які проживали на її території, деякі з яких було виселено майже повністю, як кримських татар чи німців. Поляки стали чи не першим народом в цьому трагічному сталінському експерименті. Внаслідок масових депортацій поляків, які почалися в Україні для них в 30-і роки, в райони Казахстану лише з однієї Житомирської області було виселено 120 тисяч осіб./5/. В зв'язку з цим весь комплекс функціонування культури поляків в Україні, був фактично зруйнований, зазнавши непоправних втрат, які навіть сьогодні в умовах, коли всі національні меншини в роки утворення та становлення незалежної української держави переживають процеси відродження, важко відновити, оскільки вже декілька поколінь зазнали асиміляції, втративши навіть володіння рідною мовою.

Польська діаспора в Україні почала заявляти про себе тільки наприкінці 80-х років в період "Горбачовської перебудови", коли починають створюватися перші культурно-освітні організації за національним принципом. Таким об'єднуючим консолідуючим центром стала Спілка поляків України. Саме під її егідою та при сприянні держави як додаток до газети "Голос України" почала виходити і перша в Україні польськомовна газета "Dziennik Kijowski", (насьогодні вона видається двічі на місяць), в останні роки журнал "Krynica", в 1997 році вийшла перша книжка вже в серії "Бібліотека Спілки поляків України" – двомовне українсько-польське ви-

дання Головної Спеціалізованої редакції літератури мовами національних меншин України під назвою "Як важко бути поляком!" /6/. Це видання присвячене пам'яті першого презеса Спілки поляків України Станіслава Шалацького. Саме за його ініціативою при Спілці поляків України в Києві починають утворюватися різноманітні гуртки та курси польської мови. Слід сказати, що саме освітня діяльність стала для Спілки поляків визначальною, адже не випадково перша її назва Польське культурно-освітнє Товариство. Польську мову починають вивчати в недільних школах цілими родинами. Така освітня діяльність поширюється по всій Україні в місцях, де є відділення Спілки поляків України чи інших польських організацій, які утворилися пізніше – Федерація Польських Організацій з Польським домом у Києві, у Львові, Хмельницькому, Житомирі, Вінниці, Кам'янець-Подільському, Городку та інших містах України.

Гіршою залишається ситуація в місцях компактного та змішаного поселення польської спільноти у сільській місцевості. Не всі жителі села зберегли в активному побутуванні польську мову, але в пам'яті багатьох з них збереглися фольклорні традиції, молитви. Тексти ж народних пісень інформатори часто переписують від руки кирилицею. Деякі з них було надіслано нам керівником фольклорного ансамблю з села Сусли Новоград-Волинського району Антоніною Щирською, яка у листі вибачається, що не мала можливості вивчати польську мову в школі.

Фактом, що засвідчує відродження польської мови та культури в роки незалежності України став самодіяльний рух поляків України, який почав розвиватися в місцях її компактного та змішаного поселення. Вже не один рік з ініціативи Спілки поляків України щороку в Житомирі та в м. Городок Хмельницької області проводяться фестивалі польської культури "Беселка Полісся" та "Квіти Поділля". Фестивалі польської культури почали відбуватися у Львові. По всій Україні множаться самодільні народні колективи, танцювальні та хорові, для яких польська мова і польська культура стали втіленням їх ідентифікації. При таких колективах, на жаль не всіх, створюються гуртки по вивченню польської мови. Зразковим прикладом поєднання освітнього й музичного є ансамбль українсько-польського фольклору "Ластівки.Яскулки" (керівник – заслужений діяч мистецтв Республіки Польща, заслужений діяч культури України Вікторія Радік) та "Пролісок. Первьоснек" (керівник – Болеслав Краснопольський). Треба відзначити, що кількість саме дитячих колективів все зростає, тому засвоєння текстів польських пісень, поїздки на гастролі до Польщі, як і участь у фестивалях та традиційних концертах, що відбуваються до Дня Конституції 3 Травня чи до Дня Незалежності Польщі в Будинку вчителя в Києва чи в Жито-

мирській філармонії можуть бути сприятливим фактором для вивчення і самої мови, заповнюючи той вакуум в освіті польською мовою для осіб польської національності чи змішаних родин, який, на жаль існує саме в місцях компактного поселення польської спільноти, зокрема на тій же Житомирщині, яка на нашу думку переживає не тільки відродження польської культури, яка стала для польської меншини одним з проявів їх національної ідентичності.

Цьому сприяють з одного боку етнокультурна політика Української держави, з іншого розширення контактів з їх історичною батьківщиною, яка починає все більше піклуватися про неї.

З 1999 р. в Києві почав активно діяти Польський Інститут. Діяльність його вже дістала схвальні відгуки як серед української інтелігенції, так і серед представників польської спільноти і безперечно буде мати свої позитивні наслідки в розвитку українсько-польських та польсько-українських культурних взаємин.

Від того, як буде жити польський етнос в Україні, чи відчуватимуть його представники рівноправними громадянами, як і інші народи, що проживають на її території, чи зможуть вони реально реалізувати усі свої права і зокрема на освіту рідною мовою, їх самоідентифікації та розвитку культури, так само, як це стосується прав і сучасного стану української спільноти в Польщі, також залежить майбутнє наших країн та народів.

Для незалежних держав, що утворилися на території колишнього СРСР проблема міжетнічних відносин є важливим фактором для створення моделей нової демократії, де важливе місце належить етнічним та культурним традиціям національних спільнот. Позитивні наслідки побудови таких моделей досягнуто на сьогодні в Угорщині, де зокрема у м. Бекешчаба стали традиційними міжнародні наукові конференції з проблем національностей.

Для України, як для молодої держави, яка, ще переживає період становлення демократичних інститутів, можлива реалізація досвіду полікультурного суспільства. Різноманітність релігійних, мовних, культурних та етнічних традицій не є перешкодою для спільного безконфліктного існування різних національних груп на одній території, що може бути об'єднуючим фактором.

Проблема міжнаціональних відносин, з якою безпосередньо пов'язана згадана тематика, потребує нових досліджень і нового висвітлення, оскільки ще до недавнього часу розглядалася часом викривлено, в основному, залежно від тих чи інших політичних реалій.

Особливої уваги заслуговує проблема національної ідентифікації в контексті польської культури, та правові питання кожної етнічної спільноти в

залежності від соціального, сімейного й культурного статусу її представників.

Польська етнічна спільнота в Україні належить до найбільш численних, попри всі історичні реалії, що само по собі є важливим фактором для її збереження та розвитку.

Наша увага, серед питань, які торкаються польських фестивалів в Україні, була передусім звернена на явища аутентизму фольклору на сцені. Дискусії щодо фольклоризму точилися в багатьох слов'янських країнах, зокрема в Росії, та Польщі, Польський фольклор активно використовує в репертуарі багатьох самодіяльних ансамблів, що виникли в багатьох регіонах України переважно при місцевих товариствах. Часом керівники ансамблів на свій смак тексти та мелодії, вважаючи, що їх переробка є нормальним явищем. Іноді на польських фестивалях в Україні, де роль польської етнічної культури є важливим чинником, можна побачити поєднання не завжди якісних сучасних самодіяльних творів з народними піснями, що свідчить про відсутність певної концепції у організаторів. Тому науковцям варто більше втручатися в цей процес своєю безпосередньою участю як членів журі, більше допомагати керівникам ансамблів, надавати відповідні консультації органам місцевої влади Житомирської чи Хмельницької областей. Варта уваги організація аутентичних фестивалів етнічної культури, що допоможуть полякам зберегти свої народні традиції в період сучасних трансформацій

Відображенням сучасної етнокультурної ситуації в Україні стали фольклорні фестивалі національних меншин, які постійно відбуваються також в регіонах, де проживає польська діаспора (Житомир, Бердичів, Городок Хмельницької області, Львів), польські самодіяльні виконавці представлені і на загальноукраїнському фестивалі національних культур в Києві ("Всі ми – діти твої Україна"). В останні роки увагу фольклористів привернули етнічні фестивалі народної музики "Країна мрій", де разом з українськими аутентичними колективами виступають зарубіжні гурти та представники національних меншин України.

Дослідженню проблеми ідентичності польської діаспори в Україні, зокрема з тих регіонів, які зазнали значних втрат після Чорнобильської катастрофи, сприяло також виконання наукових проектів Державного фонду фундаментальних досліджень України:

Проект № Ф40.5/016 Трансформація етнічної ідентичності в Україні та Росії в пострадянський період.

Проект № Ф43/005 "Екологічний фактор та соціокультурні параметри життя населення в зоні Чорнобильської катастрофи (Гомельська, Брян-

ська та Чернігівська області)" за підтримки Державного фонду фундаментальних досліджень.

**Вахніна Лариса**

**ФОЛЬКЛОРНАЯ КУЛЬТУРА ПОЛЯКОВ УКРАИНЫ:  
РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА  
И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ**

*Самодеятельное движение поляков Украины. получило свое развитие в местах их компактного и смешанного проживания, способствуя возрождению польского языка и культуры в независимом Украинском государстве. В течении многих лет по инициативе Союза поляков Украины. почти ежегодно проводятся фестивали "Веселка Полісся" в Житомире и "Квіти Поділля" в Городке Хмельницької області. Динамика фольклорной культуры польской диаспоры Украины остается в центре внимания народоведческих исследований.*

Ключевые слова: поляки, польская культура, национальная идентичность, фольклор.

**Vakhnina Larysa**

**FOLKLORE CULTURE OF THE POLES OF THE UKRAINE:  
REGIONAL SPECIFICITY AND MODERN TRANSFORMATIONS**

*The amateur movement of the Poles of the Ukraine has begun to developed among those Poles who inhabit the regions of compact settlements. It bears clear witness of the revival of the Polish language and culture. It is already many a year that due to the initiative of the Union of the Poles of the Ukraine one conducts yearly the festivals "The Rainbow of Polissya" and "The Flowers of Podillya" in Zhytomyr and in the city of Horodok of the Khmel'nitsk district . All over the Ukraine one observes the multiplication of the amateur folk collectives, both dance and choir. The Polish language and the Polish culture are becoming for them the incarnation of their self-identification. Unfortunately it is not each of such collectives that promotes building circles for studying the Polish language. The mentioned documented materials have gained a special value for the rebirth of ethnic music nowadays. They have revived due to the researches undertaken in this field and because they became an essential part of some folk ensembles' repertoire.*

Keywords: Poles, polish culture, national identity, Folklore.

**Джерела та література**

1. Грица С. Трансмісія фольклорної традиції. Етномузикологічні розвідки. К. – Тернопіль: Астон, 2002.
2. Грица С. Фольклор у просторі і часі. Тернопіль, 2000
3. Під одним небом. Фольклор етносів України. Упор. Вахніна Л., Мушкетик Л., Юзвенко В. – К., 1996.



4. Пісенна культура польської діаспори України. Упор. Вахніна Л. – К., 2002.
5. Janusz M.Kupczak. Polskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe na Ukraionie (stan z 1990 r.). – Mniejszości Polskie i Polonia w ZSRR. Ossolineum, 1992, s.251-264.

6. Jak trudno być polakiem! Як важко бути поляком. Авторська концепція Єжи Шалацького. Відповідальний редактор Віра Авксентьева. Київ, 1997.

**Вяргеевка Святлана**

УДК 398(476):398(477)

### **СЮЖЭТАЎТВАРАЛЬНЫЯ МАТЫВЫ Ў БЕЛАРУСКІХ І ЎКРАЇНСКІХ ЗАМОВАХ**

*У статті розглядаються питання, що стосуються функціональної ролі одного з основних міжфункціональних мотивів "Міфологічний центр, в якому знаходиться лікар ..." в білоруських і українських замовляннях. Аналізуються локуси і персонажі, які є основними структурними компонентами названого мотиву. Відзначається, що в замовляннях з названим мотивом спостерігається композиційний принцип ступінчастого звучення.*

*Ключові слова: Замовляння, замовний мотив, сюжетоутворююча функція, міфологічний центр, локус, персонаж, язичництво, християнство.*

Да праблемы вызначэння ролі і суадносін матываў у межах сюжэта фальклорнага твора звярталіся даследчыкі, якія ў той ці іншай ступені распрацоўвалі пытанне гэарэтычнага асэнсавання паняцця "матыў". Так, Б. Пуцілаў у працы "Мотив как сюжетообразующий элемент" [11] адзначаў, што "для большасці фалькларыстаў матыву ў фальклорным творы – гэта адносна самастойны, завершаны і адносна элементарны адрэзак сюжэта" [11, с. 143]. Аўтар выказвае справядлівае меркаванне, што "... шлях да разумення сюжэта, твора ў цэлым, ляжыць праз самы дэтальёвы разгляд матываў, якія яго складаюць" [11, с. 143]. Традыцыйныя ўяўленні і погляды на матыву як на сюжэтаўтваральную адзінку, што бяруць пачатак ад А. Весялоўскага і пераважаюць у сучаснай навуцы, Б. Пуцілаў лічыць недастатковымі і схематычнымі, асабліва "ў святле сучасных структурна-тыпалагічных даследаванняў фальклору..." [11, с. 143]. Матыў, на думку даследчыка, з'яўляецца элементам "эпічнай сюжэтнай сістэмы. Матыў функцыянуе ў складзе сістэмы, тут ён знаходзіць сваё пэўнае месца, тут цалкам выяўляецца яго канкрэтны змест. Разам з іншымі матывамі (і іншымі тыповымі элементамі) дадзены матыву стварае сістэму" [11, с. 144]. Такім чынам, сюжэт уяўляе сабой сістэму матываў, і як эле-

менты гэтай сістэмы, "яны самі ўяўляюць мікрасістэмы, якія маюць сваю структуру, свае асаблівасці і магчымасці" [11, с. 144]. Таму, каб зразумець сюжэт, як слушна зазначае даследчык, неабходна дэтальна разгледзець матывы, якія яго складаюць: "Выдзяленне матываў, падзел сюжэтаў на матывы, якія іх складаюць, вывучэнне матываў з пункту гледжання іх генезісу, бытавога і гістарычнага прымеркавання, развіцця, вар'іравання, а галоўнае – з пункту гледжання іх мастацкіх адносін да цэлага, г.зн. да сюжэта, – усё гэта цяпер уяўляе абавязковую і важнейшую частку гістарычна-фальклорнага аналізу" [11, с. 143]. Таксама даследчык адзначае, што "вывучэнне фальклорнага сюжэта мае на ўвазе аналіз сукупнасці ўсіх элементаў, выяўленне семантычных, структурных сувязей, адносін паміж персанажамі, выяўленне скрытых планаў", таму, "каб прачытаць сюжэт, неабходна прааналізаваць матывы, якія ўвайшлі ў яго – не толькі ў іх устойлівых значэннях, але і ў новым іх абліччы" [12, с. 188.].

Спецыяльных даследаванняў, якія былі б прысвечаны класіфікацыі і характарыстыцы асобных замоўных матываў, у беларускай фалькларыстыцы не праводзілася. Да разгляду замоўных матываў звярталіся расійскія даследчыкі. Т. Агапкіна, напрыклад, вылучае спецыяльныя, міжфункцыянальныя матывы, што "дазваляе ў дэталю убачыць сюжэтны склад кожнай функцыянальнай групы палескіх замоў" [10, с. 19], прапануе аб'яднаць некалькі матываў (сярод іх "Вытокі і характарыстыкі хваробы", "Выгнанне хваробы з частак цела", "Няхай хвароба не шкодзіць чалавеку і яго целу", "Хваробе не быць ніколі", "Выгнанне хваробы ў далёкія, пустынным месцы", "Выгнанне хваробы туды, дзе нічога не адбываецца", "На "тым" свеце/там, куды адсылаюць хваробу, яе чакаюць у госці, там пір, адпачынак і веселасць" [10, с. 96-97]), якія "сустракаюцца ў самых розных групах лекавых замоў і нават у замовах сацыяльна-бытавой і гаспадарчай накіраванасці" [10, с. 96], што, на думку даследчыцы, дае магчымасць "вылучыць іх у асобны сюжэтны тып, названы... "універсальны тып замоў". Універсальнасць абумоўлена... яго прынцыповай поліфункцыянальнасцю, а аб'яднанне ў адзін тып некалькіх матываў тлумачыцца высокім узроўнем іх звязанасці адзін з адным, паколькі ў большасці выпадкаў пры з'яўленні аднаго з матываў, які ўваходзіць у гэты тып, можна чакаць і іншых" [10, с. 96]. У. Кляус, хоць і не гаворыць аб прынцыповай нязгодзе адносна прадстаўленай Т. Агапкінай умоўнай класіфікацыі замоўных матываў, аднак выказвае сумненне наконт вылучэння сярод матываў "універсальных" і "міжфункцыянальных", бо і тыя, і другія, на яго погляд, поліфункцыянальныя. Наўрад ці можна таксама, – працягвае думку даследчык, – цэлы шэраг матываў, аднесеных аўтарамі да "спе-

цыяльных", вызначыць менавіта такім чынам, бо зварот да больш шырокага ўсходнеславянскага матэрыялу паказвае іх поліфункцыянальнасць" [8, с. 82]. Вопыт класіфікацыі замоўных матываў Т. Агапкінай і вялікі фактычны матэрыял, запісаны ў розных раёнах Гомельшчыны, дазваляе вылучыць наступныя матывы: спецыяльныя (характэрныя для канкрэтнай функцыянальнай групы, напрыклад, матывы "Узнаўленне цэласнасці" ў замовах "Ад звіху"), міжфункцыянальныя (якія сустракаюцца ў некалькіх функцыянальных групах, напрыклад, матывы "Вытокі хваробы" ў замовах "Ад суроку", "Ад пужання" і інш.) і ўніверсальныя (якія сустракаюцца ў розных тэматычных групах, напрыклад, матывы "Зварот замаўляльніка ..." у групе лекавых, гаспадарчых, сямейна-бытавых замоў).

Падчас аналізу замоўных матываў у першую чаргу звяртаецца ўвага на вызначэнне функцыянальнай ролі матыву ў замоўным тэксце. У межах прапанаванага артыкула мы прааналізуем сюжэтаўтваральныя матывы ў беларускіх і ўкраінскіх лекавых замовах.

Да ліку асноўных міжфункцыянальных матываў усходнеславянскіх лекавых замоў, якія выконваюць сюжэтаўтваральную функцыю, адносіцца матывы "Міфалагічны цэнтр, у якім знаходзіцца лекар" (далей МЦ). Распаўсюджанасць вышэйназванага матыву тлумачыцца тым, што "пераносам дзеяння ў сакральную прастору... забяспечваецца магчымасць вырашэння крытычнай сітуацыі, якая з'явілася прычынай звароту да замовы" [10, с. 157]. Адметнасць гэтага матыву – у разнастайнасці структурных кампанентаў (у першую чаргу суб'ектаў дзеяння і акалічнасцей), на выбар якіх аказаў уплыў міфалагічны светапогляд беларусаў. У якасці суб'ектаў выступаюць персанажы, якія выконваюць асноўнае дзеянне, а ролю акалічнасці выконваюць локусы, дзе гэтае дзеянне адбываецца. Расійскі даследчык У. Кляус прапануе падзяліць усе локусы на 2 групы – першасныя і другасныя. "У якасці першасных, асноўных локусаў... на якіх знаходзяцца ўсе астатнія..." [7, с. 88], ён вылучыў зямлю, мора, востраў і неба. Неабходна адзначыць, што на кожным з першасных МЦ у большасці выпадкаў прысутнічаюць і "другасныя локусы" (азначэнне У. Кляуса, гл. [7]): дрэвы (дуб, груша, бяроза, дрэва, елка (ель), вярба, яблыня, явар, хвоя, асіна, сасна, іва, каліна, рабіна, вяз), камень, востраў Буян, "цэркаў-сабор", мора, лукамор'е, "прэстол", краваць, хатка, калода, бор, каморы, касцёл, крыніцы, ручайкі, гроб, калок, рака, святліца, тын, яйка і інш. У замовах даволі падрабязна прадстаўлены локусныя атрыбутыўныя характарыстыкі, звязаныя з геаграфічнай прасторай і ландшафтнымі рэаліямі.

Звернемся непасрэдна да характарыстыкі асноўных локусаў, на якіх адбываецца дзеянне. Мора – гэта той МЦ, за якім пачынаецца іншасвет,

свет мёртвых (локус, які з'яўляецца мяжой паміж светам жывых і светам мёртвых). "У народных павер'ях і фальклорных тэкстах той свет апісваецца як аддаленая прастора, якая знаходзіцца... за марамі..." [3, с. 372]. У Бібліі сказана, што Гасподзь "черту провел над поверхностью воды, до границ света со тьмою" [Книга Иова 26 10]. Сімволіка мора як мяжы падкрэсліваецца ў замоўных формулах "Ад зубнога болю", "Лячыць зубы": маладзік "у моры купаўся і нам паказаўся" (в. Града Жыткавіцкага раёна Гомельскай вобласці, запісана ад Нікіценка Яўгеніі Васільеўны, 1935 г.н.); "на морэ-кыяне, на морэ-буяне маладзік малады купаўся" [10, с. 278, № 500] (в. Залатуха Калінкавіцкага раёна Гомельскай вобласці). Як вядома, вобраз маладзіка вызначаецца ярка выражанай амбівалентнасцю, якая праяўляецца ў тым, што "месяц адначасова прадстае звязаным з жыццём і смерцю" [13, с. 223]: "Добры вэчыр, мисяцю-королэвычу! Добры вэчыр. – Дэ ты буе? – Я буе на Усиняньскіх горах. – А шо ты там бачые? – Мэртвы в зэмлі, рыба в воді. Их нічога нэ болыть, нэ ломыть. Шоб в раба Божого такога-то нэ болылы зубы" [10, с. 275, № 491] (в. Грабава Любомльскага раёна Валынскай вобласці). Аб сувязі месяца з прыроднымі і жыццёвымі цыкламі нагадвае І. Казакова, адзначаючы, што "сярод розных народаў свету былі распаўсюджаны вераванні, што цыкл жыцця і смерці на зямлі – нараджэнне і ўвяданне раслін, жывёл і людзей – звязаны з ростам і ўбываннем Поўні, з яе бясконцым цыклам нараджэння і смерці на небе" [6, с. 94]. Падобныя вераванні выкарыстоўваліся і ў магічных практыках. Так, у в. Выступовічы Оўруцкага раёна Жытомірскай вобласці пры лячэнні дзіцячых сухотаў "трэба яго до месяца нести на расходни дороги, где расходятца дороги. И так его ў двенадцать часов ночи понеси и подними его выше головы и кажы: "Месяц высокосный, дай тела на кости" (там называеш, кому трэба)" [10, с. 80, № 106].

У некаторых замовах, у якіх МЦ з'яўляецца мора, сустракаюцца біблейскія алюзіі. Так, у замове ад крывацёку, запісанай у в. Ухавецк Ковельскага раёна Валынскай вобласці ўзгадваюцца святыя Петр і Павел, якія павінны дапамагчы хвораму: "... И ты, Пэтро, и ты, Паўло, ходы по моры гораты, (Имярек) христиански крови замовляты" [10, с. 183, № 300]. У в. Шарсцін Веткаўскага раёна Гомельскай вобласці запісаны тэкст, фрагмент якога пераклікаецца з біблейскім сюжэтам: "Из сіняга мора едзе Ісус Хрыстос..." [2, с. 25] (параўн.: "В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус, идя по морю..." [Евангелие от Матфея 14 25-26]). Праз "сіня мора" едзе "з трыма мячамі, з таўтом (?), з залатым крас- том" Божая Маці [4, с. 304, № 1025] (в. Асарэвічы Брагінскага раёна,

в. Карпаўка Лоеўскага раёна Гомельскай вобласці), па *"морэ ходыла, чорну рожу сіяла"* Божая маці ў замове, запісанай у в. Ухавецк Ковельскага раёна Валынскай вобласці [10, с. 183, № 300]. Яна таксама нясе тры рожы: *"одну – водзяную, другую – огню, трецьцю – крывавау"*, якія знікаюць: *"водзяна – разлівалася, крывава – разышлася, агнена – огнём зышла"* (в. Пухавічы Жыткавіцкага раёна Гомельскай вобласці, запісана ад Купрацэвіч Вольгі Прохараўны, 1943 г.н.). Часта ў замовах ад крывацёку прысутнічае матыў "Тры ракі...". Адметнымі падаюцца ўкраінскія замовы, дзе гэты матыў, як адзначае Т. Агапкіна "апеліруе да тэмы распяцця Хрыста" [10, с. 175, № 281]: *"С Исуса Христа тры рэкі тэкло: водяныи, камэныи, крывляныи, водяны побиглы, камяны покатылысь, у раба Божого крывляны зустанавылысь"* [10, с. 175, № 281] (в. Любязь Любашоўскага раёна Валынскай вобласці). Ва ўкраінскіх замовах сустраэўся матыў "Тры ракі..." ў субматыве: *"Тры посуды..." ("Ишла пани, несла три штакани, в одном штакани – горилка, в другому – кроў, в третьем – вода. Горилку я вілью, воду я вілью, а кроў зопеню"* [10, с. 176, № 284] (в. Вознічы Оўруцкага раёна Жытомірскай вобласці)).

Сярод персанажаў, якія дзейнічаюць на МЦ, сустракаюцца як хрысціянскія, так і язычніцкія персанажы, і птушкі, і замаўляльнік. Як адзначае В. Ільінская, "несумненную цікавасць уяўляе ... вылучэнне ў тэкстах замоў двух пластоў – язычніцкага і хрысціянскага, а гэта можна зрабіць, аналізуючы змену персанажаў на тым самым Латыры-камні ад краснай дзевіцы да Багародзіцы, ад жалезнага мужа да Хрыста..." [5, с. 38]. Язычніцкія персанажы (Баба Яга, бабка, тры бабушкі, тры дзвяціцы і інш.) мы сустракаем як у беларускіх, так і ва ўкраінскіх замовах: *"На ціхом море, на акіяне, на востраве Буяне стаіт вяз, пад тым вязам ляжыць белы камень, на том камне сідзіт баба Яга. Она не ўмеет ні піць, ні есць, ні ткаць, ні прасць, ні вышываць, толькі ў рабы божэй (імя) паддзелку выгаварываць..."* (в. Клімаўка Гомельскага раёна, запісана ад Мятліцкай Васілісы Васільеўны, 1939 г.н. (раней пражывала ў г. Хойнікі)); *"На синем море камень, на камене стаіць крэст, ля крэста стаяла хатка, а ў той хатце сідзела бабка, і яна не умела ни прасци, ни ткаць, тоўка умела на шляху стаяць и пристреку гаваряць..."* [10, с. 153, № 239] (магчыма, калі б гэты тэкст з'явіўся ў час хрысціянства, хатка ля крыжа была б заменена царквой, а бабка – Багародзіцай). *"На сінім морушке, на белом камушке сядзелі тры бабушкі... Шылі, вышывалі, нам ад зглаза помашч давалі"* (в. Тварычаўка Мазырскага раёна Гомельскай вобласці, запісана ад Еўдакавец Вольгі Іванаўны, 1938 г.н.) (вар. [14, с.172, № 457] г. Добруш Гомельскай вобласці); *"На моры ляжаў камень, на тым*

камені сядзелі тры дзявіцы, тры сястрыцы. Яны адна з адной змагаюцца. Адна кажа: "Я шоўкам вышываю". Другая: "Узоры накладаю", а трэцяя: "Нарадку выганяю..." [14, с. 188, № 499] (в. Чкалава Гомельскага раёна). Тры дзявіцы, тры родныя сястрыцы, адна з якіх "уроки ўгаварывае, другая хусты вымывае, а трэцяя прыгаворы ізымае" [14, с. 172, № 459] (в. Залаўе Чачэрскага раёна Гомельскай вобласці), сядзяць на сінім камені за новымі варотамі. Магчыма, падобныя тэксты з'яўляюцца найбольш раннімі па часе ўзнікнення, калі хрысціянства ці яшчэ не аказвала, ці толькі пачало аказваць уплыў на свядомасць людзей. "Суадносімыя па колькасці ўпамінанняў у групе хрысціянскіх персанажаў вобраз Багародзіцы і жаночыя вобразы ў групе язычніцкіх персанажаў могуць быць паказальнікам калі не працэсу стадыяльнай змены дзявіц і іншых (жаночых вобразаў – **С.В.**) Багародзіцай, то дадатковым указаннем на вялікую папулярнасць у славянскіх замоўна-заклінальных тэкстах жаночых вобразаў, што можа быць звязана са старажытнейшымі культурамі жаночых багін (бостваў)" [7, с. 82]. Такім чынам, МЦ, створаны ў замовах, прынцыпова амаль нічым не адрозніваецца ад уяўленняў пра "гэты свет" і можа ўсведамляцца як цэнтр менавіта "гэтага свету". "Ва ўсялякім выпадку, ніякіх прыкмет перыферыйнасці ці маргінальнасці "міфалагічнага цэнтра" ў беларускіх лекавых замовах мы не назіраем" [1, с. 306].

Сярод язычніцкіх персанажаў, якія не асацыіруюцца з хрысціянствам і ў беларускіх, і ва ўкраінскіх лекавых замовах дзейнічаюць на сінім (Сіянскім) моры "бабка", якая "наўгадуе падомкі, падзеўкі, падсмехі" (в. Кротаў Калінкавіцкага раёна Гомельскай вобласці, запісана ад Пазняк Марыі Данілаўны, 1936 г.н.); тры бабкі "сядзяць, залатнічка дзержаць да й вымаўляюць, на сваё места настаўляюць" [4, с. 232, № 784] (в. Ручаёўка Лоеўскага раёна Гомельскай вобласці); "дзеўка", якая "нэ умела ны пысать, ны чытаць, бэду адмовляць" [10, с. 258, № 440] (в. Чудзель Сарненскага раёна Ровенскай вобласці); "паньі ў карты гуляюць, сталы засцілаюць, кубкі віна наліваюць, п'юць, гуляюць, пярэпалаха ў госці зазываюць" (в. Сінск Лоеўскага раёна Гомельскай вобласці, запісана ад Прышчэп Марыі Ульянаўны, 1927 г.н.); пані, якая "ни магла ни писаць, ни читаць, тульки белый кужэль чесаць" [10, с. 357, № 658] (в. Жахавічы Мазырскага раёна Гомельскай вобласці); "на морэ хрэст, на хрэсту панна. Вона нэ уміе нэ шыты, нэ вышываты. Она уміе урокы одмоўляты" [10, с. 139, № 207] (в. Чудзель Сарненскага раёна Ровенскай вобласці); "на моры хрэст, на хрэсту панночка, та панночка нэ уміла ни шыты, ни прасты, а уроки ўмоўляты" [10, с. 140, № 208]; замаўляльнік на сінім моры "кажухі знімае, злога духа пабівае і выганяе" з розных частак цела

[4, с. 264, № 887]. У замове "Ад грыжы", запісанай у в. Печышчы Светлагорскага раёна Гомельскай вобласці, па мору плыве "гогаль" (птушка сямейства качыных), паўзе рак, ляжыць мярцвец, сядзіць певень. Усе яны не маюць "ні сіняй, ні краснай опухалі, ні хамута (зрудная хвароба, адышка)" (запісана ад Кемень Надзеі Платонаўні, 1925 г.н.). У замове "Урокі шэптаць", запісанай у в. Чудзель Сарненскага раёна Ровенскай вобласці "На море чоўнышче, там чорный жыдышче, Оно нэ уміло нэ чытаць, не пысать, А уроки шептать" [10, с. 140, № 209]. За сінім морам "тры паненкі" "сіні камень рубалі, костачкі збіралі" [4, с. 164, № 521] (в. Гарохавішчы Акцябрскага раёна Гомельскай вобласці).

У пераважнай большасці тэкстаў мора звязана і з другаснымі локусамі (камень, востраў Буян і інш.), дзе і адбываецца асноўнае дзеянне: "На моры, на акіяне, на востраві Буяні, там ліжав булат-камень, на том камні стаіць яблыня, на той яблыні вісіць яблычка, нічым вражоная..." [14, с. 185, № 496] (в. Юркавічы Веткаўскага раёна Гомельскай вобласці); "На сынёму мори стоіць дуб зэлэны, под тим дубом стоіць столык засланы, около того столыка сыдыть баба Шаровоня" [10, с. 140, № 209] (в. Вышевічы Радомышльскага раёна Жытомірскай вобласці); "на мор'е, на лукамор'е стаіт дуб, на том дубу залатая кара. Пад тым дубам лежать тры хорты" [10, с. 243, № 410] (в. Харобічы Гараднянскага раёна Чарнігаўскай вобласці); "На сінім моры стаіць дуб зялёны, на тым дубу 12 какатоў. На тых какатах стаяць 12 касцёлаў, у тых касцёлах 12 прыстолаў..." [14, с. 183, № 492] (в. Княжынка Рагачоўскага раёна Гомельскай вобласці); "На сіням моры, на востраве стаяла цэрква з саборам. Жалезным тынам агароджана, залатымі ключамі замкнута..." [14, с. 175, № 465] (в. Пакалюбічы Гомельскага раёна); "на сынёму мори цэрковка стоіць, пэрэд цэрковкою прэстол..." [10, с. 103, № 144] (в. Чырвоная Валока Луганскага раёна Жытомірскай вобласці); "я йду за сыне морэ, там цэрква стоіць, прэстол стоіць..." [10, с. 259, № 441] (в. Грабава Любомльскага раёна Валынскай вобласці).

Не менш папулярным другасным локусам ў лекавых замовах з'яўляецца Алатыр-камень. Лічыцца, што ён суадносіцца са святымі, а персанажы і культавыя збудаванні, якія знаходзяцца на гэтым камені, падкрэсліваюць яго святасць і набываюць дадатковыя локусныя і атрыбутыўныя характарыстыкі: "На сінім моры, на белым камне сідзіць там Гасподзь Бог з Ісусам Хрыстом, з янгаламі..." [14, с. 160, № 420] (в. Пракопаўка Гомельскага раёна); "На сінім моры, велікаморы ляжыць белы камень, белы камень Лагір. На тым камні сядзіць маць Прачыстая, дзяржыць Ісуса Хрыста ў паркалі, вымывае халоднай вадой..." [4, с. 269, № 905]

(в. Мілашавічы Лельчыцкага раёна Гомельскай вобласці); *"стояв на моры камень. На том камэни Божа маты. Дэржала золотые ключы на правому плэчы"* [10, с. 29, № 8] (в. Чудзель Сарненскага раёна Ровенскай вобласці); *"на сінем моры ляжыць камень – адзін метр шырыня, сорак сажняў глыбіня, на ім стаяў сам Гасподзь Бог, залатым кіем апершы..."* (сажэнь = 2,1336 м, 40 сажняў = 85,344 м. Гэты камень больш падобны на скалу, а *"пад тым камнем ляжыць дзевяць камней"* [4, с. 301, № 1015] (в. Прыбудак Жлобінскага раёна Гомельскай вобласці)); *"на сінім моры камень плыве, на тым камені залата цэрква стаіць, а ў той цэркві залаты прыстол. На тым прыстолі... Ісус Хрыстос сідзіць..."* [4, с. 299, № 1011] (в. Клінок Чэрвеньскага раёна Мінскай вобласці); *"на сінем море стоить камень, на камене монастырь, в монастыре пристол, на престоле Исус Христос сидеў и книжку чытаў, уроки выгавораў..."* [10, с. 156, № 244] (в. Верхняя Жары Брагінскага раёна Гомельскай вобласці); *"на моры ляжыць камень, на том лажары стаіць цэрква-сабор. На том саборы стаіць Апостал і прастол"* (в. Сычаўка Чачэрскага раёна Гомельскай вобласці, запісана ад Івашковай Вольгі Лявонцьеўны); *"на Чорному мору камэнь лэжыць, на камэни прыстыл стоить, на прэстолэ книжка лэжать, святэ вси приходыть чытаць..."* [10, с. 66, № 76] (в. Паворск Ковельскага раёна Валынскай вобласці); *"... на сінім моры стаіць дуб, пад дубам ляжыць камень, на тым камені ляжыць прыстол... Над тым прыстолам стаіць поп і з жыватварашчым і з вялікім кростом..."* [9, с. 45] (Кармянскі раён Гомельскай вобласці).

Такое размяшчэнне другасных локусаў (у розных варыянтах) даволі распаўсюджана, што звязана з псіхалогіяй чалавека, які хацеў усюды бачыць парадак: гармонію ў прыродзе, у самім чалавеку (здараўе, а не хвароба – сапраўдны парадак), парадак у прасторы і часе. У дадзеных прыкладах гэты матыў і з'яўляецца вынікам структуравання прасторы па прыцыпу яе ступянёвага звужэння. Найбольш аб'ёмная прастора (мора-акіян) паслядоўна ўключае ў сябе прасторы меншага памеру (востраў, камень і г.д.), у выніку чаго атрымліваецца кампактная, упарадкаваная карціна.

Такім чынам, вызначальным кампанентам сюжэтаўтваральнага матыву "Міфалагічны цэнтр, у якім знаходзіцца лекар..." выступае локус, на якім адбываецца асноўнае дзеянне. У замоўным кантынууме вылучаюцца дзве групы локусаў: першасныя (мора, поле, горы і інш.) і другасныя (дрэва, камень, востраў і інш.). Вылучанасць локусаў (першасныя і другасныя), на якіх адбываецца дзеянне суб'екта, абумоўлена асаблівасцямі міфалагічнага светапогляду нашых продкаў: "Свае веды пра свет чала-



век эпохі архаікі абагульняў у выглядзе нейкага канкрэтнага вобраза, мадэлі" [15, с. 38]. У якасці такіх мадэляў, што ўвасабляюць свет (у нашым артыкуле – гарызантальных) выступае мора, на якім прысутнічаюць другасныя локусы – камяні, востраў Буян, дрэвы і інш. Вобраз Сусветнага Дрэва адлюстраваны ў найбольшай ступені ў замовах, якія "грунтаваліся і на рэальным вопыце чалавека – яны вельмі канкрэтныя. Так, часцей за ўсё, Сусветнае Дрэва ў іх дуб" [15, с. 42]. У замовах з названым матывам назіраецца кампазіцыйны прынцып прыступчатага (ступянёвага) звужэння (мора-акіян, востраў Буян, камень, дуб і г.д.). Яскрава мадэліруюцца ўяўленні старажытнага чалавека аб сусвеце: цэнтр, перыферыя, мяжа.

**Вергеенко Светлана**

### **СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИЕ МОТИВЫ В БЕЛОРУССКИХ И УКРАИНСКИХ ЗАГОВОРАХ**

*В статье рассматриваются вопросы, касающиеся функциональной роли одного из основных межфункциональных мотив "Мифологический центр, в котором находится лекарь..." в белорусских и украинских заговорах. Анализируются локусы и персонажи, которые являются основными структурными компонентами названного мотива. Отмечается, что в заговорах с названным мотивом наблюдается композиционный принцип ступенчатого сужения.*

***Ключевые слова:** Заговор, заговорный мотив, сюжетобразующая функция, мифологический центр, локус, персонаж, язычество, христианство.*

**Vergeenko Svetlana**

### **PLOT-MOTIFS IN THE BELARUSIAN AND UKRAINIAN PLOTS**

*The paper discusses the functional role of one of the major cross-functional motif of "mythological center, which is a healer ..." in Belarusian and Ukrainian conspiracies. Loci analyzed and the characters, which are major structural components called motive. It is noted that in a plot called the motif observed compositional principle of stepwise narrowing.*

***Keywords:** Conspiracy zagovorny motive, plot-function, the mythological center, locus, character, Paganism, Christianity.*

### **Джерела та літаратура**

1. Агапкина, Т.А. Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика / Т.А. Агапкина // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. – М. : "Индрик", 2002. – С. 301-337.

2. Вечнае: Фальклорна-этнаграфічная спадчына Веткаўскага раёна / аўт.-уклад.: І.Ф. Штэйнер, В.С. Новак. – Гомель : УА "ГДУ імя Ф.Скарыны", 2003. – 362 с.

3. Виноградова, Л.Н. Тот свет / Л.Н. Виноградова / Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Издательство: Эллис Лак, 1995 г. – С. 372-374.

4. Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; рэд-кал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

5. Ильинская, В.Н. Камень Латырь и его роль в русских заговорах / В.Н. Ильинская // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. – М., 1988. – С. 37-38.

6. Казакова, І.В. Сімволіка і семантыка славянскіх міфалагем (на матэрыялах беларускага фальклору) / І.В. Казакова // навук.рэд. А. С. Фядосік. – Мн. : "БОФ", 1999. – 221 с.

7. Кляус, В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы / В.Л. Кляус. – М. : ИМЛИ РАН, "Наследие", 2000. – 192 с.

8. Кляус, В. Теоретические проблемы систематизации заговорно-заклинательного фольклора / В. Кляус // Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре. Вопросы теории и методологии. Сборник материалов тематического блока XIV Международного съезда славистов (Македония, Охрид, 2008 г.). – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. – С. 76-86.

9. Крыніцы кармянскіх перазвоны (абрады і песні ў сучасных запісах) / укладанне, сістэматызацыя, тэксталагічная праца, уступны артыкул В.С. Новак; пад рэд. І.Ф. Штэйнера. – Гомель : Гомельскі цэнтр навукова-тэхнічнай і дзелавай інфармацыі, 2000. – 210 с.

10. Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг.) / сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной [и др.]. – М.: Издательство "Индрик", 2003. – 752 с.

11. Путилов, Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент / Б.Н. Путилов // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я. Проппа (1895-1970). – М., 1975. – С. 141-155.

12. Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура / Б.Н. Путилов. – СПб.: Наука, 1994. – 239 с.

13. Словарь символов и знаков / авт.-сост. Н.Н. Рогалевич. – Мн.: Харвест, 2004. – 512 с.

14. Таямніцы замоўнага слова / уклад., сістэм. тэкстаў, уступны арт., каментары і рэдаг. І.Ф. Штэйнера, В.С. Новак. – Гомель : Беларускае Агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавай інфармацыі, 1997. – 320 с.

15. Шамякіна, Т.І. Славянская мифалогія / Т.І. Шамякіна. – Мінск : "Рівш", 2005. – 155 с.

## **ДІАСПОРИ ПІВДЕННОЇ УКРАЇНИ В ЗЕМСЬКИХ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ**

*В статті розкривається практична діяльність земських діячів Херсонської губернії по дослідженню етнічної історії південної України періоду 60-ті роки XIX – початок XX століття. Висвітлена етнографічна діяльність відомого українського науковця, видатного земського діяча – Тихона Івановича Осадчого періоду його життя на Півдні України. Проаналізовано науковий доробок вченого стосовно історико-етнографічного розвитку Херсонської губернії означеного періоду.*

*Ключові слова: земство, земський діяч, губернія, волость, етнічна історія краю, етнографічна діяльність*

Сучасні етнокультурні процеси в Україні значною мірою зумовлені взаєминами народів, що склалися в минулому, рівнем їх соціально-економічного та культурного розвитку. Дослідження минулого та сучасного етносів, що проживають в нашій державі, дозволяє краще визначити роль і місце корінного народу в середовищі інших.

Зростання інтересу до регіональної історії активізувало в наш час краєзнавчі дослідження, що сприяє перегляду та переосмисленню сучасними дослідниками історико-краєзнавчих матеріалів, зібраних та систематизованих земськими працівниками. Історико-краєзнавча діяльність земських установ на місцях була поштовхом для багатьох краєзнавців минулого щодо вивчення історії етнічних меншин, їхньої культури та фольклору.

Використання дослідниками земських історико-народознавчих матеріалів є актуальним сьогодні, бо сприяє розширенню фактологічної бази при написанні наукових праць, допомагає уточнити окремі події минулого, розкрити внесок окремих особистостей у справу вивчення етнічності регіону.

Автор даної публікації має на меті на земських історичних матеріалах оприлюднити діяльність земських установ Херсонської губернії та звернути увагу на етнічні дослідження окремих земських службовців.

Сучасний стан досліджень з означеної проблеми є різноплановим. Аналізуються наукові нароби відомих дослідників земства минулого, висвітлюються історія та практична діяльність окремих земств, наукових осередків та культурно-освітніх закладів, які тісно співпрацювали з місцевими органами самоврядування.

Земська джерельна база є досить багатою та різноманітною. Це – ґрунтовні комплексні праці відомих дослідників минулого Б.Б. Веселовського

[3], І.П. Білоконського [1], З.Г. Франкеля [15], історичні описи земської діяльності, підготовлені на місцях, в основному до ювілейних дат. Окремі видання та публікації земських діячів регіону, значна спадщина наукових товариств і комітетів, діяльність яких підтримували земства.

З розвитком земської, чи як її ще називали, неофіційної статистики, краєзнавча джерельна база почала розширюватися. Об'єктом досліджень земських статистиків стали переважно населені пункти [14]. Практично у кожному дослідженні земці так чи інакше торкалися питань місцевої історії, етнографії, географії, топоніміки.

Дослідники кінця 60-х – 70-х років XIX ст. в своїй науковій діяльності послуговувалися програмами анкетування, що включали такі напрямки досліджень: загально-етнографічний, економічний, мовний, звичаєве право та вивчення світоглядних уявлень, вірувань місцевого населення. Прикладом досліджень цього періоду може слугувати стаття, надрукована в Херсонських єпархіальних відомостях "Заметки о современном религиозно-нравственном состоянии молдавского населения в Новороссийском крае" [6].

Чимало статей, документів з місцевої історії, повідомлень про діяльність краєзнавчих товариств та окремих дослідників містить земська періодика, яка на сьогоднішній день малосліджена.

За радянських часів цю проблему розробляли О. Дружиніна [5], В. Кабузан [7,8] та інші. Відомий український етнограф та історик В. Наулко також відносно вже давно займається дослідженням історії національних меншин України [10]. Протягом останніх п'ятнадцяти років серед наукового доробку українських вчених з'явилося ряд праць Я. Бойка [2], П. Лавріва [9], О. Данильченко [4], журнальних публікацій та дисертаційних досліджень.

Земські установи об'єднували найпрогресивнішу частину українського суспільства – інтелігентів, що в більшості випадків успішно поєднували службові обов'язки земців з активною науковою, культурно-просвітницькою, громадською діяльністю.

Когорта відомих земських діячів Херсонської губернії налічує не один десяток осіб, що прислужилися земській справі. Немало вони зробили для національно-культурного піднесення південного регіону. Серед них і більш знані сьогодні діячі і ті земці, ґрунтовне дослідження плідної діяльності яких ще за вченими краєзнавцями.

Серед прогресивних земських діячів, життя яких було пов'язано з південною Україною, слід згадати Тихона Івановича Осадчого. Він вміло поєднував роботу земського службовця з різноплановою науковою, гро-

мадсько-політичною діяльністю. Наукова спадщина цієї непересічної особистості містить чимало матеріалів, що стосуються історії, економіки, культури Півдня України, в тому числі й Миколаївщини.

Важливе місце у науковій спадщині Т.І. Осадчого посідають праці економічного характеру [11], дослідження окремих галузей господарства [12], соціологічні роботи, статистичні дослідження, літературні твори та розвідки, присвячені вивченню культури, побуту й традицій українського народу та етносів, що мешкали поруч з українцями. Серед наукових інтересів дослідника історико-народознавчий аспект вивчення життя місцевого населення був пріоритетним.

Вагомим дослідженням степового Побужжя з точки зору етнографії є праця Т.І. Осадчого "Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание" [13], яка спочатку була надрукована в Збірнику Херсонського земства за 1890-91 роки, а згодом видана окремою книгою в 1891 році в Херсоні. В минулому Щербанівська волость займала територію, яка сьогодні частково відповідає двом районам (Вознесенський, Новоодеський) сучасної Миколаївщини.

Обсяг праці значний, дослідження хронологічно охоплює II половину XVIII – XIX століття. Робота складається з вступу та десяти розділів. На початку дослідження автор мотивував, чому його увага була звернута на Щербанівську волость, подав детальну фізико-топографічну характеристику волості, описав ріки та водні ресурси, проаналізував кліматичні умови; представив невеликий за об'ємом, але ємкий історичний нарис Побужжя, починаючи з XV століття. Статистик дослідив національний склад населення волості, звернув увагу на етнографічні особливості національних меншин, що мешкали в селах. Описав сімейні стосунки серед місцевого населення, звичаї, обряди та дозвілля степовиків. Розкрив світоглядні уявлення селян, показав їх ставлення до релігії та збереження різного роду забобонності серед жителів повіту. Дослідник подав цікавий фактологічний матеріал із життя сільської громади, проаналізував права та обов'язки виборних осіб та їх практичну діяльність. Детально зупинився на відносинах, що склалися між громадою та земською управою, розкрив причини незадовільного стану селянського самоврядування. Дослідив шкільну мережу волості та вивчив стан народної освіти.

З погляду на етнічність краю в XIX ст. найбільш цікавими для сучасного дослідника є III – VI розділи праці Т.О. Осадчого. Розповідаючи про етнічні меншини волості, автор подає їх характеристику та опис в порівнянні з корінним етносом краю, завважаючи на їх співвідношення по

населеним пунктам. За чисельністю український етнос переважав у волості, на другому місці було молдавське населення, окрім того проживали росіяни, поляки, євреї, цигани, які у відсотковому порівнянні представлені були значно менше [13, с. 17-21]. За часом давності спільного проживання на території волості в першу чергу виділялися українці та молдовани. Цікавим є зауваження Тихона Івановича на те, як сприймали етноси один одного.

Порівняльний підхід автора при етнографічному описі меншин дозволяє сучасним дослідникам проаналізувати стан збереження традиційного національного, в першу чергу в побутовій культурі народів. Виокремлення спільних характерних рис сприяє розумінню процесу формування спільної народної культури протягом століть.

Описуючи житло, дослідник подає детальну інформацію про тип хати українців та молдован, завважаючи на те, що забудова двору місцевим українським населенням могла різнитися в залежності від типу населеного пункту. Як статистик-економіст Тихон Іванович обов'язково звертає увагу на вартість збудованого житла в залежності від використаного будівельного матеріалу [13, с. 24-27].

На період дослідження, а це остання третина XIX ст., в середовищі українського та молдавського населення збереглися значні відмінності в народному одязі. Як зазначає автор, в крої та кольоровій гамі одягу чітко вирізнялися національні характеристики [13, с. 28-29]. Але час вносив корективи в життя місцевого населення і традиційне народне набувало нових ознак, про що свідчать зміни в народній ноші, яка наприкінці XIX ст. доповнюється елементами одягу інших народів, що осідали в південній Україні.

Автор робить висновок, що під впливом різноманітних культурних умов формується спільне для всіх, загальноприйняте, або як говорили тоді, модне.

За описом Т.І. Осадчого режим харчування південноукраїнського населення для всіх етносів був схожим (щодо кількості прийому їжі в різні періоди року, підходів її приготування в буденні та святкові дні), але відчутно різнився в збереженні національних страв. Важливим є зауваження дослідника відносно вживання селянським населенням краю горілки.

Щодо співіснування етносів, то на думку науковця, найбільшим сприятливими та дружніми були стосунки між українцями та молдованами, що в свою чергу сприяло значній кількості міжнаціональних шлюбів, особливо одруженню українця на молдованці.

Доречними є зауваження відносно інших етносів. Статистик пише, що цигани вели доволі відсторонений від іншого населення спосіб життя, що

не завжди сприймався іншими народами [13, с. 31]. Переважно напруженими були стосунки місцевого населення з євреями, які своїм зверхнім ставленням до трудового селянства лише ускладнювали їх взаємини.

Описуючи сімейні стосунки степовиків, їх звичаї, родинні обряди, розваги, автор значно менше завважає на етнічні особливості діаспорних груп Щербанівської волості [13, с. 32-48]. Але в дослідженні подано чимало фактологічного матеріалу, на підставі якого можна прослідкувати стан збереження та функціонування різних сімейних обрядових, звичаїв, традицій громадського життя наприкінці ХІХ ст. [13, с. 65-68].

Наукова цінність дослідження Т.І. Осадчого полягає в тому, що ним була зібрана значна кількість цінного етнографічного матеріалу шляхом безпосереднього спостереження за життям і побутом селян на Півдні України. Позитивне значення здійсненого Т.І. Осадчим опису волості полягає і в тому, що автор вдало вибрав район і розглядав його не ізольовано, а у зв'язку з сукупністю факторів економічного, виробничого та соціального життя населення регіону. Наведена Т.І. Осадчим велика кількість цифрової статистичної інформації, на нашу думку, допомагає сучасним науковцям об'єктивно дослідити і висвітлити соціальну історію краю на межі ХІХ – ХХ століть.

**Волос Ольга**

### **ДИАСПОРЫ ЮЖНОЙ УКРАИНЫ В ЗЕМСКИХ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

*В статье раскрывается практическая деятельность земских служащих Херсонской губернии по исследованию этнической истории южной Украины периода 60-е годы XIX – начало XX столетия. Освещена этнографическая деятельность известного украинского ученого, выдающегося земского деятеля – Тихона Ивановича Осадчего в период жизни его на юге Украины. Проанализированы его исследования относительно историко-этнографического развития Херсонской губернии в данный период.*

*Ключевые слова: земство, земский деятель, губерния, волость, этническая история края, этнографическая деятельность.*

**Volos Olga**

### **DIASPORAS OF SOUTHERN UKRAINE IN HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCHES OF ZEMSTVAS**

*The article describes the practical activities of public figures of zemstvas of Kherson guberniya in the field of researching of ethnical history of southern Ukraine during the period from the 60-th of the XIX century – the beginning of the XX century. In this article are highlighted the ethnographic activities of the famous*

*Ukrainian scientist, outstanding public figure of zemstvo – Tykhon Ivanovych Osadchyy belonging to the period of his life in southern Ukraine. The article analyses the scientific studies of the scientist concerning the historic and ethnographic development of Kherson guberniya in the specified period.*

*Keywords: zemstvo, public figure of zemstvo, guberniya, volost, ethnical history of the territory, ethnographic activities.*

### **Джерела та література**

1. Билоконский И. П. Земское движение. – СПб., 1914.
2. Бойко Я. В. Заселение Южной Украины в 1860-1890 гг. – Черкассы, 1993.
3. Веселовский Б. Б. История земства за 40 лет. – СПб., 1909-1911. – Т. I-IV.
4. Данильченко О. П. Етнічні групи півдня України: Економічне і соціально-політичне становище на початку ХХ століття. – К., 1993.
5. Дружинина Е. И. Южная Украина 1800-1825 гг. – М., 1970; її ж. Южная Украина в период кризиса феодализма (1825-1860 гг.). – М., 1981.
6. Игнатьев Н. Заметки о современном религиозно-нравственном состоянии молдавского населения в Новороссийском крае // Херсонские епархиальные ведомости. – 1861. – № 9. – С. 35-49.
7. Кабузан В.М. Народы России в XVIII веке: Численность и этнический состав. – М., 1963.
8. Кабузан В.М. Народы России в I пол. XIX века: Численность и этнический состав. – М., 1992.
9. Лаврів П.В. Колонізація українських та суміжних степів. Історичний нарис. – К., 1994.
10. Наулко В.І. Етнічний склад населення Української РСР. – К., 1965; його ж. Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975.
11. Осадчий Т.И. Общественный быт и проекты его улучшения в XIX столетии. – М., 1902. – С. 5.
12. Осадчий Т.И. Виноградники Херсонской губернии. Статистико-экономическое описание. // Сборник Херсонского земства, 1892, №№ 7-9.
13. Осадчий Т.И. Щербановская волость. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание. – Херсон, 1891. – 112 с.
14. Сорокин Г.И. Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического описания. – Херсон: тип. О.Д. Ходушина, 1889.
15. Юбилейный земский сборник (1864-1914) под редакцией Б.Б. Веселовского и З.Г. Френкеля. – СПб., 1914.



**УКРАЇНСЬКА ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА  
ЯК СТРУКТУРУЮЧИЙ ФАКТОР  
ЖИТТЯ І ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В ІТАЛІЇ**

*У статті розглянуто консолідуючу і формотворчу роль традиційної культури у житті та творчості сучасної української діаспори в Італії. Матеріалом для аналітичного дискурсу стали спостереження автора над життям українських трудівників в Італії, та їх творчий доробок, опублікований у часописі "До Світла".*

*Ключові слова: традиційна культура, Українська діаспора в Італії, творчість українських заробітчани.*

Проблема еміграції народів сьогодні набула глобального масштабу, тому актуальним завданням науковців різних дисциплінарних напрямів стає своєчасне реагування на ці виклики часу. У цьому контексті особливо актуальною стала проблема дослідження нових діаспор та їх формування, збереження їх членами менталітету і традиційної культури титульної нації. Матеріалом для статті слугували передусім спостереження автора над життям та побутом трудових мігрантів в Італії, а також поетичні новотвори дописувачів часопису "До Світла", що виходить під патронатом української Греко-католицької церкви Святої Софії у Римі. У статті зроблено спробу окреслити, як саме проявляє себе в інокультурному середовищі українська традиційна культура, апелювання до якої допомагає подальшій консолідації та структуризації спільноти. Роль традиційної культури у процесі структуризації української діаспори в Італії розглядали Олена Пономарева [12], Олена Герасименко [3], Віктор Соколов [14], але принагідно, предметом же окремої розвідки воно ще не було. Зазначений аспект духовного життя українських трудівників в Італії досліджувався й нами, але був розглянутий в інших ракурсах [4; 5]. Значення ж традиційної культури у житті та структуризації національних діаспор складно переоцінити, адже саме її експлікація допомагає інонаціональній спільноті зберігати свій духовний світ і свою цілісність кордоном.

Професор кафедри україністики Римського університету La Sapienza Олена Пономарева слушно зауважує: "Незважаючи на свою масовість, феномен новітньої трудової міграції поки не знаходить в Україні адекватного тлумачення й розуміння як з боку політиків, так і з боку суспільства. Натомість у західних країнах спостерігається дослідницький та громадський інтерес до проблематики новітніх українських іммігрантів" [12]. Дос-

лідниця наголошує, що Італія посідає перше місце серед країн Євросоюзу за кількістю мігрантів з України й образно називає українську міграцію до Італії "феноменом у розпалі" з тенденцією до подальшого наростання. Принагідно зауважимо, що питання чисельності українських трудових мігрантів в Італії є зонайменше дискусійним. Олена Пономарева небезпідставно називає його "війною цифр", причини якої, безумовно, заховані не у коректності/некоректності використання науковцями статистичних даних, як про це пише головний редактор Української газети в Італії Маріанна Сороневич [15], а у площинах соціо-політичних та їх наслідково-резонансних контекстах. Вражаючі цифри щодо кількості громадян, змушених і надалі покидати Україну через відсутність робочих місць та елементарного статку, відповідно позиціонують державу-донора у світі. На офіційному сайті української греко-католицької церкви в Італії зазначено, що реальною цифрою чисельності українських трудових мігрантів є 700 тисяч [11].

Соціолог Віктор Соколов вважає, що українська спільнота в Італії стає структурованою, тому прийнятною буде її кваліфікація як діаспори: "Становище й діяльність українців в Італії свідчать, що останнім часом значно посилився процес формування української діаспори Італії. На території Італійської Республіки активно діють релігійні та благодійні організації, які допомагають українським співвітчизникам пристосуватися до італійських умов життя, намагаються згуртувати українців навколо церкви, створюють громадські організації, здійснюють різноманітні культурні заходи, що сприяють зміцненню української спільноти за кордоном" [14]. В Італії зареєстровано понад 40 українських асоціацій і співтовариств, відкрито 9 українських суботніх і недільних шкіл. Українство в Італії має свій інформаційно-комунікаційний простір: засоби масової інформації і кібер-ресурси. Визначальною особливістю обличчя української діаспори в Італії є діяльність єдиної в Західній Європі столичної кафедри україністики в Римському університеті La Sapienza – наукового та інтелектуального центру української присутності на Апеннінах. Дослідниця української діаспори в Італії Олена Герасименко вважає, що називати діаспорою присутність українських громадян в Італії передчасно, але кваліфікує активізацію об'єднавчих ініціатив з боку українських громадян як поступ до її утворення: "Незаперечне значення для консолідації української громади мають різноманітні асоціації, засновані українськими емігрантами в Італії" [3].

Одними з перших українських громад на теренах Італії були асоціації, засновані на півдні Італії, оскільки саме у цьому регіоні на початку 2000-х років проживала найбільша кількість українських заробітчан. У 2002 році

у місті Салерно було засновано асоціацію "Калина", якою і по сьогодні керує Ольга Тарасюк (активний громадський діяч і письменниця); у Неаполі того самого року було зареєстровано й асоціацію "Слов'яни", яку очолила Людмила Колодіна, а у місті Брешіа – асоціацію "Надія", головою якої стала Ольга Вдовиченко. Олена Герасименко відзначає цінний позитивний досвід роботи цих громад, а також те, що вони залишаються активними та дієвими досьогодні. Факт поступового укріплення авторитету громадських спільнот підтверджується і нашими особистими спостереженнями: у розмовах з українськими трудовими мігрантами, які працюють в Італії, більшість респондентів виявляли обізнаність з діяльністю спільнот у регіоні/країні: дехто розповідав, що "особисто знайомі" з головами спільнот, більшість – "чули від знайомих" про чільників, майже всі респонденти позитивно характеризують діяльність асоціацій, відвідують українські культурні заходи [1].

Сьогодні в Італії склалася сприятлива ситуація для подальшого розвитку сильної і конструктивно діючої діаспори. Об'єднавчу роль у цьому процесі відіграє й українська церква, передусім Греко-католицька, яка налічує 140 парафій. Про роль церкви, як важливої консолідуючої сили для українських трудівників пише й Олена Герасименко: "УГКЦ не лише надає підтримку українським емігрантам, але й має об'єднавчу силу, відіграє важливу роль у збереженні українських духовних традицій на теренах Італії" [3].

Важливі документальні матеріали про формування перших українських спільнот збереглися на офіційному сайті церковної громади міста Генуї. З розповідей і спогадів членів громади про перші зібрання і святкові заходи постає історія постання громади. Дописувачі вважають, що саме спільне відзначення релігійних свят, знаменних дат гуртувало спільноту, збільшувало її чисельність і допомагало відчувати себе "часткою України на чужій землі": "По особливому запам'ятались перші спільні святкування у Церкві Різдва Христового 2004 року, які показали, що сила кожного – у громаді. Столи були повні їжі, характерної для свята: куті, узвару, риби, вареників. Лунали колядки, жарти, чувся веселий сміх. Забули про ностальгію, про чужину. Салон церкви для всіх став рідною домівкою, а незнайомі люди – родичами. 20.02.2004 року для нас було свято Стрітіння (зміщене на неділю по причинах роботи), коли ми освячувала свічки. Кожна жінка освячувала 2 і більше, щоб мати у хаті і вислати додому. Разом із цим стародавнім звичаєм приходиться очищення душі, що також важливо для кожної людини". [17] Звертає на себе увагу деталізований опис дійства, у якому християнський аспект органічно співіснує з традиційно-народним. Це про-

стежується і у наступному фрагменті: "Вербна неділя, як завжди, є прелюдією Паски. Зворушливим був момент освяти верби. Десятки людей прагнули мати цей оберіг у своїх хатах. Пам'ятною стала Паска, святкування якої чекалось з нетерпінням. Вервечками тягнулись жінки до храму, несучи на освяту паску, ковбасу, масло, сир, яйця. При вході у церкву кожна із них отримувала крашанку – символ цього великого свята. <...> Багато людей мали вишиті рушнички, що підкреслювало неповторність наших традицій. Після Служби Божої на повір'ї отець освятив їжу. Лунали гаївки, прославляючи Божу ласку. Тоді теж, були гості італійські священики. <...> Зал був переповнений людьми, які хотіли трапезувати за спільним столом, щоб виявити таким чином єдність у вірі, єдність нашої нації". [17] Завдяки офіційним інтернет-сайтам інших українських спільнот і церковних громад в Італії можна простежити історію їх формування і діяльності.

Спільні літургії, спільні відзначення знаменних дат, релігійних і національних свят, Шевченківські вечори, Андріївські вечорниці, – ці заходи згуртовували громади, формували внутрішні традиції, які опиралися передусім на традиції національної культури. Наймасштабнішим консолідуючим культурним і духовним заходом українців в Італії донині є День матері, що його традиційно, починаючи з 2002-го року відзначають українські трудівники іммігранти під егідою церкви Святої Софії у Римі. Це свято, головною ідеєю якого є згуртування і духовна підтримка українських жінок-матерів, збирає десятки тисяч українських заробітчанок з усіх куточків Італії: жінки з'їжджаються для проведення спільної молитви за своїх дітей і рідних. Після церковної служби і молитви святкування Дня матері продовжується трапезою, концертною програмою і традиційними українськими співами. Свято набуло широкого резонансу в італійських ЗМІ, на нього приїжджають багато італійців, котрі чимало чули про "double usraine con belcanto" ("українок, які так гарно співають"). Подібні заходи здобувають усе більшу популярність серед місцевого населення, що сприяє формуванню шанобливого ставлення до українців, і закономірно поширюється не лише на емігрантів, але й на український народ загалом. Традиційними стали фестивалі української народної пісні і танцю, етнографічні презентації, виставки української народної вишивки, костюмів, театралізовані демонстрації народних обрядів і звичаїв, спільне з італійцями святкування українського Різдва, Пасхи і т. д. Усім цим українські співтовариства позиціонують себе як представники народу, який має древню історію та унікальну традиційну культуру.

Над утіленням ідеї проведення свята, яке би об'єднало українців-трудівників з усіх куточків Італії, свого часу самовідданно працювали члени

редколегії новоствореного християнського часопису для українців в Італії "До Світла" під керівництвом його головного редактора, у період з 2001-2005 рр. пасторального координатора українських греко-католицьких громад о. Василя Поточняка. Завдяки зусиллям згуртованого колективу редакції і допомозі парафіян церкви Святої Софії, свято, на яке з'їхалося тисячі українців, було проведено 5 травня 2002 року. Об'єднавчу і духовну роль цих подій – першого колективного святкування Дня матері українськими трудівниками і виходу в світ першого українського часопису (часовий проміжок між подіями становить заледве півроку) – для життя "італійських" українців неможливо переоцінити, зважаючи на неструктурованість тодішнього еміграційно-заробітчанського контексту.

Бажання не втратити самотужку традиційну культуру, легітимно і публічно її маніфестувати стало причиною справжнього сплеску творчості українців, які працюють в Італії. Цей феномен став однією з визначальних рис сучасної діаспори в Італії, що можна проілюструвати матеріалами часопису "До світла".

До редакції часопису одразу після виходу в світ перших його номерів почали надходити листи від українських заробітчан, у яких дописувачі ділилися своїми історіями про життя на чужині, про випробування, що випали на їхню долю. Лише невелику кількість різноманітних за жанровою формою свідчень (від безхитрісних розповідей до розлогих поетичних текстів) редакція могла надрукувати у часописі, решта ж матеріалів і дотепер зберігається в особистих архівах членів його першої редколегії і чекає на увагу науковців. У цьому авторському доробку переважали віршовані твори, яким була виділена постійна рубрика "Коли в душі народжується слово". Автори відверто зізнавалися, що уперше почали писати саме в Італії і що головним імпульсом до творчості було намагання знайти розуміння у колі співвітчизників, які пережили випробування чужиною:

"Ми не поети – ми жінки, в яких прокинулись думки,

Ніхто і гадки з нас не мав, що досі дар цей десь дрімав.

А ностальгія й чужина збурили нерви аж до дна.

І йдуть слова самі по собі, і ллються сльози на папір..." [8, с.54]

Ці різножанрові тексти мають переважно документальний характер, і у сукупності являють собою своєрідний народний літопис італійської еміграції четвертої хвилі. За формальними і змістовими ознаками поетичні новотвори мають атрибутику традиційних народнопоетичних, що сприяє, аби вони стали предметом етнографічних та фольклористичних дискурсів, але при цьому ними не обмежуватися. Рубрика, відведена для поезій заробітчан проіснувала у часописі до 2011 року, за той час було надруковано

близько 800 творів. У 2005 році члени його першої редколегії видали своєрідний підсумок цього доробку: "Антологію творчості заробітчани" у двох книгах – "Світло на чужих стежках" [13] і "Гавдеамус по-емігрантськи" [2].

Загалом в аналізованих корпусі текстів типовими жанрами є поетичні хроніки про життя на заробітках, меморати, наративи, рідше – бувальщини з елементами соціальної і політичної сатири. Формат статті змушує обмежити аналіз цього доробку кількома прикладами, на наш погляд, найбільш типовими. Амплітуда емоційної забарвленості творів коливається від безнадійно-тужливої до радісної і життєстверджувальної. У парадигмі відображуваних переживань, почуттів та емоцій домінують туга за рідною домівкою, Батьківщиною, родиною і при цьому виразно експліковано етноментальну свідомість за допомогою традиційно-народних фольклорних засобів. Приміром, поезія "Чужина ..." анонімного автора Н.А. (автори інколи не вказують своїх імен) нагадує традиційні народні ліричні пісні з елементами плачів-ламентаций:

Чужина, чужина, чужина  
Сум, печаль, безнадія і я.  
Боже милий, ти, Боженьку мій,  
Як то тяжко в чужій стороні!..  
Кругом гори одні височать,  
І пташки тут співають не так.  
Тому плаче й ридає душа  
В чужині я – немов сирота.  
Навіть плакати не можна мені  
У далекій, у тій чужині.  
Щоб не бачили люди оті,  
Бо серця у них – мов кам'яні.  
Чужина, чужина, чужина...  
Залишилась надія одна,  
Що повернуться люди усі  
У домівки свої дорогі [8, с. 37].

Труднощі емігранського життя обумовили частотність сюжетів, які були типовими й для українських заробітчаних пісень XIX століття: розлука з рідною землею, родиною, втрачені роки, чужина і чужі люди, приниженість і страждання, гріх та спокута, жертвовність і терпіння тощо. Їх повторюваність у сучасних текстах передусім засвідчує типовість зазначених реалій у житті нинішніх трудових мігрантів: з-поміж понад 800 проаналізованих нами текстів такі мотиви наявні у майже 700-х творах. Поезія Любомири Марків ілюструє такого роду сюжети:

Моя забута Богом Україна,  
За тебе серце плаче кожну мить.  
На чужині нам довелось батракувати,  
Рабами бути в цей ХХ вік.  
Наругу цю й зневагу не забути,  
О, хто сказав, що рабства вже нема?  
О, зглянься Боже, ми є твої діти,  
Й земля для всіх людей лише одна [7, с. 35].

У цій поезії, як і у більшості творів використано традиційні народно-пісенні символи, які є опірними у збереженні національної самоідентифікації: незаперечна святість сімейних цінностей, духовність, віра в Бога, патріотизм, історична пам'ять.

Фольклорні елементи у творах часто-густо переплітаються з релігійними та літературними ремінісценціями, з історико-публіцистичними та соціально-політичними рефлексіями, але, на нашу думку, найвиразніше-таки простежуються світоглядні та ментальні стереотипи української традиційної культури. Саме на цьому тлі інокультурна інтертекстуальність (у найширшому розумінні) особливо виразно дисонує і має специфічний резонанс. "Чуже" слово в українській народній словесності слугує для маркування чужого простору або для створення бінарної опозиції "своє" і "чуже". Ілюстрації саме такого використання італійського слова знаходимо багато, зокрема, італійські слова, які є омоформами до українських, автори інтерпретують як безглузді, бо їхня "правильна" семантика акумульована в рідній мові. Отже, не лише "свій" світ, але й "своя" мова інтерпретуються як кращі, правильніші, більш моральні, що повністю відповідає традиційним народним уявленням. Часто це супроводжується зверненням до жанроформ, близьких до фольклорних, а іноді безпосередньо фольклорних: наприклад, Олена Худик назвала свій твір "Коломийки", за аналогією до популярного і активно побутуючого фольклорного жанру. Коломийкам притаманна імпровізаційність змісту, динамічна ритмомелодика, гнучкість форми і, як наслідок, внутрішня відкритість для нових тем, зокрема й заробітчанських. Реалії італійського життя, побачені крізь призму "коломийкової" жанроформи вже приречені на їх критичне бачення. Саме цей ефект і досягається у згаданому тексті:

Поїдемо скоро  
У рідні Карпати,  
Італійську "cos-u"  
Будем пам'ятати.

"Cosa devo fare"<sup>1</sup>  
I "Cosa mangiare"<sup>2</sup>  
Сіли нам у голові,  
Як наші стожари.  
Де ж ми годні зрозуміти  
Ту їхню культуру,  
Коли маємо у серці  
Українську натуру.  
"Importante" в італійців,  
Щоби день прожити,  
Добре "stomaco"<sup>3</sup> набити  
I "piri" зробити [16, с. 134].

У цьому фрагменті привертає увагу співвіднесення багатозначного італійського слова "cosa" (у перекладі означає річ, предмет, дещо і т. д.) з українським словом "коза". Невідмінюване в італійській мові, автором воно використовується у знахідному відмінку і у такий спосіб створюється форма «козѹ» («cosù»), що врешті для "своїх" (і тих, хто зрозуміє) означатиме "Італійську козѹ будем пам'ятати".

У середовищі українських трудових мігрантів формується і "своя" усна традиція, яка опирається на традиції української народної словесності: побутують, приміром, наративи сатиричного або гумористичного характеру, подібні до анекдотів і бувальщин. В основі їх сюжетів – типові історії з життя заробітчана, зазвичай повчального характеру. Такими історіями "старожили" охоче діляться з новоприбулими, аби ті відчували "місцевий колорит" і знали, які несподіванки їх можуть очікувати на чужині. Йдеться про курйозні випадки, пов'язані з незнанням заробітчанами італійської мови, або нерозумінням розбіжностей культури і менталітету між італійцями та українцями. Історії, у яких мудрі, кмітливі і працьовиті українці протиставляються багатим, лінивим і велелюбним італійцям, вельми поширені і популярні. Стереотипія таких сюжетів онтологічно є традиційно-народною.

Авторові статті доводилося чути подібного роду тексти, повторюваність і варіативність яких імовірно свідчить про початковий етап формування заробітчанського фольклору. Переказуючі деякі сюжети, інформатори їх характеризують як такі, що "їх усі наші в Італії знають". Популярною є історія про новоприбулу заробітчанку, яка доглядала старенького сень-

---

<sup>1</sup> "Cosa devo fare?" – з італ. "Що робиш?".

<sup>2</sup> "Cosa mangiare?" – з італ. "Що ти їси?".

<sup>3</sup> "Stomaco" – з італ. "шлунок".



йора, і ділилася враженнями з подругами, що дідусь, мовляв, хоч і старенький, але, незважаючи на це, дуже хоче поїхати до нас "в Одесу на море". Незнання українкою італійської мови призводить до нерозуміння ситуації: дідусь насправді хоче "adesso amore", тобто кохання (італ. – "amore") і зараз, негайно (італ. – "adesso"), що й створює комічний ефект. Сюжети на тему незнання заробітчанами італійської мови, за нашими спостереженнями, найбільш популярні. Популярною історією, в основі якої були реальні події, стала історія про українку, яка без знання мови заледве влаштувалася працювати доглядальницею, і у перший же день цю роботу втрачає: сеньйора, яку треба було доглядати, померла. Кмітлива українка, не знаючи жодного італійського слова, знайшла-таки спосіб сповістити про це родичів, прокричавши у телефонну слухавку "Гітлер капут!".

Зростанню популярності текстів, які побутують в усному форматі, усе частіше сприяють українські інтернет-ресурси в Італії. На офіційному сайті української церковної громади міста Генуї розміщено вірш "незнайки" з наступним переднім словом: "Ця поетична розповідь про українку-трудівницю дуже полюбилася у Генуї, її переписують з рук в руки (збережено стиль оригіналу – О.Г.). На ваше прохання ми публікуємо його і дякуємо невідомого автора за кмітливу, правдиву і з гумором написану історію" [10]. У поезії йдеться про українку-заробітчанку, з якою у неділю відбуваються чудесні перетворення: вона стає справжньою царицею:

Йде по вулиці чужій  
Струнка, гарна жінка.  
Зразу видно, люди добрі,  
Що то українка.  
Вчора лиш вона була  
У людей служниця, –  
А сьогодні вихідний  
І вона цариця.  
Це не жінка, а золото... [10]

Образ українки створено в рамках парадигми традиційних народних уявлень про порядну і добру жінку, яка передусім повинна бути працюючою, доброю господинею, і, попри всі труднощі, залишатися красивою. У тексті використовується лексика народних віншувань: "цариця", "не жінка, а золото" тощо. Порядність жінки показано і крізь призму традиційного етноетикету, який регламентує поведінку у будні і свята:

Вміє шити, вишивати, вміє і в'язати.  
Та всього, що вона вміє  
Не можна сказати!  
Може випити вина і пожартувати,  
На весіллі за столом може заспівати [10].

Такому ідеальному образу працюючої українки протиставлена її молода господиня-італійка, лінива і зла "Яга", яка тільки й уміє, що лежати на дивані, переглядати телевізор і поганяти свою служницю:

То полежить на дивані,  
Телевізор включить  
І як він вже надоїсть,  
То служницю мучить.  
Йде "Яга", нарешті, в ліжко  
І лягає спати,  
Тобі треба по обіді  
Все попросувати...  
На Україну в наше село італійку взяти,  
То даю я, люди добрі, голову відтяти,  
Що прийшлося б через тиждень нам її ховати [10].

Характерним для традиційних українських віншувань є акцентоване славословіє у фінальній частині. Саме таким є завершення аналізованого тексту, у якому трудівницю величають передусім за її працюючі руки, якими вона "всю вашу Італію підмела, помила", і за це заслуговує, щоби їй поставили пам'ятник:

Тож зберіться по "євраці"  
Усі італійці  
І поставте пам'ятник  
Нашій українці.  
І встеліть усе підніжжя  
Лавром і квітками.  
Вона його заслужила  
Своїми руками.  
Поклоніться їй у ноги, –  
Вона заслужила,  
Усю вашу Італію  
Підмела, помила [10].

Отже, культурна парадигма життя і творчості представників української діаспори в Італії зорієнтована на традиційні духовні цінності, які сформовані спільним історичним минулим, сприйняттям теперішнього і май-

бутнього. У досліджуваному матеріалі виразно простежуються світоглядні і ментальні стереотипи української традиційної народної культури, які набувають нових форм і конотацій в інокультурному середовищі. Цей соціокультурний феномен потребує подальшої уваги науковців, представників різних дисциплінарних напрямків.

**Гінда Елена**

### **ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК СТРУКТУРИРУЮЩИЙ ФАКТОР ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ В ИТАЛИИ**

*В статье проанализирована украинская традиционная культура как консолидирующий и структурирующий фактора жизни и творчества современной украинской диаспоры в Италии. Материалом для аналитического дискурса послужили наблюдения автора над жизнью украинских труженников на Апеннинах, а также их произведения, опубликованные в журнале "До Світла".*

*Ключевые слова:* традиционная культура, Украинская диаспора в Италии, творчество украинских трудовых мигрантов.

**Hinda Olena**

### **UKRAINIAN TRADITIONAL CULTURE AS A STRUCTURING FACTOR OF LIFE AND CREATIVE WORKS OF UKRAINIAN DIASPORA IN ITALY**

*The article examines the consolidating and form-building role of traditional culture in the life and creative works of modern Ukrainian diaspora in Italy. As materials for the given analytical discourse the author has chosen her own observations of working migrants' life in Italy and their creative works which were published in the magazine "To the Light".*

*Keywords:* traditional culture, Ukrainian diaspora in Italy, creative works by Ukrainian migrant workers.

### **Джерела та література**

1. Архів Олени Гінди (записи інтерв'ю під час поїздки автобусним рейсом Київ-Салерно, Євролінії, 12.01.2012-13.01.2012).
2. Гавдеамус по-емігрантськи: антологія творчості заробітчан. – Рим, 2005.
3. Герасименко О. Сучасна українська еміграція до Італії та зародження нової української діаспори [Електронний ресурс] / Олена Герасименко // Українознавство. – 2010. – Ч. 1(34). – Режим доступу: <http://www.ualogos.kiev.ua/text.html?id=1971&number=75&category=8> (дата звернення 05.08.2010).
4. Гінда О.М. Поетичні новотвори українських трудових мігрантів в Італії як предмет фольклористичного дослідження / О.М. Гінда // Міфологія і фольклор. – 2009. – № 2-3 (3). – С. 27-37.
5. Гінда О.М. Традиційна культура як засіб самоідентифікації та комунікації у житті і творчості української діаспори в Італії (до постановки проблеми) /

О.М. Гінда // Матеріали ІХ Міжнародної наукової конференції "Міжкультурні комунікації: наукові школи і сучасні напрями лінгвістичних досліджень". – Сімферополь, 2010. – № 5. – С. 115-125.

6. Залитайло І.В. Соціокультурні характеристики етнонаціональних діаспор в провінційній Росії: дисс. ... канд. філ. наук [Електронний ресурс] / І. В. Залитайло. – Тамбов, 2004. – Режим доступу: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/127133.html#contents> (дата звернення: 07.12.2009).

7. Марків Л. Моя забута Богом Україна. / Любомира Марків // До світла. Християнський часопис українців в Італії. – Квітень, 2003. – № 4 (17). – С. 35

8. Сосновська-Гоца Н. Ми не поети – ми жінки... // До світла. Християнський часопис українців в Італії. – 2006. – № 1 (46). – С. 54.

9. Н.А. Чужина, чужина, чужина / Н.А. // До світла. Християнський часопис українців в Італії. – Листопад, 2002. – № 10 (12). – С. 37.

10. Незнайомка. Про українок-заробітчанонок [Електронний ресурс] / Незнайомка // Comunità ucraïna in Genova = українська церковна громада у Генуї. Дата: 11 April 2009. – Режим доступу: <http://www.genova.org.ua/?p=306> (дата звернення 23.01. 2009).

11. Офіційний сайт УГКЦ в Італії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.chiesaucraina.it/> (дата звернення 05.03.2012).

12. Пономарева О. Українська імміграція в Італії : стан і перспективи [Електронний ресурс] / Олена Пономарева. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/302911> (дата звернення 05.08.2010)

13. Світло на чужих стежках: антологія творчості заробітчанонок. – Рим, 2005.

14. Соколов В. Українська трудова імміграція в Італії [Електронний ресурс] / Віктор Соколов // Газета "Віче". – Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/1837/> (дата звернення 05.08.2010).

15. Сороневич М. Українці на Апеннінах. Нас уже мільйон? [Електронний ресурс] / Маріанна Сороневич // Колонка редактора. Українська газета. Газета для українців в Італії. – Режим доступу: <http://www.gazetaukrainska.com/2009-12-17-14-42-49/2010-01-04-13-51-17> (дата звернення 05.08.2010).

16. Худик О. Коломийки / О. Худик // Гавдеамус по-емігрантськи : Антологія творчості заробітчанонок. – Рим, 2005. – С. 133-136.

17. Comunità ucraïna in Genova / Українська церковна громада у Генуї. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.genova.org.ua/>

## КУЛЬТУРНІ РЕСУРСИ НОВІТНЬОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В ІТАЛІЇ, ІСПАНІЇ ТА ПОРТУГАЛІЇ

*Культурні ресурси новітньої української діаспори тісно переплітаються з релігійними традиціями та мовним чинником. Згромадження українських трудових іммігрантів беруть активну участь у спільних з громадою країни свого перебування мистецьких акціях, фестивалях, "днях культури" тощо. Особливим виявом діяльності новітньої діаспори є встановлення та відкриття пам'ятних знаків, пов'язаних з відомими особами чи подіями з історії України та разом зі всією світовою українською діаспорою долучення до акцій, ініційованих Українською державою.*

*Ключові слова: новітня діаспора, трудові мігранти, Україна, культурні ресурси.*

Дослідження новітньої української діаспори, яка сформувалася на основі трудових мігрантів четвертої хвилі насамперед в Італії, Іспанії, Португалії та Греції перебуває на початковій стадії, оскільки процес організації діаспорної спільноти в хронологічному вимірі є "молодим" явищем і структурування її триває. Бібліографія на цю тему налічує одиниці праць [2].

В Україні працює кілька наукових інституцій, які зосереджені на вивченні української діаспори в світі [5]. Їх опубліковані праці мають серйозний аналітичний характер.

На нинішньому етапі актуальною є потреба піддати культурні ресурси новітньої української діаспори ретельному науковому розгляду. Адже не випадково в кожній національній спільноті існує притаманний лише їй культурний стрижень, що надає узгодженості діям її членів і виявляє себе назовні шляхом різних модифікацій.

Наявність джерел дає змогу дослідникам якісно аналізувати новітні процеси діаспорного життя українців. Авторські польові етнографічні записи, так і матеріали, зібрані дослідниками Інституту народознавства НАН України, опубліковані статистично-демографічні відомості, інформація на офіційних сайтах Посольств України та товариств, асоціацій, церковних спільнот, періодичних видань виступають базою для вивчення культурної складової діаспорного життя українців на початку XXI ст.

Метою статті є проаналізувати культурну основу діяльності громадських товариств, асоціацій створених українськими трудовими іммігрантами в Італії, Іспанії та Португалії.

Новітня хвиля української міграції з початку 90-х років ХХ ст. потужним потоком почала вливатися в соціокультурний та політико-економічний простір інших держав, сприяючи їхнім економічним здобуткам і урізноманітнюючи їхні національні культури, тим самим формуючи нове полікультурне середовище.

Культурні ресурси, що закладаються в підмурки новітньої української діаспори, тісно переплітаються з релігійними традиціями. Для української нації, як і для більшості європейських націй, в доновітніх і донаціоналістичних історичних періодах етнічну приналежність не відокремлювати від релігії. В результаті культурні ресурси, що їх могли використати, активно плекати й освячувати доновітні етнічні та національні лідери й групи, набули виразного релігійного забарвлення, яке надає загалом світським концепціям нації певної "священної" аури [4, с. 65]. Релігійна приналежність підтримує чуття групової/етнічної єдності, тим самими стаючи опорою новітньої діаспори.

В Іспанії, Італії та Португалії життя українських іммігрантів тісно пов'язане з Українською греко-католицькою церквою. Насамперед храм став центром, довкола якого розпочалося об'єднання і творення українських громад трудових іммігрантів. У ньому іммігранти вбачали не тільки місце для здійснення своїх релігійних практик, а також місце зустрічі зі "своїми", місце обміну інформацією. Церква виступала немовби "мостом" між Україною та її емігрантами. Українська церковна громада часто надавала притулок, фінансову допомогу тим особам, що опинилися в скрутному становищі. Священники в співпраці з церковними громадами поступово створили належні умови для того, щоб іммігранти мали змогу задовольнити свої духовні потреби та практики. Водночас церква виступила етнооб'єднавчим осередком українських іммігрантів.

Здійснений нами аналіз ряду поглиблених інтерв'ю підтвердив той факт, що релігійні практики працівників із західних областей України засвідчують здебільшого високу релігійну свідомість. Церква, храм, релігійна обрядовість у іноетнічному середовищі виступають одними із важливих маркерів етнічної культури українців. Релігійні практики українських робітників зводяться до щоденних/приватних молитов (особливо в наміренні дітей, сім'ї, які залишилися в Україні), участі в Літургії та паломництві до чудодійних місць. Опитані нами респонденти, що перебували на праці в Італії, Іспанії чи Португалії, стверджували, що ніхто не перешкоджав їм у виконанні релігійних практик. А навіть навпаки – з повагою й толерантністю ставилися до їхніх дій, дотримання ж релігійних приписів викликало довіру й покращувало ставлення до них.

Чисельні урочисті святкування релігійних празників відбуваються на-самперед там, де є велика, добре згуртована українська спільнота трудових іммігрантів. Здебільшого у містах – Мадрид, Неаполь, Рим, Лісабон та ін. Впродовж тривалого часу поступово вся італо-іспано-португальська територія була охоплена мережею греко-католицьких громад, чисельність яких сягає більше однієї сотні в Італії і кілька десятків у Іспанії та Португалії.

Українські іммігранти також мають змогу здійснювати паломництво до чудодійних місць (в м. Асижа, щоб вклонитися мощам св. Франциска; до мощей св. Миколая в м. Бар; проща в Люрд; в м. Турин до Туринської плащаниці та ін.). Респонденти пригадують, що зароблені кошти дають змогу, не відчуваючи особливих матеріальних затрат, здійснювати такого роду поїздки. Водночас відзначено, що тільки перебування на роботі за кордоном дало можливість відвідати святі місця, адже здійснити таку ж поїздку з України їм було б значно складніше. "Ну трошки підробила, трохи світ побачила. Їздили в Португалію на святі землі Фатіми. Ми їздили при церкві, були жіночки українки, що все організували, знали вже тих іспанців, що мали туристичні автобуси. Ми виїздили в п'ятницю ввечері, ми платили 60 євро, а там спали в готелю. Там собі ходили – яка то красота. Там треба поїхати подивитися, яка то красота, які там гарні фігури, а площа гарна, там відправа була. Так би ніколи не поїхав." [1, с. 26].

Внаслідок міграційного руху українців до Італії, Іспанії, Португалії вони опинилися в середовищі домінування Римо-католицької церкви. З одного боку це позитивний фактор, оскільки відбувається взаємопізнання релігійних обрядів та національних культур у цілому. З іншого ж боку така ситуація підштовхує українських іммігрантів або:

- розпочати активно пізнавати свій обряд;
- не надавати великого значення конфесійній приналежності (тому можливі практики відвідування як греко-католицьких, так і римо-католицьких храмів);
- свідомо вибрати членство в римо-католицьких релігійних громадах, мотивуючи свій вибір бажанням залишитися на постійне приживання в обраній країні.

Іммігранти через Римо-католицьку церкву бажують тісно пов'язати себе, своє майбутнє, майбутнє своїх дітей з країною перебування. В таких випадках спостерігається "запуск" релігійної асиміляції, що йде поряд або навіть випереджає національну [3, С. 222-223].

Українські іммігранти, аналогічно як українські емігранти попередніх хвиль, формують і провадять громадське життя довкола своєї Церкви, а

священики доволі часто не тільки виконують свої релігійні обов'язки, але є й провідниками в етнокультурному, громадському русі. Християнське життя, релігійні практики допомагають задовольнити духовні потреби іммігрантів, відчуті спокій, стабільність, захищеність, підтримку, почуття потрібності, що такі необхідні після розриву з родиною, сім'єю, Батьківщиною.

Діяльність новітньої української діаспори зосереджена навколо проблеми збереження мови. Саме задля вирішення цієї проблеми діаспора використовує:

- релігійний чинник, а саме: заснування та функціонування українських парафій, будівництво храмів;
- засоби масової інформації: послуговуються україномовними газетами, журналами, теле- та радіотрансляціями, інтернет-сайтами;
- освітні заклади – недільні/суботні українські школи; українські кафедри в місцевих університетах;
- культурно-спортивні осередки, а саме: танцювальні колективи, хорові чи інструментальні ансамблі, футбольні, баскетбольні та ін. спортивні команди;
- "своїх" підприємців і бізнес-структури.

Зовнішня трудова міграція українців за майже двадцятилітню історію суттєво трансформувалася. Багатьом вона надала можливість мати постійну працю зі стабільними прибутками, з найрізноманітнішими інвестиціями, з поступовою тривалою осілістю, що переросло в період визрівання нової української діаспори. Однак поза сумнівом є те, що мова як найбільш значуща етноконсолідуюча ознака і один із чинників етнічної ідентичності українських трудових іммігрантів – це визначальний комунікативний зв'язок з національною Батьківщиною. І це підтверджує поетична творчість заробітчан:

Якби ж то відала родина моя,  
Як гірко живеться мені в чужині,  
Без слова рідного, без мови,  
Такої милої, солодкої мені.  
Сердечні болі і душевні муки  
Я виливаю у віршовані рядки.  
Що маю плакати, то я співаю –  
От і виходить все у мене навпаки.

*Галина Медвецька. Неаполь [8, с. 92].*

Що стосується покоління, що вже змалку виросло або народилося в Італії, Іспанії чи Португалії, то серед них процеси мовної адаптації відбу-



ваються за іншими моделями, що буде предметом розгляду майбутніх досліджень.

Згромадження українських трудових іммігрантів, працюючи в рамках налагодження контактів з місцевою владою та інформаційної популяризації української справи, беруть активну участь у спільних з громадою країни свого перебування мистецьких акціях, фестивалях, "днях культури" тощо. Наприклад у італійському місті Салерно сталим є фестиваль української та італійської культури "Без кордонів". Метою заходу є збереження й примноження українських та італійських національних цінностей; популяризація української та італійської культури, взаємне ознайомлення з її багатогранністю; залучення виконавців різних національностей; виявлення творчих можливостей заробітчанин; єднання іммігрантів різних національностей та італійських громадян на культурно-духовних засадах. Організація та проведення міжкультурних і міжнародних заходів – це шлях до гармонійного взаєморозуміння та інтеграції іммігрантів у новий соціокультурний простір. Фестиваль відбувався в рамках "Днів української культури" і спрямований на популяризацію української культури серед італійських громадян. Місцеві українські громади беруть активну участь у подібних фестивалях майже у всіх містах Італії, Іспанії та Португалії.

Помітно виділяється святкування Дня Незалежності України, яке намагаються зорганізувати або долучитися до його проведення всі товариства, спілки, асоціації трудових іммігрантів. Ця урочиста подія здебільшого розпочинається церковною службою чи спільною молитвою, виконанням Гімну нашої держави, виступами представників місцевих муніципалітетів і Посольств України. Продовжується урочистість концертом, до якого залучають музичні, співочі й танцювальні колективи з багатьох українських громад Італії, Іспанії, Португалії, часто приїжджають знані виконавці і з України. Під час свята можуть бути організовані виставки вишиванок, живопису, збір коштів для українських шкіл-інтернатів, дітей-сиріт, продаж українських книг тощо. Після завершення урочистого концерту свято продовжують ігри, розваги, танці або святкове частування. Наші співвітчизники за кордоном вважають, що саме такі заходи дають їм змогу долучитися до своєї культури, почути рідну мову, пісню, одночасно такі заходи є доброю нагодою зустрітися з рідними, друзями, згадати про свою Батьківщину.

Особливим виявом діяльності об'єднань трудових іммігрантів є встановлення та відкриття пам'ятних знаків, пов'язаних з відомими особами чи подіями з історії України. Наприклад, у вересні 2008 р. у м. Болоньї було відкрито пам'ятну дошку Юрію Котермаку/Дрогобичу, який 1481-1482 рр.

був обраний ректором "Університету медиків, артистів у Болоньї". 23 червня 2008 р. під час офіційного візиту до Португалії Президента України В. Ющенко в Лісабоні було урочисто відкрито Проспект України (португальською мовою Avenida da Ucrânia). Він розміщений у північно-східній частині португальської столиці поблизу станції "Бела-Вішта" Лісабонського метрополітену й простягається від Проспекту Республіки Болгарії до Кільця Бела-Вішти. Це вияв вдячності португальського народу за працелюбність українців у розбудові міста та країни в цілому [6].

Водночас трудові іммігранти разом зі всією світовою українською діаспорою долучаються до акцій, зініційованих Українською державою. Добрим прикладами служать заходи, приурочені до вшанування у 2007 р. 75-річчя Голодомору 1932-33 рр., що пройшли під гаслом "Україна пам'ятає – Світ визнає!". Основним досягненням стало визнання Голодомору 1932-33 рр. геноцидом українського народу. Станом на 2011 р. Голодомор офіційно визнаний геноцидом у 23 країнах світу (Італія та Іспанія визнали в 2007 р.), а 2008 р. Європарламент визнав Голодомор в Україні злочином проти людства і висловив співчуття українському народу.

Охоче приєднуються українські іммігранти й до збору коштів для окремих потреб. Наприклад, церковна громада УГКЦ Республіки Сан-Маріно (що розташована на території Італії) приєдналася до всеукраїнської акції збору коштів для придбання хірургічного обладнання, необхідного Інституту нейрохірургії АМН України для проведення безкровних операцій на головному мозку [9, с. 38].

Публічні прояви культурних особливостей новітньої української діаспори мають потрібну сутність. З одного боку такі вияви сприяють етнокультурній та соціальній адаптації, що проходить менш травматично. З іншого – допомагають єднанню іммігрантів у країнах їхнього перебування та виявленню їхніх творчих можливостей. Водночас популяризація та ознайомлення місцевих громад Італії, Іспанії, Португалії з культурою українських трудових іммігрантів, допомагають подолати стереотипи, негативне ставлення до них, започатковують процес взаєморозуміння між народами та сприяють поступовій повноцінній інтеграції.

Культурній складовій громадського життя діаспори належить стрижнева роль, адже члени діаспори об'єднані характерною публічною культурою, тобто публічними ритуалами і символічними кодами. Якщо уявлення про націю має, так би мовити, два обличчя (одне дивиться в бік етнокультурного самовизначення, а друге – територіальної, правової та політичної солідарності), то джерелами "живучості" діаспори виступає етнокультурна складова. Одночасно культурні властивості діаспори є тими ресурса-

ми, що підтримують серед її членів чуття групової єдності та солідарності та диференціюють їх від оточуючого середовища. Завдяки тому, що сучасні трудові іммігранти в Італії, Іспанії, Португалії в більшості своїй і надалі є громадянами Української держави й підтримують тісний зв'язок зі своєю Батьківщиною, їх культурні ресурси постійно підживлюються на рідній землі. Політико-економічні, соціокультурні процеси, що відбуваються на Батьківщині, суттєво впливають на діяльність, організацію новітньої української діаспори. І навпаки, формування новітньої діаспори в Італії, Іспанії, Португалії впливає на Україну, на її громадян, на стратегію вибудування діалогу "Українська держава – світове українство".

Основними культурними ознаками, а одночасно й культурними ресурсами новітньої діаспори в Італії, Іспанії та Португалії виступають рідна українська мова, духовно-релігійна свідомість і обрядовість. Так актуально й на сьогодні залишається роль УГКЦ як важливого націоідентифікуючого, націоконсолідуючого та націотворчого чинника в розвитку української спільноти в умовах еміграції. Відзначення українських державних свят, встановлення пам'ятних знаків, заснування своїх танцювальних колективів, пісенних ансамблів, спортивних команд, участь у міжнародних фестивалях, проведення "днів культури", чисельних зустрічей, виставок, зборів коштів тощо стає практикою в роботі новітніх діаспорних товариств, асоціацій, спілок, а також суттєво допомагає єднанню українців в країнах їхнього перебування.

Певні маркери самоідентифікації українських мігрантів повторюються у всіх країнах поселення: до найважливіших і найбільш стабільних із них належить Церква, а у створенні національних громадських організацій виявляється великою мірою висока національна позиція української громади [7, с. 71, 116]. Водночас етноідентифікаційні ознаки українців за межами своєї Батьківщини "не розмилися" в часі та світовому просторі – вони були суттєвими і для попередніх еміграційних хвиль, що сформували потужні діаспорні спільноти в США, Канаді, Парагваї, Аргентині, Австралії тощо, а також виявилися важливими і для трудових мігрантів, що тільки формують сучасну новітню діаспору в Італії, Іспанії та Португалії.

Формування та становлення діаспорної спільноти українців Італії, Іспанії, Португалії є подібною між собою і відбувається за умовною схемою. Трудові іммігранти гуртуються довкола церковних осередків, насамперед Української греко-католицької церкви, та поступово налагоджують активне релігійно-культурне життя. В подальшому започатковують громадські організації, у певній послідовності розбудовують структури товариств, спілок, налагоджують видавничу діяльність, функціонування веб-сторінок,

організують роботу суботніх шкіл, музичних і танцювальних колективів, театральних труп, спортивних команд тощо. Шлях, який поступово долає новітня діаспора в часі свого становлення є достатньо подібний до того, яким пройшли українців попередніх еміграційних хвиль.

Результати нашого дослідження дають підстави запропонувати трактування новітньої української діаспори Італії, Іспанії, Португалії як частини нації, яка внаслідок економічних обставин опинилася поза межами своєї Батьківщини, але при цьому зберігає свою етнічну та релігійну ідентичність, уявлення про наявність спільного історичного походження, спільність інтересів, культурних цінностей та громадську солідарність своєї національності. Це дає змогу цій спільноті стримувати асиміляцію своєї культури та забезпечувати її розвиток і функціонування. Варто також підкреслити, що діаспорі, як етнічній групі в іноетнічному середовищі, притаманні основні характеристики народу походження.

Прагнення виділити, підкреслити своє українство, представити культурне багатство України є тією особливою ознакою національної культури іммігрантів, що розкривається в іноетнічному середовищі. Хоча діаспора й відірвана від рідної землі, однак "своя" Батьківщина виступає могутнім культурним ресурсом для підтримки чуття єдності на чужині. Спільна прив'язаність, яку породжує рідна земля, часто зміцнюється потребою захищати "свій" простір і значними жертвами, на які треба йти задля "своєї" спільноти та Батьківщини. Це добре підтверджують численні різного роду спільні заходи Української держави та світового українства, в тому числі й новітньої діаспори в Італії, Іспанії та Португалії.

Українські культурні властивості новітньої діаспори Італії, Іспанії та Португалії допомагають їй і в протистоянні двох сучасних "емігрантських ідеологій": української та "радянської", згідно з якою всі народи, які проживали на території СРСР, становлять "єдину історичну спільноту", що за кордоном повинна "триматися разом". Незважаючи на те, що творення новітньої діаспори не позбавлене, насамперед внутрішніх організаційних труднощів, однак у виборі стратегії розвитку та розбудови сумніву не виникає – національна українська основа з потужним культурним ресурсом.

*Годованская Оксана*

### **КУЛЬТУРНЫЕ РЕСУРСЫ НОВЕЙШЕЙ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ В ИТАЛИИ, ИСПАНИИ, ПОРТУГАЛИИ**

*Культурные ресурсы новейшей украинской диаспоры тесно переплелись с религиозными традициями и языковым фактором. Украинские трудовые иммигранты активно участвуют в совместных с общественнос-*

тью страны перебивание творческих акциях, фестивалях, "днях культуры". Особенностью деятельности новейшей диаспоры является установление, открытие памятных знаков связанных с известными людьми или событиями истории Украины. А также совместно с мировой украинской диаспорой присоединяются к мероприятиям, которые инициированные Украинским государством.

Ключевые слова: новейшая диаспора, трудовые мигранты, Украина, культурные ресурсы.

**Hodovanska Oksana**

## **CULTURAL RESOURCES OF NEWEST UKRAINIAN DIASPORA IN ITALY, SPAIN AND PORTUGAL**

*Cultural resources of newest ukrainian diaspora are closely intertwined with religious traditions and the language factor. Union of ukrainian labour migrants actively participate in creative promotions, festivals, "days of culture" etc. Special feature of newest ukrainian diaspora is installing and opening of the memorial tables well-known persons or events in history of Ukraine. Together with world Ukrainian diaspora and the State of Ukraine involved in joint promotions.*

Keywords: newest diaspora, labour migrants, Ukraine, cultural resources.

### **Джерела та література**

1. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп.2. – Спр. 606. – Арк. 1-82.

2. Герасименко О. Сучасна українська еміграція до Італії та зародження нової української діаспори [Електронний ресурс] / Олена Герасименко // Українознавство – 2010. – №1. – С. 199. – Режим доступу до журн.: [http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/Ukr/2010\\_1/198.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Ukr/2010_1/198.pdf); Годованська О. Новітня українська діаспора: трудові мігранти в Італії, Іспанії та Португалії / Оксана Годованська. – Львів: Афіша, 2011. – 192 с.; Новітня еміграція: проблеми соціального і національного сирітства: Збірник наукових статей і матеріалів круглих столів / уклад. І.М. Ключковська, Н.О. Гумницька. – Львів: МІОК Національного університету "Львівська політехніка", 2010. – 248 с.

3. ерм. Бойко Ю. Трудова міграція і становлення спільнот української Греко-Католицької церкви у країнах Європи / ерм. Юстин Бройко // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країн Європейського Союзу та Російської Федерації) // ред. І. Марков. – Львів, 2009. – 259 с. – (Матеріали Міжнародного благодійного фонду "Карітас України").

4. Ентоні Д. Сміт. Культурні основи нації. Ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт.- Київ: Темпора, 2009. – 312 с.

5. Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків із діаспорою Національного університету "Львівська політехніка"; Інститут народознавства НАН

України; Інститут дослідження української діаспори Національного університету "Острозька академія".

6. Проспект України у Лісабоні [Електронний ресурс] / Українці Португалії // Вікіпедія. – Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org> (Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії); У Португалії сказали Ющенку, що дуже цінують працюючих українців [Електронний ресурс] / Останні новини 24.06.2008 // Інформаційне агентство УНІАН. – Режим доступу: <http://www.unian.net/ukr/news/news-258194.html>.

7. Сапеляк О. Парагвайці українського походження: церковно-громадське життя / Оксана Сапеляк. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2011. – 160 с.

8. Світло на чужих стежках: Антологія творчості заробітчан // упоряд. Б. Пилипів, Л. Дукас. – Рим, 2005. – 262 с.

9. Церковна громада УГКЦ в Республіці Сан-Маріно. Звернення до всіх українських емігрантів і українських заробітчан у країнах Західної Європи й Америки // До Світла. Християнський часопис українців в Італії. – Рим, 2006-2007 – Грудень-січень № 12-1 (57-58).

**Горошко Леся**

УДК 94(=161.2)(478):398.34

### **ОБЛАШТУВАННЯ КРИНИЦЬ У ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ: СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ**

*У статті на основі власного польового матеріалу розглянуто світоглядні аспекти спорудження криниць у традиції українців Молдови. З'ясовано, що такі звичаєві настанови є загальноукраїнськими і мають архаїчне підґрунтя.*

*Ключові слова: вода, криниця, українці Молдови, настанови.*

Вірування в магічні властивості води, а також і досі притаманне українцям шанобливе ставлення до неї зумовлені тим важливим значенням, яке вода відіграє в житті людини. Фактично як таке життя без води не уявляється, що ілюструє, зокрема, прислів'я "Де вода, там і життя", деякі народні пояснення: "Воду Бог дав, ми без води би померли всі, якби водичьки не було", "Без води ми не можемо жити", "Без води – ні туди, ні сюди", "це Бог дав водичьку. Ми від Бога, спасібо Бога за цю водичьку" [1, арк. 38; 2, арк. 3; 4, арк. 27; 12, с. 3]. Зрештою, сучасні дослідження природничих наук чи не щодня нагадують, що якість води, яку ми споживаємо, має винятковий вплив на наше здоров'я, самопочуття і настрої [9, с. 15; 11, с. 100-101; 20, с. 85-90; 23; 24].

Відтак важливим сегментом народної культури було і залишається досі копання й облаштування поблизу осель криниць, аби забезпечити собі доступ до питної води. Властиво у різний час низка науковців зверталась до різноманітних аспектів, якими зумовлювався вибір місця для криниці, а також подальше ужиткування з неї води (С. Килимник [17, с. 411-420], В. Войтович [13, с. 254-255], М. Скиба [22, с. 85-91], Г. Єсенська-Горватава [14, с. 187-198], М. Валенцова, Л. Виноградова [10, с. 536-541]). Звісно, що цей перелік можна подовжувати й далі, проте у цій розвідці хотілося б зосередити увагу на світоглядних аспектах вибору місця під криницю. Власне розслід ґрунтуватиметься на матеріалах, які автору пощастило призбирати у 2007 році внаслідок польових досліджень у селах Північної Молдови (наразі дослідженнями охоплено села Дондюшанського (с. Боросяни), Дрокіївського (сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка, Чапаївка, Старі Шальвіри), Синжерійського (сс. Цамбула, Слобода-Кишкеряни (Слобозія-Кішкарени), Стара Теура (Теура Веке), Михайлівка, Ніколаєвка) і Флорештського р-нів (сс. Ніколаєвка, Проданешти)) із переважно українським населенням. Таким чином, вдасться додати ще одну намистину локального вияву традиції у загальне намисто народної культури українців.

Вислідом уявлень про ключову роль води у житті людини є низка своєрідних побутових настанов: давати воду кожному, хто попросить, не забороняти брати її зі своєї криниці, не замикати криницю, залишати для спраглих подорожніх на прохідних місцях воду у глечиках, якщо криниця відсутня, не дякувати за набрану (подану) воду, бо вода належить усім і не годиться її комусь шкодувати [6, арк. 111; 15, с. 239; 16, с. 52-53]. Ілюстрацією таких настанов є і їхні народні вмотивування: "ми довжннi кажному дати, щоб вони пили, бо жажда кажному" (с. Цамбула Синжерійського р-ну), "всі люди довжннi питатисі сев водичков, не жаліти нікому, аби який тіжкий ворог, аби як, но довжннo брати і пити, керниця не винна і вода не винна" (с. Первомайське Дрокіївського р-ну), "грішно воду не давати, бо Господь дав водичьку, щоб ми пили, щоб всі пили, ни лиш я" (с. Баронча Дрокіївського р-ну), "води нильзя жаліти николи, щоб усі могли пити" (с. Слобода-Кишкеряни Синжерійського р-ну) [4, арк. 3, 17, 27, 36].

Такі ж звичасві приписи загалом характерні для українців, про що свідчать схожі народні пояснення, нотовані у різних куточках України: "Водичьки треба кождому дати, шо просит" (с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.), "не годиться нікому відмовити води та вогню" (рівнинне Закарпаття), "кажу, шо воду не можна відмовляти, Бог дав для всіх, то гріхом, а во до моєї студні ходять люди, хто хоче, я би навіть не сперечала – Бог дав воду, най берут всі" (с. Старява Старосамбірського р-ну Львівської

обл.), "гріх великий шкодують воду" (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.), "воду нікому не можна шкодувати" (с. Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.), "гріх – води не дати, воду треба давати" (с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.), "це ж кожна людина знає, що гріх – не дати води... гріх від Бога! Як це людині не дати води? Це неможливо! Кусочок хліба і води – це людина кожна зобов'язана, якщо вона знову ж при своєму розумі" (с. Попівка Канівського р-ну Черкаської обл.), "Води Боже сохрани пошкодувати! І ворогові своєму подавай воду" (с. Беркозівка Канівського р-ну Черкаської обл.), "Гріх – води не дати... не дальа – гріха заро (била)..." (с. Дробрівці Золотоніського р-ну Черкаської обл.), "всігда треба воду дати" (с. Скориківка Золотоніського р-ну Черкаської обл.) тощо [1, арк. 38; 3, арк. 15; 5, арк. 5, 14, 47, 52, 72; 6, арк. 49, 100; 7, арк. 5, 27; 18, с. 149].

У такий спосіб народна мораль заохочує кожного проявляти щедрість, обіцяючи, що у такої людини вода в криниці не переводитиметься. Натомість недобррозичливу за життя людину чекає відплата, щоправда, іноді уже на "тому" світі: її могилу zalиватиме вода, душа почуватиме спрагу. Ось як про це висловлюються респонденти: "пошкодувати святої водички – сльози закликати на вічки" (Буковинська Гуцульщина); "хай який у тебе ворог є і попросить води, не шкодує, бо буде якесь зло погане" (с. Заріччя Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.); "Не можна відмовляти води, бо тому що вона (людина, яка відмовила – Л.Г.) вмере, буде повний гріб води" (с. Скелівка Старосамбірського р-ну Львівської обл.); "Не можна шкодувати воду – гріх. Буде завжди все в воді тотя людина, як помре. То точна правда... тоже не дав мому татови. А прийшли, ну, може, гріх так говорити, бо Бог ліпше знає, як ми. А ми прийшли, а там поўна яма води. Та й кажут: "Ну, вже ся Рудий напив води", – бо не дав мому батькови" (с. Вишків Долинського р-ну Івано-Франківської обл.); "О, там йому буде води доста, там йому залпле труну і всьо, у ямі бде води доста, хто водиці шкодує давати другому. На воді дуже великий гріх. І то істинна правда! Як треба комусь, наприклад, криницю викопати чи шо, а вони не дают на свому поли. От у мене нема на полю, у мене у сусіда на поли керница. А є такі сусіди, шо не хочут дати води. І всьо" (с. Вишків Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) [3, арк. 26; 5, арк. 35; 6, арк. 142; 8, арк. 6, 27; 19, с. 74].

Унікальною ілюстрацією таких і подібних вірувань є згадка з побуту січових стрільців. Один із них, Олекса Саджениця, узяв собі за правило, сидючи у засідці біля криниці, стріляти лише тих "москалів", котрі приходили по воду зі зброєю. Коли ж "москаль брав воду без кріса, то виходив



цілий". Відтак він не стріляв і в беззбройних санітарів, які приходили забирати поранених [21, с. 20-21].

На основі цих уявлень сформувався звичай, пов'язаний із місцем вибору для неї<sup>1</sup>. Українці Молдови, як і гуцули суміжного буковинського масиву, копали свої криниці у таких місцях, де ними могли скористатися подорожні і сусіди (край двору, на вулиці поблизу своєї оселі, на роздоріжжях), подекуди вельми радіючи, якщо хтось вирішив напиться води саме на їхньому обійсті, бо "хто криницю для громади скопає – його рід Бог оберігає, а хто не одну скопав – Бог по смерті зразу до раю забрав" [19, с. 74. 75]. Цілком прозорими є й вмотивування, що їх нотовано на досліджуваному терені: "Кирниці ставимо на вулиці, щоб люди пили, щоб вот хто йде дорогою, в город рідко хто зайде, а так...", "аби люди тігнули воду. Хтось іде дорогов, хоче води", "шоби сусіди брали", "щоб більше брали воду", "щоб хто-то зайшов, ще хто-то брав води. Не щоб лиш я брала воду. Любой, хто хоче, заходе, п'є воду. Чо' закривати? Може, якась коровка минула, схотіла води, чи якісь коник..., та й шарабаном, чи з базарю, чи відки, коло лізки (фіртки – Л.Г.) є кирница – чоловік стає, напоїть ту худобинку. А еслі на подвір'ї, то стидно зайти кому-то. Уже не зайдеш. А еслі так обгородила вот, я можу заходити з підвір'я до мої керниці, і з дороги любий тоже заходе, хто хоче..." (сс. Баронча, Первомайське Дрокіївського р-ну, сс. Цамбула, Стара Теура Синжерійського р-ну) [4, арк. 11, 17, 27, 48, 51].

В окремих обстежених селах саме такий вибір місця для криниці обґрунтовували й бажанням мати "поману" (пожертву на помин душі). У Слободі-Кишкерянах Синжерійського р-ну оповіли, що спершу хотіли задля зручності викопати криницю в городі, ближче до хати, але майстер на поліг, аби місце вибрати так, "щоб народ ішов і пив води", а це й буде "поманою". Дослухавшись його поради, господарі та їхні сусіди викопали криницю до спілки. Неподалік, у Старій Теурі, вважають, якщо людина спорудила криницю так, що ніхто чужий не зможе нею скористатись, вона не матиме "помани". Натомість власник криниці, з якої люди вільно набирають води, матиме воду і на "тім" світі і матиме її стільки, скільки роздав за життя зі своєї криниці [4, арк. 38, 48]<sup>2</sup>. Вірогідно, такі ж чи схожі міркуван-

---

<sup>1</sup> У цій розвідці не торкатимусь різноманітних ворожінь, пов'язаних із визначенням місця під криницю.

<sup>2</sup> Пор. з розповіддю жительки с. Селятина Путильського р-ну на Чернівеччині, якій наснився померлий чоловік, що за життя замикав криницю. Уві сні він начебто сказав: "Боже, ек я всьо маю, ек усьо добре, ек усьо файно. Но водичьки не можу напиться. Калитка на воді, і горще, і кружка і керница – всьо замкнуте" (запис Р. Гузія) [1, арк. 38].

ня спонукали жительку с. Барончі Дрокіївського р-ну викопати криницю на горбі всупереч настановам місцевого пароха, який стверджував, що в цьому місці важко буде дістатися води. На це жінка відповіла: "... най буде, а я хочю людям дати тут води" [4, арк. 3].

У Первомайському Дрокіївського р-ну зазначили, що особливо заохочують сусідів і подорожніх напитися з їхньої криниці молдавани, вважаючи таку поведінку "божественною" [4, арк. 17]. Про це ж свідчить і фольклорний текст із буковинської частини Гуцульщини:

Гой керничко-керничино, водичка студена,

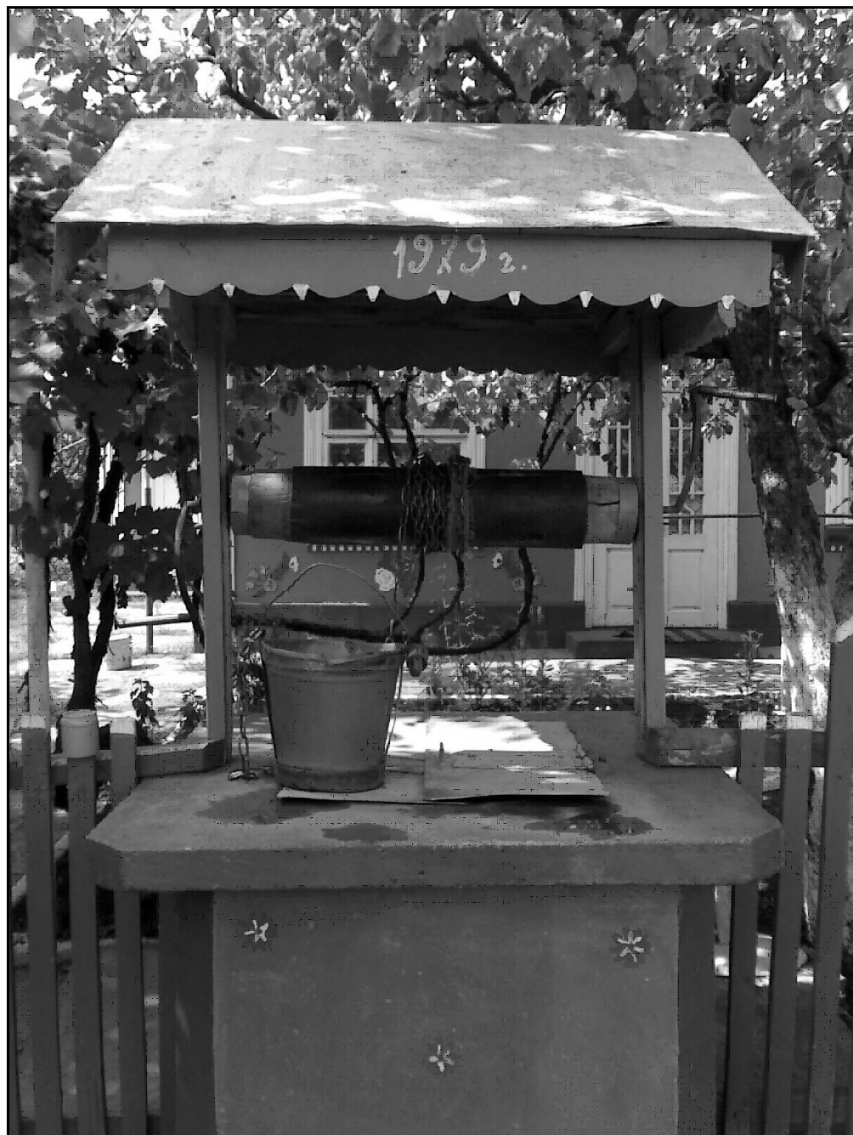
А хто буде з тебе пити – стане коло мене.

А хто буде з тебе пити – то й мене згадає:

– Та дай, Боже, тому щистя, хто ня напуває... [19, с. 75]

З огляду на такі уявлення у деяких селах біля колодязя робили фіртку, аби бажаючі набрати води могли зайти на подвір'я. Подекуди в українських селах Молдови криниці обладнано двома корбами, аби сусідам було зручно витягувати воду з вулиці: "Я суда крутю, а вони собі з тої сторони" (с. Цамбула Синжерійського р-ну). У Первомайському Дрокіївського р-ну респондент оповіла, що свою криницю вони з чоловіком спершу обладнали лише корбою "на ліву руку", щоб з вулиці було зручно досягати води, а відтак пристосувалися і почали самі набирати воду лише з вулиці: "...у мене так коло хати, шо на ліву сторону, і так тєгнемо, а на праву навіть не робили вже, чоловік мій не робив. Бачу, так привикли, і так добре було... Тєгнут люди відти, давай ми тоже будем тігнути відти. Та й так люди з дороги, і ми з дороги так тєгнемо" [4, арк. 3, 17, 27]. Часто на цьому терені можна побачити й споруджені навколо криниць (як польових, так і домашніх) альтанки задля відпочинку подорожніх у прохолоді.

Таким чином, аналіз фактографічного матеріалу засвідчив наявність у світоглядній традиції українців Республіки Молдова вірувань та уявлень, пов'язаних із сприйняттям води як сакральної стихії. Водночас звичаєво-етичні приписи, які знайшли свій вияв у фольклорі і збережені досі, є відгомонам архаїчної традиції, позаяк містять згадки про посмертну заплату душі. Попри локальні особливості досліджуваного явища, його світоглядне підґрунтя має відповідники в українській загалом та ін. етнічних традиціях, що є свідченням його універсальності. Зрештою, розпрацювання цього аспекту ще чекає свого розгляду.



Криниця з двома корбами  
(с. Цамбула Синжерійського р-ну, Республіка Молдова, серпень 2007 р.,  
фото Л. Горощко)



Кумпена (важільна криниця)  
(с. Стара Теура Синжерійського р-ну, Республіка Молдова, серпень 2007 р.,  
фото Л. Горошко)



Криниця, викопана на вулиці  
(с. Баронча Дрокіївського р-ну, Республіка Молдова, серпень 2007 р.,  
фото Н. Пастух)



Криниця з альтанкою  
(с. Баронча Дрокіївського р-ну, Республіка Молдова, серпень 2007 р.,  
фото Н. Пастух)



Криниця з фірткою на вулицю  
(с. Боросяни Дондюшанського р-ну, Республіка Молдова, серпень 2009 р.,  
фото О. Харчишин)

*Горошко Леся*

**ОБУСТРОЙСТВО КОЛОДЦЕВ В ТРАДИЦИИ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ:  
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

*В статье на основе собственного полевого материала рассмотрено мировоззренческие аспекты сооружения колодцев в традиции украинцев Молдовы. Выяснено, что такие традиционные предписания общеукраинские и имеют архаическое основание.*

*Ключевые слова: вода, колодец, украинцы Молдовы, предписания.*

**CONSTRUCTION OF WELLS IN THE TRADITION  
OF THE UKRAINIAN OF MOLDOVA:  
IDEOLOGICAL ASPECT**

*On the basis of the own field of material considered ideological aspects of the construction of wells in the tradition of the Ukrainian of Moldova. It was found that these practices are the All-Ukrainian and have an archaic background.*

Keywords: *water, well, the Ukrainian of Moldova, guidelines.*

**Джерела та література**

1. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 410. – Арк. 1-65 (Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди в селах Верховинського й Косівського р-нів Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл. Матеріали польових досліджень, 1995 р.).
2. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 533. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.)).
3. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 550. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Старосамбірського р-ну Львівської обл. (польові матеріали 2006 р.)).
4. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 568. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрокіївського, Синжерійського і Флорештського р-нів Республіки Молдова (польові матеріали 2007 р.)).
5. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 587. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.)).
6. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 594. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2009 р.)).
7. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 603. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Золотоніського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2010 р.)).
8. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 607. – (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Надвірнянського і Долинського р-нів Івано-Франківської обл., Вижницького і Кіцманського р-нів Чернівецької обл., Бродівського р-ну Львівської обл., Турійського та Іваничівського р-нів Волинської обл. (польові матеріали 2008-2011 рр.)).
9. Брезіцька О. Що ми відаємо про воду? / О. Брезіцька // Слово Просвіти. – 2004. – Ч.24 (244). – 10-16 червня. – С.15.

10. Валенцова М.М. Колодец / М.М. Валенцова, Л.Н. Виноградова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д-К (Крошки). – С.536-541.
11. Вода – ліки від втоми // Гуцульський календар. – 2011. – Вип.16. – С.100-101.
12. Вода – це життя (Народні вислови про воду) / Зібрав М. Ножнов // Краєзнавство, географія, туризм. – 2002. – № 47. – С.3.
13. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.; іл.
14. Єсенська-Горватова Г. Об'єкти питної води в районі Верхньої Цирохи / Г. Єсенська-Горватова // Науковий збірник музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1979. – Вип.9. – Кн.2. – С.187-198.
15. Казки одного села / Запис текстів, післямова та примітки П.В. Лінтура. Упорядк. Ю.Д. Туряниці. – Ужгород: Карпати, 1979. – 368 с.
16. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Кайндль. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.
17. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. / С. Килимник. – Факс. вид. – К.: Обереги, 1994. – Кн. II, т. 3: (Весняний цикл); т. 4: (Літній цикл). – 528 с.
18. Кирчів Р.Ф. Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці" / Р. Кирчів. – К.: Наукова думка, 1990. – 344 с.
19. Маковій Г. Затоптаний цвіт: Народознавчі оповідки / Г. Маковій. – К.: Укр. письменник, 1993. – 205 с.
20. Мігоцький З. Вода в давніх українських обрядах і звичаях у світлі сучасності / З. Мігоцький // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2007. – Кн.І. – С. 85-90.
21. Назарук О. Слідами українських січових стрільців / О. Назарук. – Львів, 1916. – 154 с.
22. Скиба М. Культове вшанування водних джерел на Поділлі / М. Скиба // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 1-2. – С. 85-91.
23. Эмото Масару. Послания воды: Тайные коды кристаллов льда / Эмото Масару. – М.: София, 2006. – 96 с.
24. Эмото Масару. Энергия воды для самопознания и исцеления / Эмото Масару. – М.: София, 2006. – 96 с. Вода – ліки від втоми // Гуцульський календар. – 2011. – Вип.16. – С.100-101.



## АЛГОРИТМИ РОЗВИТКУ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ НА АМЕРИКАНСЬКОМУ КОНТИНЕНТІ

*У статті розглядається доля традиційної культури українців в умовах Канади та Бразилії, з точки зору різних чиників, які впливали на її еволюцію та трансформацію.*

*Ключові слова:* Бразилія, Канада, іммігрантська субкультура, діаспора.

Традиційна культура в іммігрантських та діаспорних середовищах є однією з найменш вивчених тем в науці. Однак до цього питання дослідники повинні ставитися надзвичайно обережно, не зловживаючи терміном "традиційна культура" відносно явищ, які вже давно не є традицією, а є лише її імітацією (не лише в негативному, а передусім в позитивному значенні слова, в т.ч. постфольклором). Варто також пам'ятати, що традиційна культура відтворюється в сільських умовах, мігруючи до міста, вона втрачає природну функціональність, натомість починає виконувати декоративні, імітаційні функції. Тож треба розуміти, що традиційну культуру можна вивчати лише у зв'язку з так званими аграрними переселенськими рухами. Як наслідок, її побутування пов'язане лише з обмеженою частиною локальностей: у Канаді – це фармарські околиці, в Бразилії, Аргентині, Парагваї – колонії, в Росії – села анклавів Зеленого, Жовтого, Сірого та Малинового клинів тощо. Ще одне зауваження: традиційна культура як така відповідає певній сходинці цивілізаційного поступу, а саме традиційному суспільству. Це не значить, що вона не може побутувати в індустріальному суспільстві. Це можливо, особливо на початкових етапах, в так звані перехідні періоди, з часом вона або зникає або перетворюється в зовсім інший продукт: ретрокультуру, постфольклор.

Варто також розрізняти: а) етнічні територіальні анклави або дисперсні громади, утворені внаслідок **переселення** (чотири клини в Росії, українці обидвох Америк тощо), і б) території, де етнічна група українців є споконвічною, **автохтонною** (українські "старі" спільноти Польщі, Румунії, Словаччини, українці Воронежчини та Білгородщини тощо). Саме тому існує два алгоритми і, відповідно, дві моделі функціонування традиційної культури в діаспорі: автохтонний і переселенський.

Природно, що на споконвічно етнічних землях традиційна культура етнічної меншини розвивається лінійно і більш-менш неперервно, відповідно до цивілізаційних алгоритмів регіону, в якому вона знаходиться.

Вона більш консервативна і, при сприятливих умовах, довше зберігає первинну самобутність.

У випадку переселенської моделі вона є:

а) по суті перерваною традицією, оскільки неможливо стовідсотково відтворити традиційну модель у нових екологічних та історико-культурних та політичних умовах. Як свідчить матеріал, на піонерському етапі все другорядне зникає, лишається кістяк культури, на який згодом нанизуються (в другому, третьому поколінні, у так звані імміграційний та діаспорний періоди) нові, місцеві компоненти, а також "по пам'яті" (а отже, не точно) частково відтворюються старі етнічні моделі;

б) межовою, міксованою, мутованою, "суржиковою", оскільки вона ніколи не перебуває в ізоляції, а лише в постійному контакті з сусідніми локальними культурами.

Як результат, через одне-два покоління на певній території виробляється нова своєрідна (і нерідко самодостатня) модель етнічної субкультури.

Пропонована стаття фокусує свою увагу на двох типах української традиційної культури, що присутні в двох українських анклавах Америки: північноамериканському (канадському) і південноамериканському (бразильському). Дослідження було здійснене передусім на основі тривалих експедиційних подорожей автора (фармарські околиці Канади 2007-2011 рр., українські колонії в Бразилії – 2009 та 2011 рр.), а також на дослідницькій літературі та архівному матеріалі вказаних двох країн. У центрі уваги автора пропонованої статті є вплив різних чинників (екологічного, економічного, конфесійного та політичного) на алгоритм розвитку традиційної культури українців в означених двох країнах.

Варто зазначити, що історія традиційної культури українського населення означених анклавів не є достатньо дослідженою темою. Скажімо, в Канаді на фоні величезної кількості історичної літератури (докладна історіографія міститься в роботі О.Мартиновича [16, с.527-536]), традиційній культурі присвячена порівняно обмежена кількість авторських публікацій [1; 5; 11; 12; 18], а також ряд наукових збірників [7; 10; 14]. Темі трансформації традиційної культури в так звану іммігрантську присвятив багато праць визначний канадський фольклорист Богдан-Роберт Климаш. Зокрема, у книзі "Свято: українсько-канадський обряд в центральній Альберті впродовж покоління" перераховуються чинники, які впливають на функціонування традиційної культури в піонерських іммігрантських середовищах: клімат, густина населення, технологічні інновації, походження членів однієї громади з різних сіл України, приналежність до різних конфесій, давність поселень, ареалістика [12, с.3].

Що стосується Бразилії, то тут можна говорити лише про одне спеціалізоване видання – колективну монографію, яка побачила світ у 2011 р. за участі автора цієї статті [8]. В ньому є ряд праць, в яких простежується стадіальність розвитку народної культури в нематеринському середовищі. Зокрема, А.Нагачевський дослідив смислове навантаження окремих артефактів культури на різних історико-культурних етапах з погляду іммігрантської та символічної етнічності [19].

Між українсько-канадською та українсько-бразильською субкультурами існує тісний зв'язок: вони а) належать до переселенського алгоритму, б) традиційна культура в обох анклавах є тотожною за походженням (бо була привезена практично з одного і того ж регіону, більше того, нерідко з одних і тих же місцевостей і в один і той же час: кінець XIX – початок XX ст.). Ці два чинники – це те, що їх об'єднує.

Однак різні екологічні, економічні та політичні умови, в яких перебували українці в Бразилії та Канаді, спричинили відмінні долі традиційної культури в означених двох регіонах.

Екологічний чинник особливо позначився на культурі землеробства, матеріальній культурі та народному календарі обох досліджуваних спільнот. Українці Західної України потрапили в кардинально відмінні кліматичні зони і пояси – субтропіки (Бразилія) і континентальний пояс з надзвичайно суворими зимами (Канада). Це відразу вплинуло на традиційну сільськогосподарську спеціалізацію, зокрема, на вибір сільськогосподарських культур. Українці Бразилії намагалися в піонерський період вирощувати пшеницю, однак надзвичайно вологий клімат згубно впливав на її урожайність, особливо в умовах приватних господарств за відсутності добрив і просунутих технологій [20, с. 17]. Щоб вижити, українці Бразилії дуже швидко перейшли на вирощування продукції, яка в даному регіоні користувалася попитом (квасоля, кукурудза тощо). Тепло трималося цілий рік, тому врожаї збиралися по два, а інколи три рази на рік. Це повністю "збило" традиційний ("материнський") землеробський цикл і культуру харчування. Зокрема, в раціоні українців з'явилися невідомі досі городні (чорна квасоля, маніока, батата, кова тощо) і садові (цитрусові) культури, в той час як "свої", традиційні (наприклад, яблука) стали або неактуальними, або ж місцевою екзотикою (огірки, капуста, буряки) [4, с.234-244]. Українцям Бразилії довелося також адаптовувати обрядовий календар не лише до нового землеробського циклу, а й до кліматичних умов і, відповідно, сонячного циклу південної півкулі [5, с.196]. Як відомо, найхолодніша пора в Бразилії припадає на українське літо (червень, липень, серпень), а найгарячіша – на Новий рік.

Що стосується Канади, то екологічний чинник вплинув не стільки на вибір сільськогосподарських культур (лише буряки і часник шокували місцеве населення, а огірки і фруктові дерева тут не росли через суворий клімат), скільки на землеробський цикл: оскільки літо тут переважно коротке, то інтенсивність на ці кілька місяців зростала. Цікавий факт: українцям Канади вдавалося вирощувати пшеницю навіть в таких екологічних зонах, як північ Альберти (наприклад, околиця Райкрофт), яка характеризується надзвичайно морозними зимами. За рахунок наближеності території до полярного кола, улітку сонячний день триває на третину довше, ніж у звичайних зонах, і, власне, пшениця цілком встигала (і досі встигає) визрівати, а сухий клімат також створював прекрасні умови для її плекання [21]. Недаремно українська пшениця, привезена з України стала основою для селекції канадського сорту "red five", який зробив Канаду світовою житницею, до речі, внесок українців в зернове сільське господарство Бразилії (у промислових умовах) також визнається на державному рівні [22].

У канадських українців під впливом кліматичного чинника дещо змінився календарний обрядовий цикл. Надзвичайно суворі зими (включно зі значною ізольованістю фарм поміж собою) обмежили можливості святкування Різдва, передусім колядування, та інших свят зимового календарного циклу. А висока трудова інтенсивність, що припадала на літній період, нівелювала значення календарних обрядів весняно-літнього циклу [11, с.21-25].

Екологічний чинник включає в себе не лише кліматичну сферу, а й фізично-географічну: ландшафт, ґрунти, водоймища та підземні води тощо. Українцям Бразилії припали надзвичайно "незручні" для землеробства землі: горбиста місцевість з глибокими ярами, урвищами (особливо в штаті Санта-Катаріна). Це не лише гальмувало на кілька десятиліть процес упровадження механізації, а й створювало величезні труднощі навіть для орного і ручного землеробства. Територія була вкрита субтропічними, непрохідними лісами, з трощею, ліанами, віковичними деревами дуже твердих порід. Це також вплинуло на розвиток піонерського землеробства: викорчовування коріння дерев в умовах ручної праці було неможливим, тому селяни рубали дерева, не корчуючи коріння, а потім випалювали ділянку, щоб посіяти і посадити культуру поміж високими пеньками, працюючи вручну мотикою. Введення навіть примітивного орного (з конем чи волами) землеробства було проблематичним і нерідко неможливим [3, с. 145-151]. Ці чинники значно сповільнили розвиток землеробства і, як результат, негативно впливали на економічний стан українського селянина в Бразилії.

У Канаді ж, навпаки, з точки зору сприятливості фізичної географії для землеробства, українцям пощастило дещо більше. Частина земель, які припали українцям (Саскачеван, Манітоба), була розташована в преріях (степовій зоні), де території на кілометри були рівні та безлісі [13, мапа 3.]. А ті землі, які перебували в лісостеповій зоні (Альберта), звичайно ж, потребували викорчовувальної технології землеробства. За рахунок того, що в цій зоні дерева мають дуже слабо розвинену кореневу систему, а ліси і гаї порівняно нескладними для очистки, українці за допомогою коней за кілька перших років позбавлялися лісу, практично відразу приступаючи до орання, а вже в 1920-і рр. почали застосовувати машинну техніку (спершу в складчину, а згодом і самостійно) [17]. Економічне зростання канадського фермера було дуже інтенсивним.

Як бачимо, ми перейшли від екологічного до економічного чинника. Складні екологічні умови, в які потрапив український селянин в Бразилії, був одним із найголовніших чинників його економічного уповільненого зростання, в той час як дещо легші для розвитку землеробства умови Канади, стали додатковим стимулом успішного інтенсивного економічного зростання фермерів, в т.ч. українських.

Можна цілком впевнено стверджувати, що розвиток господарської системи пов'язаний зі станом традиційної культури обернено-пропорційним зв'язком: чим швидше в село (на ферму, в колонію) приходить "цивілізація", тим швидше зникає традиційна культура. Власне, саме в цьому можна переконатися на прикладі українських регіональних субкультур Бразилії та Канади.

Усна історія української фермерської спільноти Канади засвідчує, що українські іммігранти, а особливо їхні діти, порівняно швидко отримували пріоритети від загальноканадського цивілізаційного розвитку: створювалися всі умови для розвитку фермерського сільського господарства (добре розвинена система залізничного з'єднання з різними околицями, сучасні елеватори на кожній залізничній станції [9, с.15-20, 32-88; 15, с.249-298 ], що створювало добрі можливості для фермерів продати свою продукцію і дуже швидко "стати на ноги". Практично відразу була налагоджена система освіти, яка охоплювала навіть найвіддаленіші околиці. Власне, все це створювало прекрасні умови для покращення матеріального благополуччя фермерських родин, однак водночас "підкошувало авторитет" традиційної культури. Привезена з економічно відсталої території, вона асоціювалася у багатьох успішних українських фермерів з чимось старомодним, диким, принизливим. І власне, в період успішного економічного зростання українських фермерів у Канаді серед частини населення (особ-

ливо там, де українці жили не компактно) спостерігається інтенсивна втрата традиційного багажу зі "старого краю". Тобто на цьому цивілізаційному рівні традиційна культура переходить в розряд "ретро", і все залежить від особистих уподобань людей: чи вони готові любити її і жити в ній, чи хочуть відмовитися від неї.

У цей же час у Бразилії життя українського селянина було затиснене в рамки досить примітивного господарювання (часом навіть примітивнішого, аніж на батьківщині, зокрема, мається на увазі змушений перехід з "старокрайового" орного землеробства на ручне; неможливість транспортування своєї продукції на базар, що перетворювало селянське господарство в натуральне, самозабезпечувальне). Суспільство, в якому вони жили, було постколоніальним, а культура – традиційною. І це тривало довгий час.

Таким чином, цивілізаційний поступ обох країн визначив алгоритм розвитку традиційної культури.

Ще один чинник, який не можна уникнути, а саме церковний. Історія взаємовідносин народної культури з церквою в досліджуваних двох країнах значно відрізняється.

Бразильські українці, як власне, і всі бразильці, – надзвичайно побожна категорія людей. Українська церква має потужний і абсолютно беззаперечний авторитет серед сільського населення українського походження. Всі звичаї, які б в Україні назвали "народними", тут цілковито перебувають під опікою священників, братів (переважно василіянського чину) і сестер (переважно служебниць). Саме вони опікувалися довгий час не лише початковою українською освітою, а й прищепленням народних звичаїв, збереженням обрядів, пісні, мови тощо. "Пишність" візантійського церковного обряду і старі звичаї у неукраїнського населення не лише не викликали засудження, а навпаки – виробляли стабільний інтерес до них, внаслідок чого, наприклад, сьогодні половина вінчань в українських міських церквах (і католицьких, і православних) здійснюється для неукраїнців. На питання "Чому?" відповідь одна: "Подобається краса обряду" [23; 25].

У Канаді ситуація склалася дещо інакше. Українці, як тільки прибули до країни, опинилися в середовищі культурної дискримінації і культурного расизму. За їхній зовнішній вигляд (вишиваний одяг, кожухи тощо), за давні звичаї, які вони намагалися підтримувати, місцеве неаборигенне і неіммігрантське населення (т.зв. "англіки") нерідко порівнювало їх з інціанцями. А це в кінці XIX – на початку XX ст. не йшло на користь українцям: це маркувало їх як нецивілізований і дикунський народ. Нерідко дискриміна-

ційним було також ставлення протестанської церкви до українських (католицької і православної) церков. Засуджувалися і висміювалися як дикунські звичаї освячення їжі на Паску, "маяння" церков на Зелені свята тощо.

Саме тому процес культурної асиміляції українців у Канаді проходив швидше, ніж у Бразилії, і лише з встановленням в країні, починаючи з 1960-х рр., політики багатокультурності (а це вже політичний чинник) ставлення суспільства до культурної своєрідності різних етнічних меншин та іммігрантських спільнот змінилося: культурна різноманітність тут стала у великій пошані.

А тепер подамо часові маркери.

Один з найкращих дослідників іммігрантської і діаспорної субкультури Богдан-Роберт Климаш у згаданій вище науковій праці про обрядову культуру українців Центрально-Східної Альберти (де вони жили компактно), довів, що в період з 1890 до 1930 рр. тут відбувається трансформація традиційної культури, привезеної з "старого краю" (дослідник називає її терміном *old country folklore*), в іммігрантський фольклор "нового світу" [11, с. 171-173] (за вітчизняною термінологією це звучатиме, як іммігрантська субкультура). Власне, це означає, що вже в 1930-і рр. традиційна культура в Канаді стає неактуальною. Щодо Бразилії, то падіння авторитету традиційної культури у сільській місцевості починається на 40 років пізніше [24].

Таким чином, незважаючи на подібність висхідної ситуації, розвиток традиційної культури українців в означених двох анклавах (Бразилії та Канаді) пішов кардинально різними шляхами. В Бразилії вона виявилася набагато живучішою, аніж в Канаді і причиною цьому є цілий комплекс чинників – екологічних, економічних, політичних та релігійних.

Подана стаття дає лише загальні обриси досліджуваної проблематики, яка потребує подальшого вивчення. На часі вироблення у вітчизняному діаспорознавстві точної термінологічної і предметної ідентифікації щодо іммігрантської та діаспорної субкультур.

*Гримич Марина*

## **АЛГОРИТМЫ РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ УКРАИНЦЕВ НА АМЕРИКАНСКОМ КОНТИНЕНТЕ**

*В статье исследуется судьба традиционной культуры украинцев в условиях Канады и Бразилии, с точки зрения различных факторов, которые влияли на ее эволюцию и трансформацию.*

Ключевые слова: *Бразилия, Канада, иммигрантская субкультура, диаспора.*

**THE ALGORITHMS OF THE UKRAINIAN TRADITIONAL CULTURE  
IN NORTH AND SOUTH AMERICA**

*The article deals with the destiny of the Ukrainian traditional culture in Canada and Brazil, from the point of view of different factors which influenced on its evolution and transformation.*

*Keywords: Brazil, Canada, immigrant folklore, diaspora.*

***Джерела та література***

1. Гримич М.В. Діти прерій: дитяча субкультура українців Канади у "міжвоєнний" період ХХ ст. (на матеріалах опитувань у межах наукового проекту "Local Culture and Diversity on the Prairies" // Народна культура українців: життєвий цикл людини. – Т.1: Діти. Дитинства. Дитяча субкультура. – К.: Дуліби, 2009. – С. 137-159.
2. Гримич М. Життя і побут українського селянина в Бразилії: календарний цикл // Українці Бразилії. Ucranião do Brasil. Ukrainians in Brazil: Історико-етнологічне дослідження / Наук.ред. М.Гримич, А.Нагачевський, С.Ціпко, О.Калько. – К., 2011. – С.196-227.
3. Гримич М. Землеробська культура українців Бразилії // Українці Бразилії. – С.142-160
4. Гримич М. Культура харчування і кулінарний фольклор українців Бразилії // Українці Бразилії. – С.228-264.
5. Гримич М.В. Моделі адаптації до нового етнокультурного середовища (на матеріалах ранньої української іміграції в Канаді) // Етнічна історія народів Європи. – К., 2008. – № 25. – С. 15-23.
6. Гримич М.В. Піонерське землеробство українців Бразилії на початкових імміграційних етапах// Етнічна історія народів Європи. – 2009. – № 29. – С.14-22.
7. Міграційні рухи з Західної України до Західної Канади: Матеріали спільних конференцій / Ред. О.Макар, Р.Білаш. – Едмонтон, 2002.
8. Українці Бразилії. Ucranião do Brasil. Ukrainians in Brazil: Історико-етнологічне дослідження / Наук.ред. М.Гримич, А.Нагачевський, С.Ціпко, О.Калько. – К., 2011
9. Bilash R. The Colonial Development of East Central Alberta and Its Effect on Ukrainian Imigrant Settlement to 1930: A Thesis submitted to the faculty of graduate studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of master of arts. – Winnipeg, 1983.
10. Continuity and Change: The Cultural Life of Alberta's First Ukrainians / Ed. M.Lupul. – Edmonton, 1988.
11. Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual in East Central Alberta Through the Generations /ed. By R.Bilash // Historic Sites And Archives Service Occasional Paper No. 21. – March, 1992.
12. Klymasz R.. Ukrainian Folklore in Canada: An Immigrant Complex in Transition. – New York, 1980.



13. Kordan B., Luciuk L. Creating Landscape: A Geography of Ukrainians in Canada. – Toronto, 1959.

14. Local Culture and Diversity on the Prairies: A Project report / Ed. A.Nahachewsky. – Edmonton, 2005.

15. Martynowych O. The Ukrainian Bloc Settlement in East Central Alberta, 1890-1930: A History. – Occasional Paper No.10. – March, 1985 (Reprint 1990).

16. Martynowych O. Ukrainians in Canada: The Formative Years: 1891- 1924. – Edmonton, 1991.

17. Melnycky P. Mashyna: Ukrainians and Agricultural Technology in Alberta to 1930 // Continuity and Change: The Cultural Life of Alberta's First Ukrainians / Ed. M.Lupu. – Edmonton, 1988. – С.100-112.

18. Nahachewsky A. Ukrainian Dug-Out Dwellings in East Central Alberta. – Edmonton, 1985.

19. Nahachewsky A. Immigrant and Symbolic Ethnicity in Brazilian Ukrainian Material Culture // // Українці Бразилії. – С.90-103.

20. Potoskei T. Our beginnings in Rio Claro // Under the Southern Cross: A Collection of Accounts and Remiscences About the Ukrainian Immigration in Brazil, 1891-1914 / Упор. Піснички Морски J. – Canada, 2000. – С.15-20.

21. Інтерв'ю Марини Гримич з Воронюком Браяном в околиці Райкрофт (Альберта, Канада), власником ферми в згаданій околиці. 3 квітня 2010 р.

22. Інтерв'ю з М.Гримич з Грошком Методієм, співробітником Міністерства сільського господарства штату Парана, в м. Курітіба (штат Парана, Бразилія), 9 травня 2009 р.

23. Інтерв'ю з Єфремом Кривим, єпископом-емеритом Української католицької церкви Бразилії, ЧССВ, в м. Курітіба (штат Парана, Бразилія) 6 травня 2009 р.

24. Інтерв'ю з Методієм Тихим, священником Української католицької церкви Бразилії, ЧССВ, в м. Едмонтон (Альберта, Канада) 20 січня 2009 р.

25. Інтерв'ю з Єремією Ференцем, Архиспископом Української автокефальної православної церкви Південної Америки, в м. Курітіба (штат Парана, Бразилія) 7 травня 2009 р.

**Гулак Анастасія**

УДК 398.87(=161.3):81'373(=161.2)

### **СЕМАНТИКА УКРАЇНСЬКИХ ТОПОНІМАЇ І САЦЬОНІМАЇ Ў БЕЛАРУСКОЙ ПАЗААБРАДАВАЙ ПЕСНІ**

*На прикладах білоруської народної внеобрядової пісні досліджуються семантичні риси українських топонімів. У історико-етнографічному контексті розглянута низка соціонімів. Констатується їх широка включеність в контекст традиційної культури білорусів.*

*Ключові слова: пісня, балада, сюжет, варіант, козак, чумак.*

Сацыяльна-гістарычныя фактары фарміравання вусна-паэтычнай спадчыны беларусаў і ўкраінцаў актыўна вывучаліся ў савецкай ідэалагічна заангажаванай навуцы. Сёння перспектыўна развіваецца этнасеміятычнае даследаванне беларускага фальклору, распрацоўваюцца новыя этналінгвістычныя і культуралагічныя падыходы. Сістэмнаму вывучэнню народнай спадчыны спрыяе наяўнасць вялікага фактычнага матэрыялу, назапашанага даследчыкамі XIX-XX стст. І таму робіцца актуальным не толькі расшыфроўка кодаў архаічнай культуры, але новае асэнсаванне фальклорных з'яў параўнальна новага гістарычнага часу.

Пры аналізе семантыкі ўкраінскіх тапонімаў і сацыёнімаў ўлічваюцца тэарэтычныя здабыткі, увасобленыя ў класічных працах па беларускай фалькларыстыцы Г. Барташэвіч, А. Гурскага, К. Кабашнікава, Г. Каспяровіч, А. Ліса, Г. Пятроўскай, Л. Салавей, А. Фядосіка, І. Цішчанкі. Карыснымі для распрацоўкі праблемы з'явіліся этнасеміятычныя даследаванні У. Лобача.

У артыкуле ставіцца задача вызначыць найменні мясцовасцей і сацыяльных груп, звязаныя з Украінай, што ўвасобіліся ў тэкстах беларускай пазаабрадавай песні, акрэсліць, у якіх значэннях яны існуюць; адзначыць, якія сацыяльна-гістарычныя фактары гэтаму спрыялі.

У беларускай пазаабрадавай песеннай лірыцы існуе значная колькасць культурных канцэптаў, звязаных з Украінай, што абумоўлена гістарычнымі фактарам – блізкасцю гістарычнага лёсу беларусаў і ўкраінцаў на працягу стагоддзяў і адсутнасцю глыбінных (канфесійных) антаганізмаў. У XIV-XVI стст. адбываецца фарміраванне жанравай асновы беларускіх песень на сямейныя і сацыяльна-бытавыя тэмы, узнікае ліра-эпічны жанр балады. Найбольш прадуктыўны перыяд пазаабрадавай песнятворчасці працягваецца да XVIII ст. На гэты час прыпадаюць падзеі, якія пакідаюць глыбокі след украінскай прысутнасці ў беларускім фальклору. Не паглыбляючыся ў ацэнкі і гісторыка-культурнае значэнне падзей мінулага, нагадаем асобныя факты. Пасля Люблінскай уніі 1569 г. землі Вялікага княства Літоўскага і Польшча злучаюцца ў Рэч Паспалітую. На Берасцейскім саборы 1596 г. усталёўваецца новы кірунак хрысціянства – уніяцтва. Украінская грэка-каталіцкая царква на чале з Кіеўскай мітраполіяй прадстаўляе "нацыянальную царкву ўкраінцаў і значнай часткі беларусаў" [9, с. 120]. Ёй падпарадкоўваюцца ўніяцкія епархіі Беларусі і Літвы: на захадзе – да Берасцейскага ваяводства, па паўночным захадзе – да Вільны, Трок і Коўны, на паўночным усходзе да Віцебска. Разам з тым

унія робіцца крыніцай раздораў – канфесійнай і міжусобнай барацьбы, якая суправаджаецца вострай літаратурна-багаслоўскай палемікай. Па Украіне ідзе хваля сялянскіх антыпольскіх і антыўніяцкіх выступленняў. Беларусь закранае паўстанне Севярына Налівайкі (1594-1596). З пачатку XVII ст. усё большую сацыяльную вагу ў беларускім рэгіёне набываюць казакі. У 1648 г. на гістарычную арэну Украіны, і часткова Беларусі, выходзіць запарожскае казацтва на чале з Багданам Хмяльніцкім. Улада Гетманшчыны пашыраецца на частку Валыні і беларускіх земляў. (Многія вядомыя казацкія палкоўнікі XVII ст. маюць беларускае паходжанне) Казакі з'яўляюцца каталізатарам сацыяльнага руху на беларускіх землях, апагеам якога робіцца казацка-сялянская вайна (1648-1651). Памяць пра казакоў і казаччыну ўвасабляецца ў баладах, гістарычных і бытавых песнях. Сёння беларускі фальклор ва ўсёй яго разнастайнасці з'яўляецца надзвычай каштоўнай глебай вывучэння сацыяльных і культурна-бытавых узаемаўплываў Украіны і Беларусі.

У першую чаргу гэта датычыцца жанру балады. "Беларускі баладны матэрыял, – лічыць Л.Салавей, – разам з украінскім і літоўскім мог бы прэтэндаваць на самастойны літоўска-беларуска-украінскі пояс, які займае цэнтральнае становішча паміж заходнімі (Славенія, Славакія, Польшча, Чэхія, Сербія Лужыцкая і інш.) і ўсходнімі (Расія) славянскімі баладнымі абшарамі" [6, с. 432].

Па ступені семіятызацыі прасторавы локус Украіна ў беларускай баладзе саступае, відаць, толькі Дунаю – міфалагізаванай ва ўсёй славянскай традыцыі воднай прасторы, рацэ, мяжы паміж сваім і чужым светам. Даследчык ландшафтавага коду беларускага фальклаору У. Лобач адзначае, што ў міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў Украіна вызначаецца як далёкая, чужая краіна, іншасвет [3, с. 407]. Напрыклад, у вяршыні сюжэту "Свякруха заклінае нявеству ў рабіну": *Будзе ехаць мой сыночак з Украіны, // Будзе бачыць рабіначку за тры мілі, // Я ж мая мамачка, увесь свет прайшоў, // Ну такой рабіначкі нідзе не знайшоў* [1, 1, с. 204]; *З'ездзіў я, мая матка, усю Ўкраіну, // Ды не бачыў, мая матка, такога дзіва* [1, 1, с. 201]. Герой, які туды выпраўляецца, можа памерці, страціць сувязь сваім родам, абшчынай ці ажаніцца, што інтэрпрэтуецца як смерць і нараджэнне ў новым статусе: – *Ці не бачыў, ці не відзеў // Майго сына на Ўкраіне? // Бачыў, відзеў, старушачка, // Твайго сына на Ўкраіне: // А ён з коніка зваліўся, // Па калені ў зямлю ўбіўся* [1, 2, с. 12]; *Ты паедзеш на Ўкраіну, // А я тут памру. // Ты прыедзеш у Украіны, // Зробіш мне труну* [4, с. 165]; *Паехаў сынку аж на Ўкраіну, // Туды паехаў не жаніўшыся, // Адтуль прыехаў ажаніўшыся* [1, 1, с. 456].

Сярод назваў асобных гісторыка-геаграфічных рэгіёнаў Украіны найбольш часта сустракаюцца Падолле і Валынь. У зачынах многіх варыянтаў на сюжэты "Удава і сыны-карабельнікі", "Сястра і браты-разбойнікі" дзеянне лакалізуецца на Падоллі: *Жыла ўдава на Падоле // Да не мела шчасця-долі* [1, 1, с. 290]; *"Жыла ўдава на Падоле, // Ёй мела ўдава дзевяць сыноў, // Дзесятую дачку – Насценьку"* [1, 1, с. 243]. У тэкстах асобных балад і песень пра каханне фіксуецца гісторыка-культурная адметнасць паўднёва-заходняга рэгіёну Украіны: *Ой, паехаў Ясенька // На сем лет па Валыні, // На васьмы па Украіне* [1, 1, с. 445]; *Адзін піша на Валыні, // А другі на Украіне, // Разрываюць маё сэрца // Ды й на дзве палавіны* [4, с. 78].

Семантыка ўкраінскіх і беларускіх гарадскіх тапонімаў характарызуецца сакральнасцю, культурнай вылучанасцю. Баладнае дзеянне часта лакалізуецца ў гарадах Кіеве, Чарнігаве, Полацку, Тураве, Слуцку, Вільні. Буйны старажытны горад у беларускім фальклоры суадносіцца з міфалагічным цэнтрам светабудовы. У першую чаргу гэта датычыцца Кіева, што тлумачыцца яго выключнай роляй у культурным і рэлігійным жыцці славянства: *А ў Кіеве ды агонь гарыць, // А ў Тураве дымна* [4, с. 219]. У баладах з архаічным матывам інцэсту на сюжэты "Браткі", "Удава і сыны-карабельнікі" Кіеў узгадваецца як хрысціянскі духоўны цэнтр, у якім здзяйсняецца табуяваны шлюб брата з сястрой: *У Чарнігаве сваталі, // У Кіеве звянчалі* [1, 1, с. 289]. (У адным з варыянтаў балады вяччанне разлучаных брата і сястры адбываецца ў Полацку [1, 1, с. 247]. Радаваод трагічных герояў балады ідзе ад вайта з горада Кіева [1, 1, с. 267]; *Я з Кіева паповіч; Я з Кіева папоўна* [1, 1, с. 290]. Былічны, эпічны маштаб Кіева ствараецца ўжываннем традыцыйных эпітэтаў, якія абазначаюць святасць: *А ў Кіеве-горадзе станавіліся, // Залатыя сёдлачкі папыліліся* [7, с. 65]; *<...> Вараныя конікі прытаміліся, // Залатая збручка запылілася* [7, с. 122].

Украінскія тапонімы фіксуюцца ў сюжэце "Тры птушачкі ля забітага малойчыка". *Тры птушачкі / тры зязюлечкі* сядуць на галаву, грудзі і ногі забітага героя, якія метафарычна ўвасабляюць моц пачуццяў маці, сястры, жонкі. *А што ў Кіеве і ў Чарнігаве, // Ой, рана, рана, і ў Чарнігаве. // Там ляжыць цела, як пабел бела. // <...> Прыступіла маць прачыстая, // Прыляцела к яму тры ластушачкі, // Тры ластушачкі-шчабятустушачкі* [1, 1, с. 168]. Прыведзены варыянт цікавы вобразам маці прачыстай. Неабходна адзначыць, што ў рэлігійна-грамадскім жыцці беларускіх сялян важнае месца займала паломніцтва да святых месцаў – чудатворных абразоў, мошчаў і святых крыніц. Часта месцамі паломніцтваў былі

манастыры. "Бывалі выпадкі, калі сяляне здзяйснялі падарожжы ў Іерусалім, каб пакланіцца Гробу Гасподню" [2, с. 356]. Можна меркаваць, што старажытныя хрысціянскія святыні на тэрыторыі Украіны былі вядомыя беларусам. Напрыклад, шанаванне абраза Божай маці Чарнігаўскай (Ільінскай) і абраза Божай маці "Успленне" (Кіева-Пячорскай) і інш. магло ўскосна ўвасобіцца у прыведзеным баладным варыянце. Паводле У. Лобача, што "гарадская (украінская) тапаніміка сімвалічна актуалізуецца ў фальклоры Беларускага Палесся і Падняпроўя – рэгіёнаў, што гістарычна вылучаліся шчыльным і інтэнсіўнымі сувязямі этнакультурнага кшталту з Украінай" [3, с. 409].

У беларускай пазаабрадавай песні самымі распаўсюджанымі сацыяльнымі, звязанымі з Украінай, з'яўляюцца словы *чумак*, *казак*. Даследчыкі традыцыйнай культуры беларусаў сцвярджаюць, што чумацкі промысел у Беларусі не атрымаў такога шырокага распаўсюджання, як ва Украіне, аднак з'яўляўся "даволі пашыранай сацыяльнай з'явай, што стварала адпаведную глебу для ўзнікнення і развіцця беларускіх чумацкіх песень" [10, с. 20]. Песні гэтай групы бытавалі не толькі ў сумежных з Украінай рэгіёнах, але і на ўсёй тэрыторыі Беларусі. Яны склалі самабытную частку беларускай песеннай лірыкі, бо "надзвычай яскрава адлюстравалі і нялёгкую працу чумакоў, і іх побыт, настроі і пачуцці" [5, с. 370].

Вядома, што праз Украіну пралягала шмат чумацкіх шляхоў, пры гэтым праз Беларусь ішоў толькі адзін, паводле ўкраінскага даследчыка Н. Сцяцэнкі, шлях мясцовага значэння – Крымскі [8, с. 141]. Менавіта Крым як канцавы пункт чумацкага шляху ўзгадваецца ў многіх тэкстах, сярод якіх асаблівай мастацкай выразнасцю вызначаецца сюжэт "Запытанне ў сівых валоў, чаму яны памарнелі". *Адтаго мы памарнелі, // Што непагожае сена елі, // Непагожу ваду пілі, // І сем разоў у Крым хадзілі. // У Крым ішлі да рыкалі, // А з Крыма ішлі, цяжка везлі* [7, с. 277]. У песенных варыянтах на сюжэт "Чумак захварэў і памірае ў дарозе" адзначаецца, што захварэў гаротны перавозчык *Ой, з Крыму едучы, // Ой пры даліне, ой, пры шырокай, // Валоў пасучы* [7, с. 285]. Верагодна, адыходнікі з Беларусі чумакавалі і на іншых напрамках, напрыклад, Мураўскім – з нізоўяў Дняпра да міжрэчча Дону і Акі [8, с. 141]. Аб гэтым ускосна сведчаць тэксты на сюжэт "Няшчасны выпадак – смерць чумак": *Нямашака аднаго – // Браткі майго роднага. // Дзесь застаўся на Дану, // Соль цягае на вагу. // Скончылася ключына, // Ой, лінулася кроў вачыма. // Соль прабіла галаву, // У майго браткі на Дану* [7, с. 291]. Аднак узгаданні ў беларускай песеннай лірыцы вобразаў Дону, данскога казака адзінкавыя. Можна прывесці баладу на сюжэт "Заморскае зел-

ле": *А ў казака шабля засвісцела, // А ў Марусі галоўка зляцела. // А вось табе, Маруся, за тое, // Не мяняй жа казака данскога* [1, 2, с. 149]. Нязначная "прысутнасць" Дону, у параўнанні з Крымам, сведчыць пра неўсталяванасць у беларусаў кантактаў з гэтым рэгіёнам і з'яўляецца вынікам запазычання асобных песенных атываў і вобразаў. "Беларускія чумацкія песні – лічыць І.К. Цішчанка, – па зместу і паэтыцы вельмі блізкія да ўкраінскіх" [10, с. 20]. Даследчыца беларускай сацыяльна-бытавой лірыкі Г. Пятроўская звяртае ўвагу на ўзгадвае ў асобных украінскіх тэкстах беларускіх тапонімаў *Бабруйск* і *Мінск*: *А в гораді, а в Одесі // Много денэг заробив, // А в Бобруйському трахтирі // За 'дин вечор прокутив; А в Полтаві та в Варшаві // Много денэг заробив, // А в Миньском у трактирі // За одну нічку прокутив* [11, с. 376].

Казацкія, салдацкія, рэкруцкія і песні ў беларускай фалькларыстыцы слаба дыферанцаваныя. Напрыклад, у акадэмічным выданні "Сацыяльна-бытавыя песні" (1987) серыі "Беларуская народная творчасць" яны складаюць адзін – самы аб'ёмны – раздзел. Іх абагульненне, як адзначаецца, грунтуецца на характэрнай для гэтых груп элегічнасці і драматызме. Верагодна, дэталёвае асэнсаванне дадзеных гістарычнай навукі ў кантэксце беларускай фалькларыстыкі і этнаграфіі дазволіць узбагаціць разуменне такіх з'яў традыцыйнай народнай культуры, як салдацкія, рэкруцкія і казацкія песні.

Этнаграфічны аспект рэкрутавання ў Вялікім Княстве Літоўскім і Рэчы Паспалітай сістэмна не даследаваны. Калі Беларусь уваходзіла ў склад Расійскай імперыі, рэкруцкая павіннасць, як спосаб камплектавання рускай арміі і флоту, напіла абшчынны характар да 1874 г. Хаця фармальна чарга набору ішла паслядоўна, рэкрутаў часцей за ўсё выбіраў памешчык. Беларускія народныя рэкруцкія і салдацкія песні адлюстравалі трагізм і драматызм гэтай сацыяльнай з'явы. Сярод іншага, у песенных тэкстах зафіксаваны асобныя пункты "рэкруцкага шляху" з Беларусі праз украінскія гарады. Напрыклад, у варыянце сюжэта "Рэкрутаванне адзінага сына ўдавы": *Ад Кіева да Ромна дарожачка пралагла, // <...> Да ўдовінага двара* [7, с. 49]. У варыянце сюжэта "Праводзіны рэкрута" ўзгадваецца Навагрудак [7, с. 57], Пінск, Любяшоў: *Мяне, маладога, у салдаты паймалі // І ручкі звязалі, і ножанькі скавалі, // <...> Да Пінска на пошту адаслалі, // <...> Прадай, баценьку, рабеньку карову, // Пакупі мне ўсю салдацку зброю, // <...> Адашлі мяне да самага Любяшова, // Як я буду па Любяшова пахаджаці, // То я ж буду баценьку спамінаці* [7, с. 56].

Этымалагічны статус слова *казак* у беларускай мове канчаткова не высветлены. Першапачатковым значэннем прызнаецца – *спрытны ма-*

лады мужчына. Яно маггло ўзнікнуць не толькі як вынік запазычання з украінскага фальклору, але і на базе новых значэнняў (*кавалерыст*), і як пераасэнсаванне магчымых старых значэнняў (*бадзязга*) [12, с. 58-59]. Семантыка вобраза казака ў беларускай песні раскрываецца пераважна ў любоўна-эратычных адносінах лірычных герояў. Другаснай для вобраза казака з'яўляецца вайсковая і злачынная прагматыка.

Беларускія песні пра каханне стварылі цэлую галерэю лірычных сюжэтаў, у якіх адлюстроўваюцца разнастаўныя калізій любоўных адносінаў паміж казаком і дзяўчынай. У класічным сюжэце "Дзяўчына чакае хлопца": *Няма яго, да й не будзе, // Паехаў у Адэсу, // Сказаў – расці, расці, дзяўчыначка, // На трэцюю весну // <...> // Плачце, вочкі, плачце, чорны, // Така ваша доля! // Палюбіла казачэнька пры месяцы стоя* [4, с. 368]. У многіх сюжэтах казак малюецца не як чужынец, вайсковец, а як свой, чалавек цалкам улучаны ва ўзаемаадносіны паміж прадстаўнікамі сялянскай супольнасці: – *Казачэнька-барвіначку, // Вазьмі мяне, дзяўчыначку. // – Як я магу цябе браці, // Калі ў цябе брат багаты?* [4, с. 105]. Казак са злачыннымі намерамі ў адносінах да дзяўчыны ўзнікае ў сюжэтах пра чужакоў-вайскоўцаў. Шырока распаўсюджаныя ў беларускім фальклоры варыянты балад "Казакі (чужаземцы) намаўляюць дзяўчыну на вандроўку"; "Казакі (маскалі) намаўляюць шынкарку (шынкарчыну дачку) на вандроўку"; "Дзяўчына загубіла зводніка-казака" ды інш. Традыцыйная дыялагічная форма песні пра каханне часта ўтрымлівае самахарактарыстыкі казака-палюбоўніка: – *Ой, казача, казачэнька, // Чым мы будзем укрывацца? // – Я адзяяльцам, а ты рукаўцам, // <...> – Чым мы будзем умывацца? // – Што я расою, а ты слязою, // Мая любя, дарага* [4, с. 260]. Сярод назваў сацыяльных груп, што абазначаюць вайскоўцаў, акрамя наймення *казак*, сустракаюцца – *улан, гусар* (радавы лёгкаўзброены кавалерыст), *маскаль* (мянушка салдата рускай царскай арміі на тэрыторыі былой Рэчы Паспалітай).

Такім чынам, тапонім *Украіна* арганічна ўваходзіць у міфапаэтыку беларускай пазаабрадавай песні, пры гэтым ён надзелены статусам далёкасці, чужыннасці, прыналежнасці да іншасвету. Вылучаюцца гісторыка-геаграфічныя рэгіёны Падолле і Валынь, семантыку іх характарызуе аддаленасць. Назвы ўкраінскіх гарадоў існуюць у тым жа семантычным полі, што і беларускія. Тапонімы *Кіеў, Чарнігаў, Тураў, Полацк* маюць выразную семантыку сакральнасці, святасці. Гэта абумоўлена іх значэннем як месца хрысціянскіх святынь. Самымі распаўсюджанымі сацыёнімамі, звязанымі з Украінай, з'яўляюцца словы *чумак, казак*.

Вобраз чумака ў беларускім фальклоры вельмі блізікі да ўкраінскага, што абумоўлена этнаграфічна. Істотна адрозненні ад украінскага прата-тыпу мае вобраз казака. У беларускім фальклоры гэты ўкраінскі сацыёнім ужываецца ў першую чаргу ў значэнні *каханы хлопец, спрытны малады мужчына*. Хаця істотным складнікам вобраза казака з'яўляюцца значэнні *вайсковец, бадзяга, злачынец*. Багацце сюжэтаў беларускіх чумацкіх і казацкіх песень дае грунтоўны матэрыял для вывучэння ўкраінска-беларускіх культурных сувязей і ўзаемаўплываў.

**Гулак Анастасія**

### **СЕМАНТИКА УКРАИНСКИХ ТОПОНИМОВ И СОЦИОНИМОВ В БЕЛОРУССКОЙ ВНЕОБРЯДОВОЙ ПЕСНЕ**

*На примерах белорусской народной внеобрядовой песни исследуются семантические черты украинских топонимов. В историко-этнографическом контексте рассмотрены ряд соционимов. Констатируется их широкая включенность в контекст традиционной культуры белорусов.*

Ключевые слова: *песня, баллада, сюжет, вариант, казак, чумак.*

**Hulak Nastassia**

### **SEMANTICS OF UKRAINIAN TOPONYMS AND SOCIONYMS IN BELARUSIAN EXTRARITUAL SONGS**

*The object of the article is semantics of Ukrainian toponyms in Belarusian extraritual folk songs. Some socionyms are scrutinized as well in broad historic and ethnographic context. The author shows that Ukrainian toponyms and socionyms were widespread in Belarusian traditional culture.*

Keywords: *song, ballad, plot, variant, cossack, tchoomak.*

### **Джерела та літаратура**

1. Балады: У 2 кн. / Уклад., сістэм., уступны артыкул і каментарыі Л.М.Салавей. – Мн.: Навука і тэхніка, Кн. 1. – 1977. – 784 с. – Кн. 2. – 1978. – 744 с.
2. Касперович, Г.И. Быт сельских жителей / Белорусы. – М.: Наука, 1988. – С. 355-369.
3. Лобач, У. Украина ў беларускай міфапаэтычнай карціне свету / Беларусь – Украіна : гістарычны вопыт узаемаадносін: Матэрыялы міжнар. навук. канф. (Мінск, 18-19 сакавіка 2003 г.) / Рэдкал. : У.І. Навіцкі (гал. рэд.) і інш. – Мн.: Ін-т гісторыі НАНБ, 2004. – С. 406-409.
4. Песні пра каханне / Уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул І.К. Цішчанкі. – Мн.: Навука і тэхніка, 1988. – 616 с.
5. Пятроўская, Г.А. Чумацкія песні / Пазаабрадавая паэзія / А.І. Гурскі і інш.; Навук. рэд. А.С. Фядосік. – Мн.: Бел. навука, 2002. – С. 262-389.
6. Салавей, Л.М. Балады / Пазаабрадавая паэзія / А.І. Гурскі і інш.; навук. рэд. А.С. Фядосік. – Мн.: Бел. навука, 2002. – С. 424-511.



7. Сацыяльна-бытавыя песні / Уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул І.К. Цішчанкі, В.І. Скідана. – Мн.: Навука і тэхніка, 1987. – 486 с.

8. Стеценко, Н.С. Чумацтво / Украинцы. – М.: Наука, 2000. – С. 141-144.

9. Харишин, М.В. Київска митрополія, як нацыянальна церква українців та білорусів, у міжунійний період 1569-1596 рр. / Беларусь – Украіна : гістарычны вопыт узаемаадносін: Матэрыялы міжнар. навук. канф. (Мінск, 18-19 сакавіка 2003 г.) / Рэдкал.: У.І. Навіцкі (гал. рэд.) і інш. – Мн.: Ін-т гісторыі НАНБ, 2004. – С. 119-125.

10. Цішчанка, І.К. Сацыяльна-бытавыя песні / Сацыяльна-бытавыя песні / Уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул І.К. Цішчанкі, В.І. Скідана. – Мн.: Навука і тэхніка, 1987. – С.5-21.

11. Чумацкія пісьні / Рэд. колегія: А.І. Дей (голова) [та іншы]. – К.: Наукова думка, 1976. – 542 с.

12. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: у Т. 1- . / АН БССР; Ін-т мовазн.; рэдкал.: В.У. Мартынаў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978 -. Т. 4: К-Каята / склад.: В.Дз. Лабко [і інш.]. – 1988. – 327 с.

*Дмитрук Ірина*

УДК 39(477.85/.87)

### **ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА ГУЦУЛІВ В ЕТНОГРАФІЧНЫХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ**

*Стаття присвячена вивченню традиційної культури гуцулів в етнографічних дослідженнях Гуцульщини, написаних діаспорними українськими вченими в країнах Західної Європи та Америки. У роботі висвітлені основні напрямки дослідження вчених діаспори. Також стаття характеризує діяльність гуцульських товариств та їхні здобутки у збереженні та пропагуванні гуцульських традицій.*

*Ключові слова:* Гуцульщина, традиційна культура, діаспора, еміграція.

Складні політичні та соціально-економічні умови, що склалися в Україні у кінці ХІХ – на початку ХХ ст. призвели до того, що значна частина українського населення змушена була емігрувати за кордон. Покидаючи рідну землю, українці прагнули зберегти свої традиції та звичаї.

Багатими на унікальні духовні традиції та специфічну матеріальну культуру є гуцули, які змогли в еміграції об'єднатися у товариства і організувати численні наукові осередки, які публікували різноманітні етнографічні розвідки, наукові монографії та узагальнюючі праці з етнографії Гуцульщини.

Проблема етнографічного вивчення Гуцульщини в українській діаспорі є недостатньо дослідженою у вітчизняній історичній науці. Це пояснюється, в першу чергу тим, що в Радянському Союзі емігранти підпадали під штамп "зрадників батьківщини" і тому наукові праці, написані діаспорними дослідниками, для вітчизняних вчених були недоступними.

Після проголошення незалежності нашої держави, дослідники отримали можливість співпрацювати з діаспорними осередками і ознайомитись із етнографічними працями про Гуцульщину. Незважаючи на це, в Україні бракує узагальнюючої праці, де було б проаналізовано діаспорні етнографічні дослідження Гуцульщини. Лише П. Арсенич, І. Пелипейко [1, 27] та О. Малицький [23] у своїх наукових розвідках побіжно торкаються даного питання.

Тому мета роботи полягає у тому, щоб вивчити і проаналізувати основні етапи та види етнографічного дослідження Гуцульщини в західній українській діаспорі.

Діаспорні дослідження етнографії Гуцульщини велися у кількох напрямках. Зокрема, це були дослідження в рамках українських культурно-просвітницьких товариств, які виникли в середині ХХ ст. в США, Канаді та країнах Західної Європи; у спеціалізованих часописах та узагальнюючих працях, які публікувалися за кордоном, а також у спеціальних монографіях та художніх творах, які написані науковцями і письменниками західної української діаспори. Відповідно до цього поділу, ми і спробуємо проаналізувати наукову розробку даної проблеми.

Загалом в Україні виділяють три хвилі еміграції. Не оминули вони і Гуцульщини. Причини, які зумовлювали еміграційний процес були досить різноманітні. Це соціально-економічні, політичні, етнічні, релігійні та інші мотиви.

В Україні еміграція тривала з останньої чверті ХІХ ст. – до закінчення Першої світової війни (І хвиля); період між двома світовими війнами (ІІ хвиля); час після завершення Другої світової війни (ІІІ хвиля).

У першій хвилі еміграції переважали соціально-економічні мотиви; це була справді трудова еміграція. Українці, що емігрували перед Першою світовою війною, як правило, намагалися покращити своє вкрай незадовільне матеріальне становище. Серед перших емігрантів була значна кількість і гуцулів.

Так, за 1890-1910 рр. із Прикарпаття виїхало за кордон понад 68,5 тис. осіб. Точніше, з Галицької Гуцульщини протягом ХІХ – початку ХХ ст. емігрувало гуцулів з Коломийського повіту – 3 000, Надвірнянського – 4 500, Косівського – 7 346 осіб [8, с. 297-298].

Друга хвиля характеризувалася поєднанням соціально-економічних і політичних причин, де переважали перші, а у третій хвилі – домінування політичних мотивів.

Загалом, на протязі першої половини ХХ ст. гуцули розселилися в США, Канаді, Австралії, країнах Західної Європи та Південної Америки, де проживають і досі. Перші емігранти з Космача опинились у Канаді у 1904 р. [28, с. 72].

Для задоволення своїх культурних запитів гуцули на еміграції почали об'єднуватися в товариства. Вони мали на меті збереження рідної мови, традицій, звичаїв. Також ці товариства прагнули згуртувати гуцулів на чужині, сприяти їх консолідації та уникнути процесів асиміляції.

Гуцульські товариства діяли в Америці ще до Першої світової війни. Так у Детройті був створений Березівський допомоговий комітет, що сприяв виїзду своїм односельчанам за кордон. Він існував до 70-х рр. ХХ ст. [16, с. 307].

Такі осередки створювалися практично в усіх великих містах США і Канади, де чисельність гуцулів була найбільшою. Зокрема, серед цих товариств варто згадати гуцульське товариство імені Олекси Довбуша в Боффало. Воно було створено в 50-х рр. з капели "Троїсті музики", яка в 1965 р. переіменовано у товариство. На протязі свого існування головами товариства були Михайло Бельмега, Василь Михайлик, Стефан Герганюк, Юрій Гудимяк, Михайло Савуляк і Михайло Мочерняк.

Ще одним, не менш відомим, було товариство "Черемош" у Філадельфії. Створене у 1952 р. з театрального гуртка "Чорногора" під керівництвом П. Шекерика. Воно видало платівку "Гуцульщина в пісні і музиці" [16, с. 310].

Велику роль відіграло і гуцульське товариство "Чорногора" в Чикаго. Створене з ініціативи М. Домашевського 6 травня 1965 р. Це товариство проводило щорічні загальні збори; влаштували т.зв. Веселі Гуцульські вечори; зініційовано публікацію журналу "Гуцулія" [16, с. 317-323].

Одним з найперших товариств у США було об'єднання гуцулів у м. Детройті. Так, у 1927 р. тут створено "товариство Березунів", яке мало зберігати українську мову і яке створило "Рідну Школу" (проіснувало 3 роки). Головою товариства був Василь Негрич. У 1945 р. засновано "Березівське Односельчанське Допомогове Товариство", яке нараховувало біля 100 чоловік. Воно допомагало воєнним жертвам і бідним емігрантам-українцям.

У 1961 р. це товариство реорганізовано на культурно-освітнє товариство "Українсько-Американський Клуб Березівський". Воно діяло до 1968 р. і головою був Петро Ільницький [16, с. 315].

Аналогічні товариства діяли і у Великобританії. Зокрема тут існувало товариство "Гуцульщина". Його історія почалася у 1968 р. коли було створено Ініціативний комітет на чолі з А. Ясельським. 17 серпня 1969 р. він скликав установчі збори в м. Ноттінгамі. Товариство видавало журнал "Трембіта" (вийшло лише кілька номерів). Спочатку воно нараховувало 60 чоловік, а згодом їх чисельність зросла до 100. У 1984 р. головою став Василь Потек. Товариство співпрацює з аналогічними товариствами в Америці і Канаді; сприяло виданню "Історії Гуцульщини" [16, с. 311-313].

Така велика кількість товариств потребувала певної координації їх діяльності. Тому з ініціативи вихідця з Микулчина М. Домашевського було засновано Гуцульський Дослідний Інститут, який мав на меті об'єднати усі гуцульські товариства [1, с. 10].

Початок цьому поклав гуцульський з'їзд товариств з усіх міст Америки і Канади 7-8 травня 1966 р. На ньому було створено т. зв. Гуцульську Раду.

23-24 жовтня 1971 р. в м. Клівленді відбувся з'їзд, де створено Конференцію Гуцульських Товариств Америки і Канади. На ньому вирішено також видати 3 томи "Історії Гуцульщини"; прийнято гуцульський прапор і герб [16, с. 307-308].

1974 р. став часом остаточного оформлення Гуцульського Дослідного Інституту у Чикаго. Членами Інституту були Микола Домашевський (голова), Петро Біланюк, Нестор Библюк, Марія Влад, Стефан Данилюк, Катерина Домашевська, Федір і Володимир Погребенники, Оксана Роздольська та інші [14].

Слід зазначити, що при кожному товаристві було збудовано церкву, школу, музей, що сприяло культурному та духовному згуртуванню гуцулів на еміграції. Проголошення незалежності України зміцнило зв'язки української діаспори з рідною землею. Так, гуцульські товариства постійно беруть участь у фестивалях, які проводяться щороку у нашій державі [9]; здійснюють матеріальну підтримку публікацій книг з історії та культури Гуцульщини; відкриттю музеїв по гуцульських селах; сприяють проведенню гастролей гуцульських самодіяльних ансамблів за кордоном для пропагування самобутньої української культури.

Але робота товариств була б неможливою, якби не самовіддана праця їх засновників і прибічників. Саме завдяки їм світ побачили змістовні монографії, в яких висвітлюється історія та етнографія Гуцульщини. В першу чергу мова йде про шеститомне видання "Історії Гуцульщини" М. Домашевського. Перші три томи праці були видані в Чикаго, а останні видавались вже за незалежної України у Львові в співавторстві з Н. Библюком.

Ця праця є унікальною, оскільки висвітлює життя гуцулів з усіх сторін на протязі усієї їхньої історії [14, 15, 16].

Так, п'ятий том присвячений вивченню історії краю [18]. У ньому описано історію сіл Мараморощини; гуцульські наукові організації; національно-визвольний рух та видатних культурних і політичних діячів, родом з Гуцульщини [11, с. 16].

Останні три томи являють собою збірки наукових розвідок відомих українських етнографів [17, 18, 19].

Зокрема, у шостому томі "Історії Гуцульщини" виділено 3 розділи: "Фольклор. Література. Освіта."; "Народне мистецтво" і "Проблеми Гуцульщини". Цей том містить статті М. Савчука "Прозиванки сіл Галицької Гуцульщини" (I розділ); Л. Герус "Гуцульська сирна пластика", Т. Янко "Гуцульські кахлі" (II розділ) та ряд інших.

Дуже змістовну характеристику даній праці подав Дмитро Дженджеристий. Зокрема він пише, що "Історія Гуцульщини" під редакцією М. Домашевського (яка, до речі, вдало проілюстрована) своєрідна тим, що на відміну від більшості інших "історій" її автором виступає не одна особа, а колектив дослідників, що впливає на панораму об'єктивного висвітлення історичних подій та явищ. З другого боку, складність даного підходу проявляється в упорядкуванні такого типу "історії", оскільки це вимагає великих зусиль для систематизації, алгоритмізації різноманітного матеріалу, створення цілісної концепції, яка б обґрунтувала "Історію Гуцульщини" як фундаментальну працю нашої доби [10, с. 5].

М. Домашевському також належать наукові розвідки на теми "Гуцульська ноша" [13], "Великодня гостина" [12], "Гуцульське самодіяльне мистецтво на стрічці" [1, с. 92-93].

Ще однією працею, яка вивчає Гуцульщину, є монографія Івана Сеньківа "Гуцульська спадщина: Праці з життя і творчості гуцулів" [31].

Автор даної праці емігрував до Німеччини, де продовжував вивчати Гуцульщину, хоч віддаленість від рідного краю значно утруднювала цей процес. Проте у 1981 р. він видав книгу німецькою мовою "Пастуша культура гуцулів". Після цього І. Сеньків усю свою енергію спрямував на написання "Гуцульської спадщини", яка побачила світ у 1995 р.

Ця праця отримала схвальні відгуки. Так, Леся Клим зазначає, що дослідник справвся у своїх студіях на ті надбання в галузі вивчення Гуцульщини, що їх маємо в Україні й поза нею, але водночас він вніс великий вклад у дослідження проблеми, зібрав великий фактичний матеріал, систематизував, осмислив його, зробив на його основі вагомі висновки про своєрідність культурних традицій, звичаїв, побуту населення Карпат [22, с. 41-42].

На сьогодні праці І. Сеньківа і М. Домашевського є найбільш змістовними дослідженнями Гуцульщини у діаспорі.

Також працював за кордоном і відомий український дослідник Зенон Кузеля. Він виїхав за кордон у 1914 р. і певний час проживав у Відні, а потім у Зальцведелі, Берліні, Баварії і Сарселі. З. Кузеля зібрав значний етнографічний матеріал про поховальні традиції українців загалом, і гуцулів зокрема [25, с. 23].

У 1998 р. світ побачила унікальна книжка "Гуцульщина", видана товариством "Черемош". Даний альбом редагувала внучка В. Шухевича Уляна Старосольська. У альбомі 505 рідкісних світлин з Гуцульщини та гуцульського життя в діаспорі. Важливим фактом є те, що дане видання є двомовним – українським і англійським [29, с. 60-63].

Неможливо залишити поза увагою дослідження В. Нінювського. Зокрема, він вивчав гуцульські колядки і щедрівки. Цьому присвячено дві його монографії: "Рими та строфіка гуцульських колядок і щедрівок" (Мюнхен, 1967) і "Поетичні образи та мітологічні сліди в колядках і щедрівках Гуцульщини" (Торонто, 1970). Останній монографії передувала однойменна стаття, опублікована у "Наукових записках" в Мюнхені за 1968 р. [26].

Також цікавою є книга Галини Трутяк "Гуцульські з'їзди і Храми св. Юрія (1975-1996)". Вона являє собою збірник праць Д. Ткачука, Б. Трохим-Тарновецького, І. Чмоли, М. Лози і М. Онуфрів. Ці статті відображають організаційне життя гуцулів на американському континенті [32].

За кордоном опубліковано багато різноманітних збірників та енциклопедій, в яких є згадки про особливості святкування гуцулами великих релігійних свят. Серед них збірник С. Килимника "Український рік у народних звичаях в історичному освітленні" [21], Енциклопедія українознавства [30], праця Є. Онацького "Українська Мала Енциклопедія" [4].

Про звичаї гуцулів на свята також згадується і у 2-томній праці Олекси Воропая "Звичаї нашого народу" [6, 7]. Зокрема, у першому томі міститься детальний опис святкування Різдва Христового; тексти колядок [6, с. 77-88].

Сам автор походить з Одеси, але в часи Другої світової війни був вивезений до Німеччини. Матеріали для свого дослідження почав збирати у 1937 р. в Україні, а потім продовжував записувати народні звичаї в таборах утікачів. На початку 1948 року переїхав до Лондона, де і завершив розпочату роботу [5, с. 482].

Варто згадати і художні твори на гуцульську тематику, написані в діаспорі. Серед авторів цих праць виділяємо Ростислава Єндика – антрополога, фольклориста і письменника. Зокрема, йому належать такі повісті

як "Проклін крови", "Камінна душа" [1, с. 95-96]. Також Р. Єндик досліджував творчу спадщину відомого "співця Гуцульщини" Станіслава Вінценза [20].

Писав про Гуцульщину і Михайло Ломацький. Він вчителював у с. Голови, записував від селян коломийки, легенди і перекази. Проте у 1944 р. він був змушений емігрувати до Відня, а потім до Німеччини. Тут він публікує свої твори, в яких розповідає про гуцульський побут, традиції духовної культури і демонологію. Найбільш відомими серед них є "Гуцульський світ", "У горах Карпатах", "Країна чарів і краси" та ряд інших [23, с. 7-13].

Відомим письменником в західній українській діаспорі є Іван Боднарчук, автор численних оповідань і новел на гуцульську тематику. Цікавою є "Книга мудрості Гуцула-Самоука", видана у 1992 р. в Канаді. Її автором є Михайло Додяк [27, с. 11,32].

Багато досліджень присвячено і гуцульським промислам. Як приклад, гуцульську вишивку вивчає Ксенія Колотило, яка збирає рідкісні узори [1, с. 126]. Також у діаспорі вивчають технологію розпису писанок. Так, Володимир Залозецький є автором наукової статті німецькою мовою "Писанки українських гуцулів" [1, с. 100].

Загалом усі праці діаспорних дослідників про Гуцульщину можна виділити у 3 групи. До першої варто віднести праці, написані одразу після еміграції їх авторів і вони здебільшого являють собою спогади або художні твори. Далі виділяємо праці, написані за радянської доби, які нам були довший час недоступні. Третю групу становлять наукові розвідки нашого часу, які являють собою узагальнюючі дослідження, автори яких намагалися охопити усі сфери життя гуцулів (мистецтво, побут).

Але, варто зазначити, що цей поділ є досить умовним і відображає лише загальні риси діаспорних етнографічних досліджень традиційної культури гуцулів.

Також члени діаспорних товариств займаються меценатством. Так, завдяки матеріальній підтримці Танасія Опарика, уродженця Старих Кут, а тепер жителя м. Елдред, штат Нью-Йорк (США), з ініціативи П. Арсенича та Д. Ватаманюка в 1997 р. було перевидано перші два томи "Гуцульщини" В. Шухевича [2, с. 155].

Ще однією важливою галуззю роботи діаспорних товариств є видавництво газет і журналів, в яких висвітлюється життя, історія, культура і побут гуцулів. Так, у діаспорі виходили такі журнали як "Трембіта" у Ноттінгемі (Англія, 1969-1973), "Чорногора" (Відень, 1921). Продовжує існувати журнал "Гуцулія", що виходить з 1967 р. і "Гуцульщина" в Торонто

(публікується 3 рази в рік з 1985 р.) [24, с. 17-29]. З ініціативи всеукраїнського товариства "Гуцульщина" та редакції журналу "Гуцулія" відновлено у 1996 р. видавництво "Гуцульського календаря" [3, с. 13].

Багато з цих газет та журналів обмежились виходом лише кількох номерів. На це, безумовно, впливає брак коштів. Але цінним прикладом для нас є велике бажання колишніх емігрантів не втратити зв'язку з рідним краєм і зберегти традиції своїх батьків.

Отже, бачимо, що гуцули, які емігрували з території України у пошуках землі і заробітків, зуміли організувати та налагодити своє життя на чужині. Вони згуртувалися і утворили товариства з метою збереження рідної мови і звичаїв, а також для взаємодопомоги при адаптації у інонаціональному середовищі. Завдяки сприянню гуцульських товариств у США, Канаді, країнах Західної Європи були опубліковані ґрунтовні дослідження з історії та етнографії Гуцульщини; налагоджено випуск газет і журналів. В основному діаспорні праці являють собою узагальнюючі дослідження або написані у формі спогадів. В еміграції гуцулам вдалося уникнути посиленних процесів асиміляції і зберегти мову, звичаї і традиції своїх предків.

Загалом, проблема вивчення діаспорних етнографічних праць про Гуцульщину залишається ще малодослідженою, що дає перспективу для її подальшого опрацювання.

**Дмитрук Ирина**

### **ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ГУЦУЛОВ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЗАПАДНОЙ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ**

*Статья посвящена изучению традиционной культуры гуцулов в этнографических исследованиях Гуцульщины, написанных диаспорными украинскими учеными в странах Западной Европы и Америки. В работе освещены основные направления исследований ученых диаспоры. Также статья характеризует деятельность гуцульских обществ и их достижения в сохранении и пропаганде гуцульских традиций.*

*Ключевые слова:* Гуцульщина, традиционная культура, диаспора, эмиграция.

**Dmytruk Iryna**

### **THE TRADITIONAL CULTURE OF HUTSULS IN ETHNOGRAPHIC RESEARCHES OF THE WESTERN UKRAINIAN DIASPORA**

*The article is dedicated to study of the ethnographic researches about the traditional culture of Hutsuls, which made diaspora Ukrainian scientists in countries of the Western Europe and America. Research is to highlight on the main trends to study of diaspora scientists. Also the article is characterized the activity of the*



*associations of Gutsulshchyna and their successes in savings and propaganda of traditions of gutsuls.*

Keywords: *Gutsulshchyna, traditional culture, diaspora, emigration.*

### **Джерела та література**

1. Арсенич П., Пелипейко І. Дослідники та краєзнавці Гуцульщини. Довідник / П. Арсенич, І. Пелипейко. – Косів: Писаний Камінь, 2002. – 280 с.
2. Арсенич П. Рід Шухевичів / Петро Арсенич. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 264 с.
3. Ватаманюк Д. Вступ до видання / Д. Ватаманюк // Гуцульський календар на 1996 рік. – С. 13.
4. Великодня обрядовість на Гуцульщині // Онацький Є. Українська Мала Енциклопедія / Є. Юнацький. – Буенос-Айрес, 1964. – Кн. XIII. – С. 135.
5. Воропай О. Живемо в Англії...(уривки зі щоденника 1972 р.) / О. Воропай // Визвольний шлях. – 1982. – Кн. 4. – С. 481-488.
6. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Мюнхен, 1958. – Т. 1. – 455 с.
7. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Мюнхен, 1966. – Т. 2. – 448 с.
8. Грабовецький В. Ілюстрована історія Прикарпаття. Тисячолітній літопис Гуцульщини / В. Грабовецький – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – Т. 3. – 464 с.
9. Гуцульщина: від першого до десятого фестивалю. – Коломия, 2000. – 24 с.
10. Дженджеристий Д. "Історія Гуцульщини" – факт, який переріс в явище / Д. Дженджеристий // Гуцулія. – літо 2001 – літо 2002. – Ч. 131-135. – С. 4-5.
11. Джуранюк Ю. Вийшов друком V том "Історії Гуцульщини" / Ю. Джуранюк // Гуцулія. – літо – весна 2000/2001. – Ч. 127-130. – С. 16.
12. Домашевський М. Великодня гостина / М. Домашевський // Гуцулія. – 1968. – Ч. 2(6). – С. 7-10.
13. Домашевський М. Гуцульська ноша / М. Домашевський // Гуцулія. – 1970. – Ч. 1(13). – С. 22-27.
14. Домашевський М. Історія Гуцульщини / М. Домашевський. – Чикаго-Львів, 1995. – Т. 1. – 502 с.
15. Домашевський М. Історія Гуцульщини / М. Домашевський. – Чикаго, 1985. – Т. 2. – 507 с.
16. Домашевський М. Історія Гуцульщини / М. Домашевський. – Чикаго, 1986. – Т. 3. – 441 с.
17. Домашевський М., Библюк Н. Історія Гуцульщини / М. Домашевський, Н. Библюк. – Львів: Логос, 1999. – Т. 4. – 575 с.
18. Домашевський М., Библюк Н. Історія Гуцульщини / М. Домашевський, Н. Библюк. – Львів: Логос, 2000. – Т. 5. – 623 с.
19. Домашевський М., Библюк Н. Історія Гуцульщини / М. Домашевський, Н. Библюк. – Львів: Логос, 2001. – Т. 6. – 675 с.

20. Єндик Р. Станіслав Вінценз – співець Гуцульщини / Р. Єндик // Наукові записки. – Мюнхен, 1971-1972. – Т. XXIII. – С. 48-80.
21. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Вінніпег – Торонто, 1962. – Т. 3.
22. Клим Л. Автор "Гуцульської спадщини" / Л. Клим // Гуцульський календар на 2003 рік. – С. 41-42.
23. Ломацький М. Гуцульський світ / М. Ломацький. – Косів: Писаний Камінь, 2005. – 328 с.
24. Малицький О. Гуцульська преса / О. Галицька // Гуцулія. – 1990. – Ч. 2 – 3. – С. 17-29.
25. Мушинка М. Українське народознавство за межами України / М. Мушинка // Мистецтво і традиційна культура українського зарубіжжя. Матеріали міжнародної наукової конференції. Івано-Франківськ, 10-12 листопада 1992 р. – Львів, 1996. – С. 19-30.
26. Ніньовський В. Поетичні образи та мітологічні сліди в колядках і щедрівках Гуцульщини / В. Ніньовський // Наукові записки. – Мюнхен, 1968. – Т. XV. – С. 45-76.
27. Пелипейко І. Гуцульщина в літературі. Довідник / І. Пелипейко. – Косів: Писаний Камінь, 1997. – 112 с.
28. Походжук Д. Космацькі гуцули на еміграції / Д. Походжук // Гуцульський календар на 2002 рік. – С. 72-74.
29. Походжук Д. Скарби над скарбами. Гуцульська Біблія з Філадельфії / Д. Походжук // Гуцульський календар на 2001 рік. – С. 60-63.
30. Різдвяна обрядовість на Гуцульщині // Енциклопедія Українознавства в двох томах. – Мюнхен – Нью-Йорк, 1949. – Т. 1. – С. 230-231.
31. Сеньків І. Гуцульська спадщина: Праці з життя і творчості гуцулів / І. Сеньків. – К.: Українознавство, 1995. – 512 с.
32. Трутяк Г. Гуцульські з'їзди і Храми св. Юрія (1975-1996) / Г. Трутяк. – Боффало: Гуцульщина, 1997. – 86 с.

*Дугушина Александра*

УДК 392(=18)(477.7)

## **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЫЧАИ И ИХ ТРАНСФОРМАЦИИ В ЦИКЛЕ РОДИННОЙ ОБРЯДНОСТИ АЛБАНЦЕВ ПРИАЗОВЬЯ**

*Стаття присвячена проблемі збереження традиційної родильної обрядовості албанців Приазов'я. Здійснюється спроба проілюструвати стадії побутування традиційних елементів родинного циклу (збереження, зникнення, трансформації), а також проаналізувати можливі фактори і джерела змін культурного коду.*

*Ключові слова: родиння обрядовість, етнографія, діти, албанці, Приазов'я, Україна, Балкани.*

Етнографія родинних обрядів являється неотъемлемою частиною вивчення традицій будь-якого народу. Пожальуй, всі народи і в минулому, і в нинішньому надають велике значення народженню нового людини, виконанню певних дій, магічних або побутових, що сприяють захисту, здоров'ю, благополуччю матері і дитини. У поглядах на народження і виховання дітей сконцентровані базові світоглядні уявлення людей, оскільки саме вони включають в себе розуміння сутності людини і його духовного призначення.

Великий інтерес викликає вивчення родинної обрядності албанців України, розселених на території Одеської області (Південна Бессарабія, або Буждак) і Приазов'я в початку 19 століття, по сьогоднішній день представляють собою одну етнічну спільноту. На півдні Республіки Україна розташовані чотири села з албанським населенням: с. Жовтнєве (колишнє ім'я Каракурт), с. Девненське (Таз), с. Георгіївка (Тюшки) і с. Гаммовка (Джандран). Згідно з дослідженнями, що проводилися в різні періоди цим регіоном, албанці переселилися на територію Російської імперії в 1811 році в зв'язі з Османським гнетом на території Балканського півострова [12, с. 118-119; 3, с.160]. До приходу на Запорозькі землі албанці декілька століть (орієнтовно з XVI в.) жили в Східній Болгарії в тісному сусідстві з болгарами і гагаузами, також мігрувавши в Росію [7; 6].

Матеріалами для статті послужили дані, зібрані автором за тему "Родинна обрядність" в процесі п'яти етнолінгвістических експедицій в албанські села Приазов'я. Основним пунктом збору матеріалу є село Георгіївка.

Дослідження в області традиційної обрядності, як правило, затрагивають проблему збереження первісних установок і звичаїв. В частині, як в разі з албанцями України, коли мова йде про етнос, довгий час розвиваємося в умовах поліетнічності з урахуванням змін і розвитку зовнішніх факторів: соціальних, економічних, культурних, політичних (радянський період, наприклад, і сучасна державна політика України).

Більшість досліджуваних родинних обрядів збереглися в повній мірі у албанців Приазов'я до середини XX століття. Розвиток охорони здоров'я в радянський час, поява кваліфікованої медичної допомоги і роддомів практично нівелювали народне акушерство.

По этой причине наиболее доступным методом описания традиционного культурного кода является фиксация материала в ретроспективе и работа с пожилыми женщинами – информантами, не покидавшими пределов села в течение жизни, воспоминания которых отражают их собственный опыт, а также бытовавшие во времена их родителей традиции.

Однако было бы преждевременно полагать, что комплекс традиционной обрядности албанцев Приазовья, связанный с рождением детей, совершенно исчез. Если родинный комплекс условно разделить на 3 цикла – дородовой, родовой и постродовой, – то можно сказать, что с течением времени больше всего "пострадал" цикл обрядов, сопутствующих родам. Утрата определенных обрядовых действий произошла, прежде всего, из-за того, что исчез институт повитух, а некоторые магические действия, например, закапывание плаценты под деревом во дворе дома или пере-резание пуповины в больничных условиях выполнять просто нет возможности. Значительно лучше сохранились пережитки традиционной родинной обрядности, связанные с народными верованиями в отношении беременной женщины, постродовые ритуальные действия, направленные на защиту роженицы и ребенка, а также обычаи, сопутствующие таким событиям, как первое купание, первый шаг, первая стрижка и т.д.

Итак, остановимся на некоторых наиболее распространенных пережитках традиционных обычаев и верований родинного цикла албанцев Приазовья.

Как и в прошлом, женщины стараются скрывать свою беременность и сроки родов, опасаясь сглаза. Беременные стараются избегать больших скоплений людей, не участвуют в похоронах, близкие от них скрывают неприятные события, которые могут напугать женщину и навредить будущему ребенку. Сохраняются и традиционные приметы в отношении беременной. Нельзя, например, ударять ногою животных, иначе на теле ребенка появится участок с шерстью; нельзя переступать через кочергу или веревку, так как в противном случае ребенок запутается в пуповине.

В наши дни сохраняется традиционное более благосклонное отношение к рождению мальчиков, характерное для патриархального типа албанской семьи [13, с.24-25]. Здесь уместно процитировать слова одной из информанток, рассказывающей о том, как она поехала встречать невестку из роддома: "Знала бы, что девка, и не ехала бы!" [8]. Патриархальный уклад сохраняется и в неравнозначности родственников жениха и невесты. Несмотря на то, что сегодня молодые чаще живут отдельно, родители мужа почитаются в первую очередь. Для детей, например, бабушка со стороны отца обозначается специальным термином родства –

*маля*, и обязанность внуков помогать или навещать бабушку с дедушкой распространяется только по отцовской линии. Также, несмотря на современные самые разнообразные возможности имянаречения, в большинстве семей сохраняется традиция называть первенца в честь родителей отца ребенка.

Практически у всех балканских народов распространено поверие, будто судьба ребенка "пишется" тремя мифическими существами в первые дни после рождения. Представления об этих существах различные, чаще их описывают в образе трех женщин – предсказательниц (болг. *орисници, наречници*; рум. – *ursitoare* [9, с.191-193]; серб., мак., хорв. *suđenice, usuđe, vrisnice* и др. [5, с.147]). Пережитки этого мифологического сюжета о даровании судьбы живы в разной интерпретации и у албанцев Приазовья. Существует легенда о "трех мужиках", которые появляются в первую ночь после рождения ребенка, и идентичная по содержанию легенда о трех ангелах или, как вариант, – о мужчине в белых одеждах, которого информанты ассоциируют с образом Бога, что, по всей видимости, вызвано влиянием христианства, усвоенного народной традицией с мифологическим смыслом [10, с.59]. Из-за давности и размытости образа определенного названия этим существам нет, как у других народов Балкан. Сближает верование албанцев Приазовья с балканскими мифами о предсказателях судьбы не столько число мифических существ, сколько функции, которые они несут. Предначертанное предсказателями является судьбой, которую невозможно изменить: двое из них предрекают ребенку скорую смерть и иные напасти, а третий как бы находит компромисс и дарует ребенку здоровье, устанавливает продолжительность жизни, профессию, время вступления в брак.

В наши дни сохраняются пережитки верований о том, что женщина в течение сорока дней после родов остается "нечистой" и вместе с ребенком представляет доступный объект для злых сил. Нестабильность положения новорожденного ребенка и матери и их одновременное "нахождение" в двух мирах, мире реальном и мире зла, диктуют соблюдение различных ритуальных и бытовых ограничений [1, с.41; 11, с.179-184]. Роженице повязывали красную нить на руке для защиты от сглаза, ей нельзя было выходить за пределы двора, спать с мужем и т.д. На место, где лежала роженица, запрещалось садиться. Сегодня несоблюдение роженицей сорокадневного периода вызывает осуждение у представителей старшего поколения, например, в ситуации, когда молодая мать выходит на прогулку с коляской. С другой стороны, сама роженица представлялась опасной для окружающих: она ела из отдельной посуды, не готови-

ла пищу, не ходила в церковь. С течением времени некоторые верования в отношении роженицы, утратившие актуальность, перешли в иную сферу с аналогичной родинной семантикой. Например, считалось, что у человека, который что-нибудь займет у роженицы, непременно случится в доме беда. Сегодня в доме, где случился приплод скота, хозяин гостю откажет в просьбе одолжить необходимое, опасаясь причинить беду.

Наиболее сохранными элементами в традиционном культурном коде являются верования в заговоры, талисманы, колдовство и эффективность народной медицины. Традиционным детским оберегом является небольшая бусинка в виде глаза, которая передается в семье из поколения в поколение для защиты от сглаза. Такие обереги в начале XX века были привезены знатными односельчанами из паломнических хождений в Иерусалим.

Большое значение придается народной магии и медицине для лечения детских болезней – среди сельского населения широко распространено мнение о том, что лечение в больницах может нанести ребенку только вред. Для иллюстрации можно привести беседу с фельдшером из местного фельдшерско-акушерского пункта, молодой албанкой 32 лет, в обязанность которой входит осмотр новорожденных детей. Она призналась, что своих детей лечит только у "знающих" женщин, поскольку только они могут обнаружить истинную причину детской болезни.

В качестве другого примера можно привести обряд "продажи" ребенка. Такой обряд совершался матерью в случае смертельной болезни у ребенка с целью обмануть злые силы и даровать ему новую жизнь. В первоначальном исполнении мать выносила рано утром больного ребенка на перекресток, пряталась и ждала первого встречного. Человек, обнаруживший ребенка, становился второй матерью или отцом ребенку. Люди верили, что с этого момента ребенок идет на поправку. Позже этот обряд стали совершать в домашних условиях. Мать оставляла ребенка у открытого окна, и любая проходившая мимо женщина могла его забрать. На следующий день родная мать отправлялась с подарками к "новой" матери забирать своего ребенка. В наше время сельские женщины просто договариваются между собой о "продаже" больного ребенка. Однако несмотря на трансформацию и упрощение обстоятельств и ритуальных манипуляций, семантика обряда осталась прежней – обмануть или запутать злые силы, наставшие болезнь. В качестве доказательств информанты указывают уже на взрослых людей в селе, жизнь которых спасли через обряд "продажи".

Неотъемлемой частью цикла обычаев, связанных с детьми, являются события с участием кума: крещение, первая стрижка и т.д. В данном

контексте стоит отметить специфику института кумовства. Балканские народы всегда придавали большое значение кумовству, зачастую приравнивая его к кровному родству [2, с.199-200]. Раньше кумовство было наследственным, и статус кума переходил к представителю следующего поколения только в случае каких-либо несчастий. Один кум был для всех детей в семье, к нему относились с большим уважением и почтением. Несмотря на то, что институт кумовства во многом видоизменился – теперь кума выбирают для каждого ребенка, – внимательное отношение к кумовьям сохраняется и в наши дни. Они являются первыми гостями на семейных торжествах, в календарные праздники дети в первую очередь навещают кумовьев с подарками и поздравлениями [4, с.184-185]. Кумовья, в свою очередь, опекают крестных детей и нередко после их взросления становятся им близкими друзьями.

Итак, говоря о сохранении и пережитках традиционной родинной обрядности албанцев Приазовья, становится очевидной задача охарактеризовать исконные обычаи и верования, выявить пережитки обрядов в современных условиях и зафиксировать случаи трансформации архаичных обычаев в новые. Так, трансформационные случаи позволят получить материал о новых источниках возникновения верований. И если, например, роддом как объект при описании традиционного родинного цикла смысла не имеет, то на современном этапе может стать богатым этнографическим источником.

*Дугушина Александра*

### **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЫЧАИ И ИХ ТРАНСФОРМАЦИИ В ЦИКЛЕ РОДИННОЙ ОБРЯДНОСТИ АЛБАНЦЕВ ПРИАЗОВЬЯ**

*Статья посвящена проблеме сохранения традиционной родинной обрядности албанцев Приазовья. Предпринимается попытка проиллюстрировать стадии бытования традиционных элементов родинного цикла (сохранность, исчезновение, трансформации), а также проанализировать возможные факторы и источники изменений культурного кода.*

*Ключевые слова:* родинная обрядность, албанцы, дети, Приазовье, Украина, Балканы, полевая этнография.

*Dugushina Alexandra*

### **TRADITIONAL CUSTOMS AND THEIR TRANSFORMATIONS IN A CYCLE OF BIRTH RITES AMONG THE ALBANIANS NEAR THE SEA OF AZOV**

*The article deals with the problem of the traditional birth rites preservation among the Albanians near the Sea of Azov. The author aims at illustrating stages*

*of some cultural elements' existing concerning a cycle of birth rites (preservation, changes and transformations). The analysis of possible factors and sources of these changes is also being tackled in the present research.*

*Keywords: birth rites, Albanians, children, Priazov'je, Ukraine, the Balkans, fieldwork ethnography.*

### **Источники и литература**

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб, "Наука", 1993.

2. Бромлей Ю.В, Кашуба М.С. Брак и семья у народов Югославии. М., "Наука", 1982.

3. Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР// Советская этнография, №2, 1949.

4. Иванова Ю.В. Албанцы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Том 1, М., 1995.

5. Кашуба М.С., Мартынова М.Ю. Югославянские народы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Том 1, М., 1995.

6. Маркова Л.В. Некоторые тенденции развития культуры и быта болгар Юго-Западных районов СССР (К вопросу об устойчивости этнических традиций). Actes du Premier Congres International des Balkaniques et Sud-Est Europeennes. София, 1971.

7. Мещеряков И. Переселение Болгар в Южную Бессарабию 1828-1834 гг. (Из истории развития русско-болгарских дружеских связей). Изд.: "Карта молдовеняске". Кишинев, 1965.

8. Полевые материалы автора.

9. Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. Изд.: "Индрик". М., 2007.

10. Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.

11. Цивьян Т.В. Лингвистический основы балканской модели мира. М., "Наука", 1990.

12. Шарапова Л.В. Албаноязычные поселения Болгарии и Украины // Основы Балканского языкознания. Языки балканского региона, часть 1. "Наука", 1990.

13. Gjergji L. Roli i femrës shqiptarë në familje dhe në shoqëri. Drita, 1990.



**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ  
ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ  
АЛБАНЦЕВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ**

*Стаття присвячена розгляду деяких особливостей поховально-поминальної обрядовості албанців, які мешкають у двох регіонах України – в Буджаку і Приазов'ї. Автор аналізує ті компоненти обрядовості, які не є на даний час типовими для східних слов'ян і включають традиційну культуру албанців України до карпато-балканського культурного ареалу. В основу повідомлення покладено польові матеріали, зібрані автором у 2007-2011 роках.*

*Ключові слова:* албанці, Буджак, Приазов'я, Україна, Балкани, похоронна обрядовість, етнографія.

Регіонами компактного расселения албанцев на территории бывшего Советского союза являются Буджак и Северное Приазовье (Республика Украина). Не вдаваясь в исторические подробности<sup>1</sup> образования в 1811 г. колонии Каракурт (совр. село Жовтневое Одесской области), а затем в 1860-х гг. албанских сел Георгиевка, Гаммовка и Девнинское (все в настоящее время находятся в Приазовском районе Запорожской области), отметим, что предки албанцев Украины вышли из Юго-восточной Албании (предположительно, современные области Корча, Девол, Колёнья) – традиционно православной зоны [6, с. 375; 28, с. 34].

Новейшая история изучения албанцев Украины отмечена совместной работой Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Института лингвистических исследований РАН и Отделения албанского языка и литературы Филологического факультета СПбГУ в селах Георгиевка, Девнинское, Гаммовка и Жовтневое. Первая поездка состоялась в 1998 г. (Ю.В. Иванова, А.А. Новик), с 2005 г. предпринимаются регулярные экспедиции (руководитель – А.А. Новик). Основные направления полевой работы связаны с описанием современного состояния говора албанцев (А.А. Новик, М.С. Морозова) и сбором материала по этнографии и этнолингвистике (А.А. Новик, Ю.В. Бучатская, А.С. Дугушина, Д.С. Ермолин). С 2007 г. встал вопрос о комплексном изучении погребально-поминальной обрядности. За эти годы был собран матери-

---

<sup>1</sup> Об этом см.: [5, с. 156-160; 11, с. 165-167; 12, с. 117-129; 14, с. 95-98; 15, с. 40-43; 19, с. 234-238; 20, с. 75-76; 32, f. 163-165].

ал, на основе которого можно наблюдать за эволюцией погребально-поминальной обрядности албанцев Украины с момента его первой фиксации (1910-1920-е гг., экспедиции Н. С. Державина), а также проводить параллели в плоскости представлений о смерти, бытующих в различных локальных традициях на Балканах. Данное сообщение базируется, в основном, на полевых материалах, собранных автором в ходе этнографических экспедиций в албанские села Приазовья (2007-2011 гг.) и Буджака (2011 г.).

Основу погребально-поминальной обрядности албанцев Буджака и Приазовья составляют общие для восточно-европейского ареала компоненты, типологически сближающие ее с традицией тех регионов, в которых албанцы проживали после того, как оставили свои земли (тип погребения, поза умершего, структура погребальной обрядности и поминального цикла и пр.). Однако столь бурная история данной этнической группы привела к тому, что к настоящему моменту погребально-поминальный обряд албанцев представляет собой сложный комплекс, состоящих из разных по своей природе компонентов и культурных напластований, которые объединены в развивающееся и гибкое по своему характеру, но в то же время единое и целостное явление культуры, функционирующее среди албаноязычного населения Буджака и Приазовья и являющееся сильным маркером идентичности данной этносоциальной общности. Поскольку объем сообщения весьма ограничен и не позволяет описать погребально-поминальную обрядность албанцев детально, в настоящей работе автор сфокусирует свое внимание лишь на некоторых особенностях погребального комплекса, и, прежде всего, на тех, которые являются нетипичными для восточнославянского населения рассматриваемых регионов.

**Приготовление савана.** Пожалуй, самым важным элементом смертной одежды<sup>1</sup> является саван (будж. алб. *mirobëz|ë-a* – *миробэза*, приаз. алб. *jollbëz|ë-a* – *йолбэза*<sup>2</sup>). Считается нормой, что каждый человек дол-

---

<sup>1</sup> Албанцы Украины хоронят покойных в одежде, которая надевается поверх савана. Эту рубаху надевают на голое тело умершего таким образом, чтобы спереди полотнище доходило до колен, а сзади - до поясницы [18, л. 153].

<sup>2</sup> В селах Приазовья для наименования савана, хотя и ошибочно, используется лексема *йолбэза*, имеющая гагаузское происхождение. Термин *миробэза*, как представляется, также имеет гагаузское происхождение и восходит к названию обрядового полотнища *миру бези* (гаг. *miru bezi*, досл.: холст для мира), которое используется гагаузами в обряде смывания мира на следующий день после крещения [17, с. 29].

жен изготовить себе смертную рубаху еще при жизни и положить в узел с прочими вещами для похорон. Если же человек по каким-то причинам не успел изготовить *миробэза*, то за него это делают именно те люди, которые его обряжают (в этом требовании снова проявляется отношение к таким людям как к "особым, вхожим в иной мир").

Ниже представлена технология изготовления данного смертного одеяния. Отрез белого ситца 1,5-1,7 метра длиной и 0,8 метра шириной складывают на одну треть и по середине перегиба делают Т-образный разрез для головы. Материал не сшивается и не обметывается. Раньше при изготовлении савана не использовали металлические предметы (иглу, ножницы) – ткань рвали, а отверстие прожигали (пожилые жители в с. Жовтневое до сих пор придерживаются подобной практики). Сейчас допускается минимальное использование ножниц.

По представлениям албанцев, саван – это божественное одеяние, и перед Богом человек должен предстать только в белой смертной рубахе. В случае ее отсутствия покойный будет вынужден "*на том свете ходить голым, потому что там красивой одежды нет*" [9, л. 19]. Исключительный интерес представляют замечания информантов о том, что на том свете в этой рубашке покойный будет летать, и несшитые края ткани будут развеиваться на ветру [9, л. 12].

Полевая работа 2010 г. в ряде приазовских сел показала, что русские и украинцы, проживающие в изучаемом регионе, надевают нижнее белье покойному на голое тело; старообрядцы-поповцы (с. Мироновка) используют белую рубаху с рукавами, длиной ниже колен. В Приазовье, наряду с албанцами, погребальную рубашку типа *миробэза* используют только болгары (с. Строгановка), которая, однако, имеет некоторые отличия. Болгарская *пригуриялка* изготавливается из отреза белой ткани длиной 1,2-1,5 м. Отверстие для головы прожигается (отсюда и название одеяния). Спереди *пригуриялка* спускается чуть ниже поясницы, сзади – прикрывает лопатки. Аналогичная практика зафиксирована у болгар и гагаузов Добруджи [2, с. 79; 7, с. 238; 17, с. 99]. В Буджаке рубаху типа *миробэза*, наряду с албанцами, используют и болгары, и гагаузы (гаг. *iç gölme* – досл.: внутренняя рубаха). Таким образом, сравнение элементов культуры различных этнических групп, проживающих в непосредственном соседстве, позволяет считать вышеописанный элемент смертного одеяния (*миробэза*, *пригуриялка*, *ич гельмек*) в контексте культуры албанцев, гагаузов и болгар балканизмом, который мог быть принесен на

---

<sup>1</sup> Схожие объяснения фиксируются и у гагаузов [27, с. 246, 264].

новое место жительства с прежних мест проживания и устойчиво сохраняется по настоящее время.

**Запреты на свободное перемещение животных.** В то время пока покойник находится в доме, считается обязательным убирать со двора домашних животных. Согласно поверьям, распространенным на всей территории Балканского полуострова, если кошка (или другое животное) перепрыгнет через покойного, то последний обратится в вампира [1, с. 211; 22, с. 20-21 и мн. др.]. Важно подчеркнуть, что подобные представления бытуют и у балканских албанцев вне зависимости от их вероисповедания [29, с. 439; 30, f. 257; 31, p. 226; 35, f. 342].

Албанцы в Приазовье объясняют необходимость таких мер тем, что *кошка может глаза покойного потревожить* [9, л. 19]. Иное объяснение заключается в том, что *мертвому нельзя дорогу переходить* (в т.ч. и перепрыгивать через него) [9, л. 22]. Пожалуй, самая близкая к традиционной (покойный станет вампиром) трактовка заключается в следующем: *если перепрыгнет кошка, покойный будет приходить* [9, л. 24]. Следующая группа ответов информантов говорит о том, что в случае если кошка перепрыгнет через покойного, *умрет кто-то со двора* [9, л. 36]. Подобной семантикой наделено еще одно зафиксированное объяснение: *когда собака воет, она выводит (выживает) еще кого-то из дому – кто-то из членов семьи умрет*<sup>1</sup> [9, л. 36].

**Подготовка тела к погребению.** После того как тело усопшего обмыто, нужно связать руки и ноги для того, чтобы тело приняло правильное положение. Иногда под подбородком также повязывают тесьму либо сложенный платок. Веревки-вязки развязывают непосредственно перед погребением (на следующий день после смерти). По представлениям албанцев, веревки нужно обязательно снять и положить в гроб – *если не развяжут ноги, значит, не сможет ходить* [8, л. 7].

Более архаичной, однако, является практика, согласно которой веревки-вязки с ног, рук, из-под подбородка, а также черную нитку, которой измеряли рост умершего, закладывали под черепицу на угол дома. Данное свидетельство было получено от единственного информанта – Анны Кирилловны Бурлачко (1940 г.р., алб., Георгиевка), в то время как в первой четверти XX в. фиксируется эта практика с одним существенным добавлением: нитки кидают на крышу дома для того, чтобы *"kësmeti the shindetëi kutu tsesë (счастье и здоровье здесь чтобы остались)"* [5,

---

<sup>1</sup> Подобное предзнаменование смерти встречается в ряде районов Албании [33, f. 264; 35, f. 337].

с. 164]. В беседе с нами (А.А. Новиком и автором) А.К. Бурлачко также добавила, что раньше старики клали нитку и вязки под крышу, чтобы из этого материала *птица сделала гнездо* (приаз. алб. *ftiça ad bunet yurik*) [10, л. 18]. В высказанной информантом мотивировке обрядового акта помещения нити под крышу кроется глубокий символизм: из вещей, находившихся в соприкосновении с покойником и обладающих особой магической силой, птица должна свить гнездо, являющееся символом продолжения рода и непрекращающейся жизни (подробнее о магических свойствах гнезда см. [4, с. 502-503]). Сам образ птицы также является воплощением духа умерших [3, с. 31].

В настоящее время практика класть вязки и нитку в гроб полностью заменила бытовавшую ранее традицию, которая не фиксируется в погребальном обряде ряда этнических групп, населяющих Приазовье (украинцы, болгары, русские). Класть предметы, оказавшиеся в соприкосновении с покойным, в гроб, избавляясь от них, – действие, вполне ожидаемое в современной культуре погребения, но и обрядовые акты, направленные на сохранение жизненной силы почившего родича в семье (закладывая веревочки под черепицу дома) также весьма закономерны<sup>1</sup>.

**Поминальная трапеза после похорон.** Первая поминальная трапеза совершается сразу после того, как люди возвращаются с кладбища. Как и раньше, на поминки приходят, в том числе, и те люди, которые

---

<sup>1</sup> Практика положения веревок-вязок в гроб фиксируется также в некоторых локальных балканославянских традициях [2, с. 62], хотя в то же время существует обычай повязывания нитки, с помощью которой измеряли длину гроба или могилы, на одном из столбов дома (в т.ч. чтобы не умирал скот) [2, с. 81; 23, с. 95]. Среди различных групп бессарабских болгар было отмечено несколько вариантов того, что следовало сделать с ниткой: во-первых, существовала традиция прятать мерку за икону со словами: "Кто остался, пусть живет на свое счастье" [26, с. 506]; во-вторых, тело измеряли двумя нитками (черной и белой), после чего черную клали в гроб, а белую закидывали на чердак: чтобы больше никто не умирал [16; 83]. В южных и юго-восточных областях Албании перед похоронами покойному стригли ногти, затем заворачивали их вместе с иглой, которой шили подушку в гроб, в платок и закладывали под крышу с восточной стороны. Это делали для того, чтобы покойный не унес удачу с собой [36, f. 303]. Аналогичной семантикой обладает следующий обычай: пока покойный находится в доме, с его головы срезают небольшое количество волос, а также отрезают лоскуток от одежды, в которой человек умер, и замуровывают их в стену дома или хранят на чердаке (области Девол и Пермет) [37, f. 75-76; 41, f. 272]. О действиях с меркой в восточнославянских традициях см.: [25; 206].

выполняли в ходе похорон важные обрядовые функции: мыли покойного, копали могилу (те же люди несли и опускали гроб). Семья усопшего устраивает поминки либо у себя дома (сейчас во дворе или в доме, а раньше собирались исключительно внутри дома – в комнате, где стоял гроб), либо в столовой. Безусловно, второй вариант является инновацией, получившей распространение в годы советской власти. Однако и сейчас многие албанцы оценивают удобство и современность такого решения. Во-первых, зал столовой вмещает гораздо большее число людей, во-вторых, за определенную плату решаются вопросы приготовления большого количества пищи и мытья посуды.

Информанты отмечают, что ассортимент блюд на поминальной трапезе в последние годы существенно изменился, и в настоящее время сближается с праздничным столом. Как прежде, поминки начинают с кутьи (алб. *kuçuja*). В качестве первого блюда выступает *чорба* (алб. *çorba*, суп типа борща), после него, как правило, подают блюдо под названием *картоля тэ ндэндра* (алб. *kartola të ndendra*, тушеная картошка с мясом и томатом). Выбор закусок может быть любым – колбаса, сыр, рыба, салаты и овощи. Алкогольные напитки (водка и вино) покупаются в большом количестве, а из безалкогольных популярностью пользуются различные сорта сладкой газированной воды. В последнюю очередь присутствующим подают сладкую выпечку, конфеты и *узвар* (густой компот из сухофруктов). Выпив *узвар* и взяв некоторое количество сладостей с собой (чтобы члены его семьи также помянули усопшего), человек покидает поминки. Очевидно, что наличие сладкой пищи, завершающей поминальную трапезу, обусловлено ритуалом<sup>1</sup>.

Проведение поминок по такому сценарию – практика последних 30-40 лет. По рассказам наших информантов становится ясно, что процесс превращения поминальной трапезы из скромного обеда в застолье протекал постепенно. Наиболее ранним сценарием проведения поминок после похорон, дожившим в памяти албанцев до наших дней, вероятно, стоит считать следующий: женщины первыми возвращались с кладбища в дом покойного, где их ждали родственники, которые не присутствовали при погребении. В передней комнате были накрыты столы, причем ассортимент блюд был крайне скудным, а приготовленная пища имела характер

---

<sup>1</sup> Несмотря на мощное славянское влияние, ассортимент ритуальных блюд и структура поминальной трапезы албанцев Украины обнаруживает сходства с аналогичными компонентами культуры албанцев области Корча [34, f. 148-149].

повседневной (это отмечают сами албанцы): кутья, тушеная фасоль (алб. *bathë*), *картоля тэ ндэндра*, *крупя ма лякэр* (алб. *kripa ma lakër*, тушеная перловая крупа с кислой капустой), *чорба тэ прэрэ* (приаз. алб. *çorba të prerë*, сладкая домашняя лапша с изюмом). Первая партия женщин входила в комнату и *вставала вокруг стола* (sic! – после похорон поминали стоя). На поминках не пользовались никакими столовыми приборами: на это существовал запрет – следовало ломать хлеб, после чего макать кусок хлеба в тарелку с блюдом. В каждое блюдо макали трижды, выпивали по стакану *узвара* и расходились. Затем к столу приглашалась следующая партия ожидающих. После того как все женщины помянут усопшего, с кладбища возвращались мужчины и таким же образом участвовали в поминальной трапезе. Помимо еды, им полагалось по три глотка домашнего красного вина. С 1970-х гг. на столах появляются салаты и закуски (которые теперь едят приборами), уверенное место на столе занимает водка (как мужской напиток), женщинам позволено пить вино, а сама трапеза проходит сидя. С конца 1980-х гг. мужчины и женщины начинают сидеть вместе.

**Поливание могил при походах на кладбище.** До девятого дня с момента смерти близкие родственники ходят на кладбище и поливают водой свежую могилу – это делается каждый день утром и вечером [18, л. 157]. На восьмой день вечером, полив могилу, родные приглашают усопшего на поминки: *Приходи к нам завтра на обед* [10, л. 12]. На следующий день утром не ходят – покойный должен отдохнуть, а идут после поминок. До года посещение кладбища и поливание могилы происходит в остальные предусмотренные традицией поминальные даты и каждую субботу.

Таким образом, у албанцев и в Буджаке, и в Приазовье до настоящего времени устойчиво сохраняется обычай поливания могил при посещении кладбища. В качестве посуды раньше использовали обыкновенные чайники, с появлением пластиковых бутылок стали использовать их. Бутылки на кладбище несут без крышки, *потому что это ихняя вода* [8, л. 11]. По возвращению с кладбища чайник или бутылку ставят на порог дома, где посуда должна простоять до вечера (если ходили утром) или до утра (если ходили вечером), после чего ее снова можно использовать в быту.

Поливают могилы следующим образом: воду на землю льют три раза в форме креста, начиная со стороны головы, таким образом, чтобы распределить кресты равномерно по могиле. По поверьям албанцев, этот ритуал направлен на то, чтобы обеспечить умершего необходимым коли-

чеством воды. Основная цель поливания – напоить покойника, утолить его жажду (приаз. алб. *a lakte vdekurnë*) и дать ему умыться. Подобными мотивами руководствуются и албанцы Балкан, когда поливают могилы своих близких [29, с. 438; 40, f. 324-325]. На могиле также оставляют воду в банке или в стакане.

Ритуальное поливание могил и омовение костей водой или вином (в случае т.н. повторного погребения) широко известны и хорошо описаны на балканском, в частности, на албанском, румынском, болгарском и гагаузском материале [2, с. 144-145; 21, с. 406; 24, с. 304; 27, с. 248-249; 39, f. 227, 230-231]. Анализ обычая поливания могил на Балканах показывает, что его ключевой мотив – "потребность умершего в успокоении, хотя в основе этих воззрений, уходящих вглубь веков, лежат представления о том, что покойный в земле испытывает жажду, и его нужно напоить" [38, f. 24]. Неочевидными, но все же возможными являются параллели между современными ритуалами поливания могил и омовения костей и схожим этапом в структуре восстанавливаемого индоевропейского погребального обряда [13, с. 5, 7].

Несмотря на то, что в своей основе погребальный обряд албанцев Украины имеет общую для восточно-европейского ареала структуру, обращает на себя внимание наличие в нем черт, ныне бытующих на Балканах и отсутствующих среди восточнославянского населения регионов. Данные черты обрядности албанцев Буджака и Приазовья, обнаруживают, прежде всего, очевидные типологические параллели в традиционной обрядности албанцев, болгар и гагаузов, проживающих на Балканах. Тем не менее, в настоящее время в плане традиционной культуры зачастую представляется практически невозможным отделить "албанское" от "болгарского" и/или "гагаузского", поэтому мы можем говорить лишь о балканском культурном пласте в погребально-поминальной обрядности колониистов Буджака и Приазовья.

Балканские компоненты в культуре албанцев Буджака и Приазовья в настоящее время играют роль мощных маркеров самосознания, подчеркивающих самобытность потомков балканских колониистов и их "инаковость" по отношению к соседнему окружению [15, с. 50].

Подводя итоги, хочется заметить, что этнографическое изучение албанцев Буджака и Приазовья на протяжении ста лет развивается своим логичным чередом, постепенно проходя этапы от простой фиксации и сбора первичного материала до сопоставительных исследований с проведением балканских параллелей, выявлением символов и маркеров этнической идентичности, а также наблюдением за этнокультурными процессами



ми, протекающими и в настоящее время в полиэтничных регионах Буджака и Северного Приазовья.

*Ермолин Денис*

### **НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ АЛБАНЦЕВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ**

*Статья посвящена рассмотрению некоторых особенностей погребально-поминальной обрядности албанцев, проживающих в двух регионах Украины – в Буджаке и Приазовье. Автор анализирует те компоненты обрядности, которые не являются в настоящее время типичными для восточных славян и включают традиционную культуру албанцев Украины в карпато-балканский культурный ареал.*

*Ключевые слова:* албанцы, Буджак, Приазовье, Украина, Балканы, погребальная обрядность, полевая этнография.

*Ermolin Denis*

### **SOME FEATURES OF CONTEMPORARY DEATH RITES AMONG THE ALBANIANS IN BUDJAK AND PRIZOV'JE REGIONS**

*The article is devoted to the analysis of some features in the system of death rites among the Albanians living in Ukraine. The author focuses on those components that are not common for the Eastern Slavs. These features include the traditional culture of this Albanian community in the Carpathian-Balkan cultural zone.*

*Keywords:* Albanians, Budjak, Prizov'je, Ukraine, the Balkans, death rites, fieldwork ethnography.

### **Источники и литература**

1. Бромлей Ю.В., Кашуба М.С. Брак и семья у народов Югославии: Опыт историко-этнографического исследования. М., 1982.
2. Вакарелски Х. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.
3. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
4. Гура А.В. Гнездо // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1: А – Г. М., 1995. С. 502 – 503.
5. Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2. С. 156 – 169.
6. Десницкая А.В. Албанский язык и его диалекты. Л., 1968.
7. Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
8. Ермолин Д.С. Приазовский отряд. Полевой дневник 2008 года. Архив МАЭ РАН. К. 1, оп. 2, № 1851.

9. Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Приазовья. Полевые записи 2009 года. Архив МАЭ РАН. К. I, оп. 2, № 1905.

10. Ермолин Д.С. Приазовский отряд. Погребально-поминальная обрядность жителей сс. Георгиевка, Гаммовка, Девнинское, Чкаловка, Мироновка, Новокопастиньковка, Строгановка Приазовского района, Запорожской обл. Украины. Полевая тетрадь. 2010 г. Архив МАЭ РАН. К. I, оп. 2, № 1972.

11. Ермолин Д. Структура и характер современной погребально-поминальной обрядности албанцев Приазовья // Антропологический форум Online. 2011. № 15. С. 163 – 193.

12. Жугра А.В., Шарапова Л.В. Говор албанцев Украины // Этнолингвистические исследования: Взаимодействие языков и диалектов. СПб., 1998. С. 117 – 151.

13. Иванов Вяч. Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 5 – 11.

14. Иванова Ю.В. Тенденция развития этнических групп в многонациональной среде (на примере албанских поселений на юге Украины в XIX – XX вв.) // Советская этнография. 1981. № 4. С. 95 – 107.

15. Иванова Ю.В. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 40 – 53.

16. Киссе А.И. Возрождение болгар Украины. Очерки. Одесса, 2006.

17. Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

18. Новик А.А. Приазовский отряд. О материальной и духовной культуре албанцев, украинцев Приазовья. Полевые записи. 1998 г. Архив МАЭ РАН. К. I, оп. 2, № 1726.

19. Новик А.А. Албанцы и славяне в поселениях юга Украины. По материалам экспедиций 1998 г. // Проблемы славяноведения: Сборник научных статей и материалов. Вып. 1. Брянск, 2000. С. 234 – 243.

20. Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: исторический, лингвистический и экстралингвистический контексты // Этнографическое обозрение. 2011. №5. С. 75 – 90.

21. Парашкевов П. Погребални обичаи у българите // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Книга II. София, 1907. С. 371 – 410.

22. Плотникова А.А. Карпато-балканский диалектный ландшафт – новые перспективы: язык и культура во взаимодействии // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. М., 2008. С.10 – 25.

23. Раденкович Л. Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян // Балканский спектр: от света к цвету. М., 2011. (Балканские чтения 11. Тезисы и материалы) С. 94 – 99.

24. Салманович М.Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977. С. 296 – 312.

25. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

26. Степанов В.П. Похоронно-поминальная обрядность // Чийшія: Нариси історії та етнографії болгарського села Городне в Бессарабії. Одеса, 2003. С. 492 – 527.

27. Трефилова О.В. Гагаузская терминология народной духовной культуры в северо-восточной Болгарии. Семейная обрядность // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. М., 2008. С.232 – 270.

28. Широков О.С. Происхождение бессарабских албанцев (опыт глоттохронологии) // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. М., 1962. № 4. С. 26 – 36.

29. Юллы Дж., Соболев А.Н. Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр) / Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. М?nchen, 2003.

30. Ahmeti A.M. Ritet e vdekjes te Shqiptarët e Malësisë së Plavës dhe të Gusisë // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. IX – 1979. Prishtinë, 1980. F. 255 – 261.

31. Durham M.E. Some tribal origins, laws, and customs of the Balkans. London, 1928.

32. Islami S. Material gjuhësor nga kolonitë shqiptare të Ukrainës // Buletin për shkencat shoqerore. 1955. Nr. 2. F. 163 – 180.

33. Kadishani J. Disa bestyni rreth paralajmërimet të vdekjes në Drenicë // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. IX – 1979. Prishtinë, 1980. F. 262 – 264.

34. Mani V. Zakonet e kohës së kaluar (Korçë, 1958). Inv. 89 / 11, Dos. 20. Arkivi i Etnografisë pranë Institutit të Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit.

35. Mehmeti F. Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend // Etnografia shqiptare. Nr. 9. Tiranë, 1978. F. 333 – 358.

36. Nushi J. Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënie nga M. Tirta) // Etnografia shqiptare. Nr. 5. Tiranë, 1974. F. 283 – 339.

37. Tase P. Që nga djepi gjer në varr. Material etnografik mbledhur nga Pano Tase në fshatrat e Rrethit Përmet. 1968. Inv. 440 / 8. Arkivi i Etnografisë pranë Institutit të Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit.

38. Tirta M. Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // Kultura Popullore. Nr. 1-2. Tiranë, 1996. F. 15 – 31.

39. Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

40. Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2006.

41. Xhaçka V. Disa zakone në festa kalendarike popullore në Devoll // Buletin i Universitetit Shteteror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqerore. 1959. Nr. 3. F. 268 – 274.

**ФОЛЬКЛОР ТА ЗВИЧАЇ УКРАЇНЦІВ СТАНИЦІ НОВОМІНСЬКОЇ  
ЄЙСЬКОГО ПОВІТУ КУБАНСЬКОЇ ОБЛАСТІ  
(за матеріалами кінця ХІХ – початку ХХ століття)**

*У статті розглянуто традиційну культуру і фольклор українців Кубані. Автор досліджує процеси взаємодії та злиття різних регіональних пісенних традицій, головним механізмом якого була контамінація, доводить, що фольклор і звичаї Кубані генетично і типологічно споріднені із фольклором та звичаями Лівобережної України.*

*Ключові слова: українські пісні Кубані, регіональна усна традиція, варіантність фольклору, контамінація, злиття традицій, виконавство, текстологічний аналіз*

Колишній Єйський повіт Кубанської області – це ареал найперших поселень українців на Кубані. Адже ще до офіційного розселення 1792-1794 рр. запорозькі козаки стихійно освоювали ці землі. Як свідчать історичні джерела, впродовж XVII-XVIII століть вони окремими ватагами переправлялись через Азовське море до Єйського лиману і тут, вибравши собі полковника та отаманів, будували курені, займались рибальством і мисливством. Тут, на Єйській косі, на правому березі річки Кубані, не торкалися їх ні російсько-турецькі війни, ні навіть зруйнування рідної Запорозької Січі [7, с. 11; 2, с. 33].

Трохи згодом, після розорення 1775 р. Запорожжя, частина козаків (крім тих, які втекли до Туреччини і заснували там славнозвісну Задунайську Січ) розפורшилась по зимівниках між Південним Бугом і Дністром. Саме з них було утворено 1788 р. штучне військове об'єднання – Чорноморське Козацьке Військо, котре, як вважають історики, було "прямим спадкоємцем лицарської слави Війська Запорозького" [2, с. 9], "останньою ланкою запорізьких козаків" [8, с. 1207; 7, с. 18; 4, с. 326], адже воно зберігало структуру і традиції Запорожжя [7, с. 10]. Однак територія між Дністром і Бугом не була офіційно закріплена за козаками, землі ці роздавались поміщикам. 1790 року царський фаворит Григорій Потьомкін, що був призначений "гетьманом" Чорноморського Війська, усно "подарував" козакам Таманський півострів і власні риболовні угіддя на ньому [2, с. 30]. Бракувало лише юридичного закріплення за чорноморцями наданої їм землі. Тож після смерті Г. Потьомкіна один із засновників Чорноморського Війська, військовий писар Антін Головатий звернувся до цариці Катерини II з проханням надати козакам саме незаселені низини річки

Кубані [2, с. 33]. А 30 червня 1792 р. Катерина дала Чорноморському козацькому Війську грамоту про пожалування Кубанської землі [2, с. 35], якою дарувала у вічне володіння півострів Тамань зі всією землею, яка лежить на правому березі річки Кубань, тобто східне узбережжя Азовського моря по річці Єї та Єйський Лиман [1, с. 366; 7, с. 14]. А вже 16 серпня 1792 р. до берегів Кубані вирушила перша флотилія переселенців і 25 серпня успішно досягла Тамані [2, с. 36-37]. Друга партія під проводом кошового отамана Захарія (Харка) Чепіги вирушила сухоходом 2 вересня 1792 р. і аж 23 жовтня досягла кордону подарованої землі річки Єї. У Ханському містечку, на Єйській косі (нині місто Єйськ) козаки зупинились на зимівлю, а 10 травня 1793 р. частина загону Чепіги виступила до південних рубежів військових земель, тобто на прикордонну річку Кубань [1, с. 367]. Тут, у Карасунському Куті, були розквартировані головні частини війська і 1793 р. засноване місто Катеринодар [7, с. 14; 1, с. 367].

Переселення чорноморців на Кубань тривало до кінця XVIII ст., а власне українське заселення краю не припинялося аж до початку XX ст. [2, с. 37]. Кількість першої хвилі переселенців за неповними даними – понад 25 тисяч осіб [7, с. 15; 4, с. 323]. Сімейні козаки переселялися з майном та худобою на річку Єю.

Упродовж 1803-1810 рр. відбулася друга хвиля масового переселення українського козацтва на Кубань – тут опинились запорожці Задунайської Січі, Катеринославського, Буджацького (Бузького) та Азовського козацьких військ [7, с. 16-17; 4, с. 323]. Переселивши на Кубань колишніх запорожців, російське самодержавство 1809-1811 рр. взялося за масове переселення колишніх реєстрових українських козаків, тобто селян з Чернігівської і Полтавської губерній. За два роки до Чорноморії (так стали називати заселену чорноморцями територію) прибуло близько 42 тисяч сімейних козаків, які, втікаючи від кріпацтва, йшли не те що родинами, а навіть цілими селами [7, с. 18-19; 4, с. 323]. У 1920-1925 та 1848-1849 рр. відбулися ще дві хвилі масових переселень реєстровиків із Лівобережної України, а також із Харківської губернії – в цей час мешканцями Чорноморії стали відповідно понад 59 і понад 14 тис. осіб [7, с. 20-21; 4, с. 323]. Прибували й стихійні втікачі з Поділля, Волині, Півдня України. Таким чином, протягом 1792-1850 рр. у межиріччя Кубані та Єї офіційно переселилось понад 105 тис. українців, а до 1865 р. їх кількість становила вже близько 159 тисяч [7, с. 22]. За переписом 1897 р. українців на Кубані було понад 60% – такі дані подають у свої працях Олександр Русов, Павло Чубинський та Федір Щербина. За переписом 1926 р. їх було 49%, і Чорно-

морія на той час іще вважалась українською територією [7, с. 28-29; 3, с. 1213].

Переселенців приваблювали не лише родючі землі Кубансько-Єйського межиріччя, а й можливість зберегти старий запорозький устрій і спосіб життя, господарства, який тримався в них аж до 30-х років ХХ століття!

Справжніх січовиків на Кубань переселилося до 40% від усього загалу козаків [2, с. 38]. Розселення колишніх запорожців спочатку відбувалося стихійно й неорганізовано. Але вже 15 лютого 1794 р. на зборах старшини і курінних отаманів було ухвалено рішення заснувати військовий град і курінні поселення на річках Кубані та Єї – "починаючи від Єйського містечка вгору по річці Єї ... по кугу Єйку від гирла Єї за 50 верст, десять, а відтіля прямою межею до Усть-Лабинської фортеці дванадцять, та по Кубані до Чорного моря вісімнадцять" [1, с. 368] – отже, сорок курінних поселень, схоже, як в Запорозькій Січі. 38 назв куренів були перенесені із Запорожжя (Переяславський, Полтавський, Уманський, Канівський, Батуриносський та ін.), були й дві нові назви – Катерининський і Березанський [1, с. 368-369; 7, с. 42-45; 2, с. 41; 4, с. 323]. Тобто на Кубані постали селища з назвами запорозьких куренів. З часом курінні поселення перетворились на станиці – козаки обростали господарством, жінками й дітьми [2, с. 48]. Першими адміністративно-територіальними утвореннями в Чорномор'ї, як і на Січі, були Фанагорійська (в Тамані) та Єйська (на р. Єї) паланки [1, с. 369]. 1842 р. землю Війська Чорноморського було поділено на три округи – Таманський, Катеринодарський і Єйський [1, с. 371]. У Єйському окрузі було 19 станиць з населенням приблизно 19 тис. осіб [4, с. 323]. 8 лютого 1860 р. було утворено Кубанську область, а 19 листопада Чорноморське Козацьке Військо ввійшло до складу нового утворення – Кубанського козачого Війська [1, с. 372]. Майже до 1870 р. в Чорномор'ї зберігались колишні округи – Єйський, Катеринодарський і Таманський. Однак 1869 р. на Кубані була запроваджена загальноімперська система цивільного управління, що зумовило радикальну реформу адміністративно-територіального поділу. Таким чином 30 грудня 1869 р. область було поділено на 5 повітів – Баталпашинський, Єйський, Катеринодарський, Майковський і Темрюцький [1, с. 395-396]. Така коротка історія заселення цього регіону. Ми не можемо обійтися без такої докладної довідки, бо, як побачимо далі, всі ці соціальні умови впливали на ті процеси, які відбувалися у фольклоротворенні Кубані наприкінці ХІХ ст.

Незаперечним є факт, що етнокультура Кубанських українців генетично споріднена з етнокультурою України, зокрема, з козацькою старовиною, адже до початку ХХ ст. Чорноморці зберігали свої автохтонні звичаї,

традиції, пісні та перекази і звичайно ж, українську мову спілкування, вважаючи Чорноморію прямою спадкоємицею Запорозької Січі. Один з перших кубанських істориків І. Гапко зазначав, що риси української народності збереглися "у манерах, звичаях, повір'ях, у побуті домашньому і громадському" [2, с. 38; 4, с. 326; 7, с. 30].

Якими були ці звичаї, пісні, традиції? Зі сказаного зрозуміло, що на Кубані зіткнулися пісенні традиції різних регіонів – Запорожжя, Лівобережної України, Слобожанщини. Що ж відбулося внаслідок цього зіткнення, яка традиція домінувала й опанувала етнічний простір Кубані, яка була витіснена на маргінесі історії, і чи витворилася внаслідок цих процесів самобутня і неповторна пісенність Кубані? Відповідь на ці запитання частково дають виявлені нами матеріали. Це – найперший збірник українських народних пісень, записаних на Кубані – "Малороссийские песни в ст. Новоминской Ейского уезда Кубанской области", який був опублікований 1883 р. в IV випуску "Сборника материалов для описания местности и племен Кавказа" та окремих відбитком у друкарні канцелярії головного начальника цивільної частини на Кавказі, та матеріали про "Парубоцькі й дівочі громади на Кубані", зібрані 1926 р. кореспондентом Етнографічної Комісії ВУАН, уродженцем станиці Новомінської Г. Ярмаком [10].

Зрозуміло, що за тих особливих обставинах, в яких перебувала Кубань, про систематичний запис фольклорно-етнографічних матеріалів на цій території, не йшлося. Тільки в 50-х роках XIX ст. тут розпочалося формування української інтелігенції, боротьба за створення національних українських шкіл [2, с. 58; 4, с. 326; 1, с. 381], розробка нормативної української граматики (зачинателем її був письменник, друг Т.Г. Шевченка, останній наказний отаман Війська Чорноморського Яків Кухаренко), поширення українських книжок та підручників для навчання українською мовою, створення практичного російсько-українського словника. У приватному навчанні використовувались "Грамматика" П. Куліша та "Буквар" Т. Шевченка, тож усі фольклорні матеріали, зібрані на Кубані, – збірники Якіма Бігдая, Григорія Концевича, а також і досліджуване нами видання – друкувалися українським правописом, хоча дія Валуєвського та Емського указів поширювалась і на Кубань.

Збірник "Малороссийские песни станицы Новоминской" вміщує 116 пісень (№№ 46, 47, 48 повторюються двічі), що їх записав 1883 р. учитель Новомінського Олександрівського училища Петро Кирилов. Слід зазначити, що пісні записані грамотно, збирач зафіксував усі наявні в мовленні виконавців фонетичні, морфологічні та лексичні діалектні особливості. Як видно з примітки до заголовку, збірник цей відображає фоль-

клорно-пісенну традицію станиці Новомінської вповні, – тут вміщено всі пісні, які побутували на той час: "Собиратель считал небесполезным записывать варианты и таких поющих в станице песен, которые уже отчасти известны в печати по сборникам Драгоманова, Лысенко и др." [6, с. 1]. Саме це мудре рішення записувача, яке, між іншим, суперечило тогочасним едиційним принципам – фіксувати і видавати лише невідомі в друковані матеріали – й дало нам можливість зробити викладені далі спостереження над функціонуванням усної традиції цього регіону.

П. Кирилову були відомі класичні збірники українського фольклору – видання Південно-Західного відділу Російського географічного товариства в Києві. Тож, очевидно, керуючись науково-теоретичними засадами цих видань, автор систематизував записані ним пісні за такою схемою: історичні (№№ 1-9), чумацькі (№№ 10-17), воєнні (№№ 18-21) та побутові (№№ 22-113). Щоправда, ця систематизація не цілком відповідає реальному стану речей, очевидно, що науково-теоретичної бази автор не мав, однак варто зауважити, що він, за незначними винятками, добре впорався з матеріалом. Те, що у збірнику немає чіткої ідентифікації окремих жанрів, на нашу думку, сталося зовсім не з вини збирача, бо на той час її ще й не було, і сам матеріал настільки складний, що, як побачимо далі, міг збити з пантелику не тільки збирача-аматора. Це насамперед велика кількість контамінованих текстів, які нерідко поєднують у собі зразки різних жанрів. Тож відзначимо лише принципові моменти. Так наприклад, у збірнику досить розмиті межі між історичними, козацькими, чумацькими та гайдамацькими піснями. До першого підрозділу упорядник зарахував як власне історичні пісні (про зруйнування Запорозької Січі, про Нечая), так і козацькі (про голоту й дуків, про виїзд козака, про смерть козака на чужині). Сюди ж належить і один контамінований текст, початок якого – козацька пісня "Ой якби міні жупан синій", а кінець – бурлацька "Ой сідлай, хлопче, коні вороні" [6, с. 2, № 3]. Є тут і алегорична пісня "Побратався сокіл з сизокрилим орлом", яка, подібно до "Чайки", відбиває історичні реалії XVIII ст. [6, с. 3, № 4]. До розділу "Чумацькі пісні" потрапила історична пісня про Саву Чалого [6, с. 4-5, № 15] та дві гайдамацькі [6, с. 7, № 16; с. 8, № 17]. До воєнних П. Кирилов зачислив козацьку пісню "Ой на горі та й жінці жнуть", авторську "Іхав козак за Дунай", текст якої контамінований із новотвором XIX ст., який, очевидно, виник у військовому середовищі, та два зразки "более позднего казачьего линейного творчества" – російських військових пісень [6, с. 9-10]. Можливо, в основу цього розділу покладено функціональний принцип класифікації – адже ці пісні справді могли виконуватись як військові маршові пісні.



Серед побутових пісень знаходимо козацькі ("Ой пье козак – та у його грані є", "Засвистали козаченьки"), дві пісні про Кармалюка, балади (про дочку-зозулю, про недоростка), одна весільна сирітська пісня, одна розбійницька, багато алегоричних пісень, романсів та пісень літературного походження ("Ой біда, біда чайці-небозі", "За Кубань іду", "Де ти блудиш, моя доле", "Не шебечи, соловейку", "Стоїть гора високая", пісня Одарки з опери "Запорожець за Дунаєм" тощо. Є ряд пісень, авторство яких приписується Марусі Чурай ("Засвистали козаченьки", "Ой не ходи Грицю", "Грицю, Грицю, до роботи", "В кінці греблі шумлять верби" та ін.). Трапляються й оригінальні пісні, що належать до певної локальної традиції, багато є нефольклоризованих новотворів (№№ 57, 75, 88, 89, 91, 93, 94, 106, 107, 108 тощо).

З такого короткого огляду видання вже зрозуміло, що в ньому широко представлена пісенна традиція Лівобережної України (переважно Полтавщини), про це свідчить і нормативна лексика української мови, характерна для цього регіону; менше – фольклорна традиція запорожців, перших переселенців на Кубань, є окремі вкраплення фольклору Поділля. Очевидно, що населення станиці Новомінської складалося з різночасових переселенців, серед яких все ж таки переважали вихідці з Гетьманщини. А от чи були тут перші переселенці, запорозькі козаки, сказати важко, адже кількість записаних тут історичних і козацьких пісень дуже мала, так само і стан збереженості їх низький. Дуже ймовірно, що пісні ці занесені з інших станиць і не мали глибокого коріння саме в цій локальній традиції. Адже станиця Новомінська не належить до перших курінних поселень, сама назва її свідчить, що заселена вона була пізніше, можливо, навіть вихідцями з Мінської губернії, мала багатонаціональний склад мешканців. До речі, вже згадуваний вище Г. Ярмач підтверджує, що "станція була поділена на дві частини: східню й західню. Східня називалась Окраїною, а парубки окраїнці, західня – Литва, Литовщина, а парубки литовчани. Це було років 50 тому так. Тепер [1926 р. – Л.І.] станиця розрослась, збільшилась і розбилась на більше число країв" [10, арк. 23]. Загальновідомо, що антропонім "литвин" у народі називали білорусів та вихідців з північних регіонів України ("Не наступай, литва, буде між нами битва", – співають на Чернігівщині під час викупу молодої). Отже, як бачимо, записи Петра Кирилова репрезентують репертуар східної частини станиці – Окраїни, тобто лише українського населення.

Беручи до рук збірник П. Кирилова (а також і збірники А. Бігдая), ми сподівались побачити там незайманий пласт фольклору Запорожжя, подібно до того, як це бачимо в записах Якова Новицького та Дмитра Явор-

ницького, здійснених на Катеринославщині. Адже минуло всього-на-всього сотня літ, що для життя фольклору зовсім небагато. Однак ця думка виявилась помилковою. Із розчаруванням ми змушені констатувати той факт, що, на відміну від Катеринославщини, де все – і фольклор, і усноісторичні наративи – дихало козацькою старовиною ще й на початку ХХ століття, тут, на Кубані, в кінці ХІХ століття ця традиція вже майже занепала. Із 116 записаних П. Кириловим пісень ледве 15 історичних та козацьких, та й ті вже пізніші, творцями яких могли бути не запорозькі, а реєстрові козаки або їх сучасники ("Ой розвився та й при березі явір зелененький", "Стоїть явір над водою"), а двох пісень про переселення запорожців за Кубань ("Ой Боже наш, Боже милостивий" та "Зажурились чорноморці, що нігде прожити") автором був Антін Головатий [2, с. 29]. І це все. Інші ж пісні представлені або в уривках, або в контамінації з бурлацькими чи побутовими. Навіть мимобіжний текстологічний аналіз показує, що окремі історичні пісні (як наприклад "Побратався сокіл з сизокрилим орлом") записані П. Кириловим зі слів, а не з голосу, – вони мають зламаний розмір вірша, близький до розмовного стилю: *"Та нема сокола літо і другеє; // На третє літо сокіл прилітає і орла питає: // "Орле-побратиме, де ж мої діти маленькі // І області мої де?"* [6, с. 3]. Проказування пісні поряд із контамінацією – це ще одна характерна ознака занепаду традиції, яка свідчить, що старі січові пісні на кінець ХІХ ст. вже вийшли з активного побутування в цьому регіоні й лише пасивно зберігались в народній пам'яті. Решта ж пісень, що були в активному вжитку, записані явно під час співу, вказують на домінування усної традиції пізніших переселенців, яка на той час уже майже витіснила стару. Таку саму картину дають нам і збірники А. Бігдая "Песни кубанских козаков" (Вып. 1-14, 1896-1898 рр.), до яких увійшли записи пісень, здійснені в Катеринодарському повіті. Яка ж тому причина? Мимоволі крадається думка, що самі запорозькі (згодом – чорноморські) козаки, як військова формація, не були ні творцями, ні носіями власне козацького фольклору (адже і Нечай, і Супрун, і Перебийніс, і Морозенко, оспівані в історичних піснях – це герої Хмельниччини, а не Запорожжя, натомість, приміром, про Івана Сірка, славетного кошового отамана, є лише одна записана Д. Яворницьким пісня, яку він вважав авторською). Можливо, пісні та легенди про козаків (такі шедеври, як балади про смерть козака) творили їхні сучасники, талановиті митці з народу, втілюючи в поезії всезагальне захоплення подвигами славних запорожців та реєстрового козацтва. Можливо, саме тому й на Катеринославщині, перейнятій ностальгічними настроями після зруйнування Запорозької Січі, цих пісень і переказів було так багато. Однак цю думку

ми висловлюємо з надзвичайною обережністю, не маючи достатньої кількості фольклорного матеріалу з Кубані для того, щоб підтвердити або спростувати її. Хоча це могло якраз бути причиною того, що "стара запорозька" пісенна традиція була так швидко і легко витіснена на маргінеси фольклорної пам'яті...

Не слід забувати і факту, що колишніх січовиків на Кубань переселилося всього близько 26 тисяч – це зовсім незначний процент, порівняно із загальною кількістю переселенців – до 160 тисяч осіб.

Схожу ситуацію спостерігаємо й з піснями чумацькими. Чумацтво як явище на Кубані вже не існувало, зникло воно й в Україні. Проте чумацькі пісні на Наддніпрянщині, як Лівобережній, так і Правобережній, фольклористи фіксують і досі. У збірнику Кирилова подано всього три справді чумацькі пісні: "В городі Самарі там чумаки гуляли", "Ой шов козак на Дон", "Пье чумак і гуляє" [6, с. 5-6], однак вони мають дуже затемнений зміст, в останній, внаслідок порушення розміру вірша, навіть важко виділити окремі куплети: *"Пье чумак і гуляє, товарищей напуває, щоб вірні були // Пропив чумак воли й вози // Пропив ярма і занози // Піду я на могилу, гляну я на долину // Стоять вози, ходять воли, лежать ярма і занози // Піду я до шинкарки, чи не дасть горілки чарки"* – і т. д. [6, с. 6].

На жаль, записи П. Кирилова непаспортизовані, і це є суттєвим недоліком збірника, адже відомості про те, від виконавців якого віку, стану і статі, походження записані ці пісні, внесли б ясність у вирішення порушеної нами проблеми.

Та все ж збірник Петра Кирилова має велике історіографічне значення, адже збирач зафіксував ті важливі процеси, які відбувалися в житті фольклору, на вузьколокальному рівні, і передусім – процеси співіснування та злиття пісенних традицій різних регіонів та початок творення нової, самобутньої традиції, характерної для українців Кубані, яка являє собою комплекс цих генетично і типологічно споріднених явищ. В цьому плані збірник П. Кирилова надзвичайно інформативний.

І основним механізмом злиття цих традицій була контамінація. Досі ми говорили про контамінацію як про характерну ознаку занепаду того чи іншого фольклорного жанру – історичних, козацьких, чумацьких пісень. Ця ознака характерна для регіону, де побутує певна фольклорна традиція, що розвивається за певними законами. Однак, у даному випадку контамінація виконує зовсім іншу функцію. Тож звернемось до першоджерельного матеріалу.

Уважно проглянувши тексти пісень, ми помітили значну кількість контамінованих зразків, причому, в одному тексті нерідко поєднувались не

тільки два, три, а то й чотири (!) пісні одного жанру (побутових чи жартівливих), а навіть пісні різних жанрів (побутова та жартівлива, жартівлива та алегорична, про кохання або алегорична та п'яницька тощо). Так наприклад, № 22 – це контамінація двох пісень: "Эй фортуно-небого, эй послужи хоч немного" (бурлацька, рядки 1-10) та "Ой коли б же я була знала свою несчастную долю" (рядки 11-19), не пов'язаних за змістом. Подібний до нього № 23 – поєднання двох пісень: "Ой п'є козак – та у його гроші є" (рядки 1-6) та "Дівчино моя, напій ти коня" (рядки 7-16) [6, с. 10-11]. № 53 являє собою контамінацію куплетів з різних жартівливих, можливо, і танцювальних пісень: "І шумить, і гуде, дрібен дощик іде" (рядки 1-6), "Ой ненько моя, а я доня твоя" (рядки 7-12) і т. д.:

*Ой сад густий, перелаз крутий,  
Як же тебе провожати, перелазувати?  
За поповим перелазом там стояло троє разом,  
Один піп, другий дяк, третій козак не бурлак.  
Очерет, осока, чорні брови в козака,  
На те мати родила, щоб дівчина любила*

[6, с. 24-25]. № 65 об'єднує три пісні – "Болить моя головонька від самого чола" (рядки 1-12), "Зелененький барвіночку, стелися низенько" (рядки 13-16) та "Та вже ж мені не ходити, куди я ходила" (рядки 17-28). Подібний до нього № 76, що поєднує в одному тексті аж чотири пісні – "Ой у полі вишня, чому не черешня", "Ой у полі нивка, на ній материнка", "Одна гора високая, а другая – низька", "Котилися вози з гори та в долині стали", причому всі пісні використані повністю, без скорочення. Цікаво, що в такому вигляді цей гіпертекст вміщений і в збірнику Бігдая (випуск 1, 1896 р., с. 6-7), отже запис П. Кирилова не можна вважати випадковістю [6, с. 34-35]. Тим паче, що це – непоодинокий зразок: у № 84 також поєднано чотири пісні: "Попід мостом-мостом вода протікає", "Чорні брови маю та й не оженюся", "Прийшла кума до куми серпа позичати" та "Козак коня напував, Люба воду брала" [6, с. 39]. Такі ж комбінації характерні для №№ 95, 97, 101 та багатьох інших. Але найунікальнішими в цьому плані є тексти № 99 і № 100, де в одне ціле об'єднані по дві різножанрові пісні: в першому випадку пісня русальна, що вже втратила обрядове значення ("Ішов козак дорогою, дорогою широкою") та алегорична ("А горобець як молодець пішов птицю собирати"), а в другому – алегорична ("Оженився комар, оженився") з жартівливою ("Ой так не було, пропила помело"). Цікаво, що трагічний зміст русальної пісні, де дівчина гине за намовою козака, ніяк не пов'язаний зі змістом алегоричної пісні про гулянку птахів, що має ще й яскраво виражені елементи поезики російського фольклору.

Отже, само собою виникає запитання: що ж було тою пріоритетною ознакою, за якою формувались ці тексти? І відповідь дають самі пісні: однаковий розмір вірша, а можливо, й подібність мелодії. І при цьому рідко трапляється так, що тексти скорочуються або якимось тематично "припасовуються" один до одного. Очевидно, Петро Кирилов зафіксував нам якраз початковий етап злиття традицій, на якому, як бачимо, пріоритетну роль відіграє мелодія, а не словесний текст. Можна припустити, що переселенці з різних місцевостей – окремі родини або групи з різних населених пунктів, збираючись на вечорницях чи на вулиці, виконували свої пісні, і якщо їх мелодії були однакові або подібні, то на першому етапі, коли ще не відбулося редагування, або шліфування, вони й зливалися в один текст, що являє собою немовби своєрідний діалог двох або кількох виконавських гуртів. З часом, певно, ці тексти уніфікувались, в одне змістове ціле зливалось те, що було типологічно споріднене, – за поетикою, за формульною природою, а все відчужене або контрастне відтіснялося, забувалось. Не виключено, що фольклорний простір опановували ті пісні, які мали більше носіїв, були довершеніші в художньо-поетичному плані. Цікаво було б глянути на стан збереженості пісенної традиції станиці Ново мінської в середині ХХ ст., коли процес її творення вже мав би завершитись.

Отже, як бачимо, збірник П. Кирилова справді унікальний, бо він зафіксував злиття споконвічних традицій різних регіонів в одну, процес освоєння нового, чужого фольклорного простору носіями різних регіонів та вузьких локальних середовищ, процес витворення нових варіантів відомих та маловідомих пісень.

Крім контамінації, були ще й інші механізми творення нової пісенної традиції: до старих текстів приживлялись нові куплети (приклад тому – осучаснення канта світського "Ой у полі річка, через річку кладка" або пісні "Іхав козак за Дунай" шляхом прищеплення куплетів з військовою тематикою передкавказзя); фольклоризація авторських творів, які були близькі до військової тематики; контамінація фольклоризованих творів з народними піснями; пристосування старих пісень до нових історичних умов шляхом зміни гідронімів ("За Кубань іду", "Тиха Кубань бережечки зносить"), антропонімів ("... та черкесів воювати"); міжжанрова дифузія. Наприклад, бурлацька пісня "Забілили сніги" виконувалась тут як козацька ("Заболіло тіло козацькеє біле" [6, с. 24, № 52]), а у відомому канті ХVІІІ ст. "Ой у степу річка, через річку кладка" змінено такі рядки: "Як батька покинеш, сам марно загинеш, // Річеньками бистренькими за Кубань заплинеш" [6, с. 38-39, № 83]. Не виключено, що такі ж самі процеси відбувалися і з мелодіями пісень.

Не менш цікавий документ, що яскраво підтверджує викладені нами положення, – уже згадуваний опис фольклору і звичаїв, зроблений 1926 р. уродженцем станиці Г. Ярмаком. Це відповіді на анкету, очевидно, розіслану Етнографічною Комісією ВУАН (48 відповідей), і стосується діяльності парубоцьких та дівоцьких громад на Кубані. Як відомо, загальний процес українізації 20-х років торкнувся й Кубані. З-поміж усього іншого, в Краснодарі був відкритий Інститут народної освіти (згодом – педінститут), в якому не лише діяв відділ української мови й літератур, а навіть була створена Етнографічна комісія [4, с. 327; 3, с. 1217]. Поки що в нас немає документів про співпрацю цих двох Етнографічних комісій, невідома нам і особа Г. Ярмака. Із самого запису лише зрозуміло, що він добре знав традиції свого краю, був досить освіченою людиною, тож короткі відповіді на запитання анкети мають статус цілісного етнологічного дослідження, яке охоплює період від 70-х років XIX до 20-х років XX ст., тобто за півстоліття. Здійснюючи порівняльний аналіз ритуалів і звичаїв, які були "років 50 тому" і "за моїх часів", Г. Ярмак акцентує увагу на тих змінах, що відбулися в народному побуті вже за радянської влади, а також і на особливостях, характерних для Кубані, зокрема, для станиці Новомінської як військового поселення, нерідко підкреслює, що багато звичаїв уже забулись або знівельовані.

З опису Г. Ярмака дізнаємося, що в станиці побутовували звичаї, характерні для Лівобережної України – традиційними формами дозвілля молоді були вулиця, досвітки та вечорниці, а в святкові дні складчина. Мало чим відрізняються від традиційних і взаємини молоді, зокрема, парубків та дівчат, способи залицяння і покарання всередині громади, прийом до громади дорослих парубків і недоростків, вибори "старшини", тобто отамана, взаємини між різними віковими групами, кутками однієї станиці та різними станицями тощо [10, арк. 21-25]. З особливостей, характерних для Кубані, можемо відзначити лише такі: вулиця розпочиналась від початку Великого посту і тривала аж до зими; літом збирались на вулицю не в станиці, а в степу, і то лише під неділю та під великі свята; недорослих парубків приймали на вулицю за могорич; провідця громади називали "старшиною", і він мав необмежену владу; ознаками парубоцтва були залізні ціпки, з якими ходили всі парубки; під час складчини кожен парубок тримав свою горілку в кишені і частував усіх в порядку черги; дівчата поводитись з парубками дуже чемно, за неповагу до парубка старшина карав дівчину батогом; зимою парубки різних кутків влаштовували криваві бійки на льоду, в які втягувалось все чоловіче населення станиці, але все це припинилось з початком Першої світової війни; одружена мо-

лодь також влаштовувала складчини в ті самі дні, що й парубки та дівчата, але окремо, – збираючись по черзі то в одного, то в іншого подружжя, і так гуляли по кілька днів підряд невеликими гуртами, по 10 сімей (це – нововведення останніх років); дівчині за непокору заносили з двору свиняче корито; на досвітках парубки спали щоразу з іншою дівчиною, а ті, що збираються одружитись, на досвітках не ночували, а вдома в дівчини тощо.

Підсумовуючи сказане, варто зазначити, що традиційна культура українців Кубані, яку репрезентують мешканці станиці Новомінської, на межі ХІХ-ХХ століть – це комплекс фольклору і звичаїв, характерних переважно для Лівобережної України – Чернігівщини, Полтавщини, Слобожанщини, і менше – для Півдня України та Запорожжя. Тут зустрічаємо яскраві паралелі до записів, вміщених у класичних збірниках українського фольклору.

**Иванникова Людмила**

**ФОЛЬКЛОР И ОБЫЧАИ УКРАИНЦЕВ СТАНИЦЫ  
НОВОМИНСКОЙ ЕЙСКОГО УЕЗДА КУБАНСКОЙ ОБЛАСТИ  
(по материалам конца ХІХ – начала ХХ века)**

*В статье рассматривается традиционная культура и фольклор украинцев Кубани. Автор исследует процессы взаимодействия и слияния разных региональных песенных традиций, доказывает, что фольклор и культура Кубанской области – это комплекс фольклора и обычаев, характерных для Левобережной Украины.*

*Ключевые слова:* украинские песни Кубани, региональная устная традиция, вариантность фольклора, контаминация, текстологический анализ.

**Ivannikova Ljudmila**

**FOLKLORE AND CUSTOMS OF UKRAINIANS  
OF NOVOMINSKA STANYCA JJEYSKY DISTRICT OF KUBAN AREA  
(on materials from end of ХІХ – beginning of ХХ century)**

*A traditional culture and folklore of Ukrainians of Kuban are examined in the article. An author investigates the processes of co-operation and confluence of different regional song traditions, proves that folklore and culture of the Kuban area are a complex of folklore and customs, characteristic for Left-bank Ukraine.*

*Keywords:* the Ukrainian songs of Kuban, regional verbal tradition, variant of folklore, contamination, textual analysis.

**Джерела та література**

1. Абрамов А. М., Фролов Б. Є., Чумаченко В. К. Козацьке військо на Кубані // Історія українського козацтва: Нариси: У 2 т. / Редкол. В. А. Смолій (відп. ред.) та ін. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська Академія", 2007. – Т. 2. – Розділ 18.

2. Грибовський Владислав. Запорожці на Кубані. – К., 2008.
3. Кубійович В. Кубань // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. Т. 4. Перевидання в Україні. – Львів, 1994.
4. Маленко Л. М. Кубанське козацтво // Українське козацтво: Мала енциклопедія. / Кер. авт. колект. Ф. Г. Турченко; Відпов. ред. С. Р. Лях. – Вид. 2-е, доп. і перероб. – Київ: Генеза; Запоріжжя: Прем'єр, 2006.
5. Маленко Л. М. Кубань. // Там само.
6. Малороссийские песни в станице Новоминской Ейского уезда Кубанской области. Записал Петр Кириллов. – Кавказ, 1883.
7. Польовий Р. П. Кубанська Україна // Ренат Польовий. – 2-ге вид., стереотип. – К.: Діоскор, 2003.
8. Р.М. Кубанське козаچه військо // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. – Т. 4.
9. Фролов Б.Є., Маленко Л. М. Чорноморське козацьке військо (1787-1860) // Українське козацтво: Мала енциклопедія...
10. Ярмак Г. Парубоцькі та дівоцькі громади на Кубані // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 1-2 дод., од. зб. 270.

*Казакова Ірина*

УДК 398.3(=161.3)

## **БЕЛАРУСКАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ЯК ЖЫЦЦЕСЦВЯРДЖАЛЬНЫ СВЕТАПОГЛЯД**

*У статті аналізуються окремі світоглядні концепти самобутньої народної культури білорусів. Вказується, що календарно-обрядова і сімейно-обрядова творчість характеризує гуманізм і пафос відродження життя.*

*Ключові слова: етнос, обрядовість, традиція, зміст, фольклористика.*

Даследаванне фальклорнай спецыфікі беларускай традыцыйнай культуры ў розных аспектах прадугледжвае зварот да шырокага кола праблем, актуальных і важных для фалькларыстыкі, культуралогіі, для разумення асаблівасцей нацыянальнай культурнай спадчыны беларусаў, яе месца ў кантэксце сусветнай культуры чалавецтва. Менавіта міфалогія, абрады, фальклор фарміравалі культурную традыцыю, архетыпы этнічнай свядомасці і этнапсіхалогіі.

Гістарычны лёс Беларусі і яе народа цяжкі і супярэчлівы, выпакутаваны ў складаных умовах барацьбы за захаванне роднай культуры, побыту, нацыянальнай мовы. Менавіта дзякуючы народу, які захаваў свае трады-



цыі, самабытную культуру, багацце народнай спадчыны, мы сёння жывём і называемся з гонарам беларусамі.

Народная творчасць любога этнасу заўсёды сама па сабе жыццесцвярджальная, бо яна бярэ свой пачатак з язычніцкага светаўспрымання, з міфалагічнага светапогляду, дзе адным з галоўных быў пастулат, што нягледзячы ні на што, жыццё павінна працягвацца, што раніцай зноў узыдзе сонца, увесну зямля абудзіцца ад зімовага сну, народзіць зерне, плады і кветкі, нават само жыццё і смерць – гэта вечны кругазварот пераўтварэнняў.

Нашы продкі праславяне былі земляробамі. Кожны год яны назіралі, як зерне, пахаванае ў зямлю, прарастала новым коласам, вярталася да жыцця. Гэта нараджала ўстойлівую веру ва ўваскрасенне памершых. Земляробчыя народы заўсёды хаваюць сваіх нябожчыкаў у зямлю – па аналогіі з зернем, – і тут яўна назіраецца не прымірэннае са смерцю, а ўсведамленне нейкага неабходнага моманту пераходу. У казках нашых продкаў адлюстравана вера ў магчымасць вяртання з таго свету, прычым часта ў лепшым вобліку (пераадолеўшы злыя сілы, герой казкі вяртаецца з таго свету часта з прыгожай жонкай, скарбамі, з чароўным канём і г.д.). Вельмі важным момантам у каляндарных абрадах беларусаў з'яўляецца адраджэнне Сонца кожную вясну як пацвярджэнне бясконцасці жыцця на Зямлі.

Каляндарная абраднасць беларусаў – адна з самых старажытных па паходжанні; з самага першага яе этапу – Каляд – нясе клопат аб будучым ураджаі, падпарадкоўвае рытуалы, у якія ўваходзіла і вербальная частка, земляробству, жывёлагадоўлі, дабрабыту людзей, пажадання ім шчаслівага і доўгага жыцця.

Калядоўшчыкі хадзілі па вёсцы ад двара да двара, віншавалі гаспадароў са святам, спявалі велічальныя песні, у якіх славілі гаспадара, гаспадыню, сыноў і дачок, ідэалізавана малявалі іх багацце – двор, пабудовы, колькасць жывёлы і інш.: "Гаспадарскі двор на сямі вярстах, на васьмі стаўбах. Стаўбы тачоныя, пазалачоныя...". Веліч і прыгажосць гаспадара і яго сям'і сімвалізавалі красна сонца, ясён месяц, буйны ветры (сынкі), дробны зоркі (дачушкі), якім яны прападабняліся. У некаторых песнях калядоўшчыкі прапаноўвалі гаспадару паглядзець, што на яго двары "дзеяцца": там "сам Бог ходзіць, церамы строіць". У эпічна-рамантычным стылі спевакі часам апавядалі аб прыгодах гаспадара ад імя маладой жонкі, як ён паехаў у "сталён-горад суды судзіць" (за якія браў вялікія грошы: за суд – па сто рублёў, перасуд – па дзве тысячы). Сам цар падараваў яму залаты персцень, а жонцы – кунню шубу, сынкам – "па коніку, па вараным, па

сядзельцу, па залаценькім". Але калі гаспадар ехаў дамоў, конь упудзіўся, "зваліўся золат персцень..., утануў" у сінім моры. Жонка "разумная была, з высокага церама ўбачыла", "няняла трох малайцоў", каб яны невадамі "шаўкавымі" паймалі золат персцень. Але яны паймалі "тры рыбанькі – акунёчкі". Акуні ж былі незвычайныя: адзін каштаваў сто рублёў, другі – тысячу, а трэці – "цаны нетуці" [1, с. 158-160].

Падобная ідэалізацыя багацця гаспадара была характэрнай для многіх калядных песень. Нягледзячы на яўную супярэчнасць з рэчаіснасцю, таму што так жа славiлі і тых сялян, у якіх стаялі не "церамы", а старыя пахілыя хаткі, струхлеўшыя хлявы, песні калядоўшчыкаў падабаліся гаспадарам: была надзея на лепшае, на магічнае садзеянне зычэнняў. Вось прыклад распаўсюджанай калядкі: "Дзе каза ходзе, // Там жыта родзе... // Дзе каза рогам, // Там жыта стогам, // Дзе каза нагой, // Там жыта капой, // Дзе каза хвостом, // Там жыта кустом..." [1, с. 381]. Інсцэніравалася смерць казы: яе або забiвалі, або яна здыхала ("каза ўпала, здохла, прапала"). У народнай творчасці, як гэта адбывалася і ў прыродзе, смерць прадвызначала адраджэнне ў новым стане. Таму калі спявалі, што каза ўпала, прапала, каза падала і замірала, а калі неслі "кусок сала, штоб каза ўстала" і спявалі – "Устань, козанька, развесяліся і хазяіну ў самыя ножачкі пакланіся" – яна ўставала і кланялася гаспадару.

З каляндарна-абрадавай паэзіі і сваёй адметнасцю вылучаюцца валачобныя песні – спецыфічная з'ява ў славянскім фальклоры, характэрная толькі для беларусаў. Як і калядныя, валачобныя песні выконваліся пры абыходзе сялянскіх двароў і, на думку старажытнага чалавека, павінны былі магічна садзейнічаць ураджайнасці палёў, здароўю і пладавітасці жывёлы, плёну ў працы і шчасцю сям'і. У валачобных песнях, па словах А.Я. Багдановіча, адводзілася такое пачэснае месца земляробчай працы, як нідзе ў іншых народных творах. Менавіта з земляробствам звязвалася віншаванне і велічанне гаспадароў. Адным з першых апісаў абрад валачобніцтва ў сярэдзіне XIX ст. П.М. Шпілеўскі. Ён падкрэсліваў устойлівы характар абраду, таямнічую сувязь паміж абходам валачобнікаў, станам гаспадарчых работ і прыбыткамі вясной і летам. У некаторых велічальных валачобных песнях у паэтычнай форме адлюстраваліся ўвесь аграрны каляндар, які нібы нагадваў сялянину, калі і што ён павінен быў рабіць.

Багаццем зместу, дасканаласцю мастацкай формы, займаўнасцю абрадаў вылучаецца з летняга цыкла земляробчага календара Купалле – народнае свята, прысвечанае летняму сонцастаянню, росквіту прыроды. Купалле святкавалася ўсімі еўрапейскімі народамі, але ў кожнай краіне

яно мела сваю нацыянальную адметнасць. У беларусаў яно захавалася з найбольш значнымі рэгіянальнымі асаблівасцямі. Свята, якое прысвечана росквіту прыроды, буйству фарбаў, нейміручаму чалавечаму пачуццю – каханню – яркае сведчанне жыццесцвярджалнасці народнай культуры. Стагоддзямі беларусы шукаюць сваю кветку-папараць і не трацяць надзеі знайсці яе, кветку шчасця. Нашы продкі верылі, што сама прырода дасць ім сілы на новае жыццё, а купальскі агонь выратуе ад злых сіл. Святкаванне Купалля суправаджалася смехам, неабмежаванай свабодай паводзін, характэрнай для карнавалаў на Захадзе, але значна ў меншай ступені. Гэта відавочна са зместу купальскіх песень з матывамі кахання і шлюбу, у якіх вобраз дзяўчыны надзяляецца шчырасцю пачуццяў, рысамі высакародства і добразычлівасці. Высокай маральнай чысцінёй характарызуюцца адносіны хлопца і дзяўчыны ў песнях сямейна-бытавой тэматыкі.

Адметнасць беларускага фальклору выяўляецца таксама і ў сямейна-абрадавай паззіі, асабліва ў радзінна-хрэсьбінных і вясельных абрадах і песнях. Сямейныя звычаі і абрады аб'ядноўвалі і ўмацоўвалі сям'ю, служылі своеасаблівым механізмам для перадачы этнічных традыцый, маральна-этнічных норм і прынцыпаў ад старэйшых пакаленняў да малодшых. Традыцыйная сямейная абраднасць умацоўвала і "знешнія" сувязі сям'і з суседзямі, сваякамі, сябрамі, дапамагала ўсталяванню добразычлівых адносін паміж імі. Веданне і дэталёвае выкананне традыцыйных сямейных звычаяў і абрадаў адыгрывала немалаважную ролю ў фарміраванні пэўнай станоўчай ці адмоўнай грамадскай думкі аб той ці іншай сям'і, што мела вялікае значэнне. Гэтак грамадская думка (слава) перадавалася з пакалення ў пакаленне і пэўным чынам адбівалася на лёсе дзяцей, унукаў і праўнукаў.

Нараджэнне новага чалавека – вялікая таямніца прыроды – ва ўсе часы хвалявала людзей. Але перш за ўсё гэта вельмі радасная падзея, і таму на хрэсьбінах не бывае суму, а пануе там жарт, гумар і весялосць. Па народных уяўленнях, чым больш смеху будзе на хрэсьбінах, тым больш вясёлым будзе жыццё нованароджанага. Таму па колькасці і папулярнасці пераважаюць жартоўныя хрэсьбінныя песні, асабліва прысвечаныя куму і куме: "Кум да кумы заляцаўся, // Пасеяці канаплю абяцаўся, // Ты, кума, мая кума, // Хто б табе пасеяў, калі б не я?// Кум да кумы заляцаўся, // Паньку намачыць абяцаўся. // Ты, кума, мая кума, // Хто б табе намачыў, калі б не я?// Кум да кумы заляцаўся, // Кастру церабіць абяцаўся, // Ты, кума, мая кума, // Хто б табе церабіў, калі б не я" [2, с. 19]. Або: "Кум куме рад, // Павёў куму ў вінаград. // Еш, кума, ягадкі,

каторыя салодкія, // Каторыя харашы, // За пазуху палажы, // Каторыя горкі, // Пакінь маёй жонкі" [2, с. 19].

Многія з такіх песень пра кума і куму маюць патаемны (або выразны) зратычны сэнс: "Кум пра куму гаварыў, // Кум кумой хваліўся: // А я ж пра сваю куму ўсё ведаю, // А дзе ў яе цёпленька, // А дзе ў яе мякенька..." [2, с. 20]. Кума частуе кума блінамі і пірагамі, мёдам і гарэлкаю, але "кум бліноў не хоча, ля кумы рагоча". Кум у песнях дагаджае куме падарункамі, лісліва хваліць яе, нават дапамагае па гаспадарцы. Ласкавымі, пяшчотнымі словамі кум намаўляе "куму-душачку" весяліцца і гуляць з ім. Шмат жартоўных песень спяваюць пра п'янага кума і п'яную куму. Напрыклад: "Кум гарэлку піў аж дзве ночы, // Павылазілі кумавы вочы. // Сляпы наш кумочак стаў, // Нават сваёй кумы хату не пазнаў" [2, с. 20].

Жартоўныя песні спяваюца і пра бабу, асабліва калі і яна "хапнула лішнюю чарку": "Упілася, бабу, упілася, // З лавачкі бабу звалілася, // Рот разінуўшы, захрапела, // А ў рот муха заляцела" [2, с. 20]. У многіх песнях падкрэсліваецца радасць свята, расказваецца пра тое, як прыйшлі суседзі і сваякі павіншаваць гаспадара з яго шчасцем.

"Некалі смеху прыпісвалі здольнасць не толькі павышаць жыццёвыя сілы, але і абуджаць іх. Смеху прыпісвалася здольнасць выклікаць жыццё ў самым літаральным сэнсе гэтага слова. Гэта датычыць як жыцця чалавека, так і жыцця прыроды" [3, с. 135]. Тут можна нагадаць сюжэт антычнага міфа пра Персефону, якую ўкраў Аід. Яе маці Дзэметра – багіня ўрадлівасці – перастала смяцца. Ад гэтага гора багіні ўрадлівасці на зямлі перасталі расці трава і збожжа. І толькі, калі багіню здолела рассяшыць яе служанка, тады разам са смехам багіні прырода зноў ажывілася. "Раней чалавечы розум не рабіў падзелу паміж урадлівасцю зямлі і ўрадлівасцю жывых істот. Зямля ў старажытныя часы ўспрымалася як жаночы арганізм, а ўраджай – як нараджэнне дзіцяці (плодоў). Фалічныя працэсіі антычнасці выклікалі агульны смех і веселосць, і гэты смех, і ўсё, што было з ім звязана, і тое, чым ён быў выкліканы, павінна было ўздзейнічаць на ўраджай... Старажытныя якеты пакланяліся багіні родаў Іхсіт. Гэта багіня наведвае парадзіху і дапамагае ёй тым, што ў час родаў вельмі моцна смяецца. У некаторых народаў смех быў некалі абавязковым у час ініцыяцыі пры надыходзе палавой сталасці, суправаджаючы момант сімвалічнага новага нараджэння таго, каму быў прысвечаны рытуал ініцыяцыі" [3, с. 136]. Распаўсюджанай у старажытнасці была вера ў тое, што смех дапамагае ўваскрасенню з мёртвых. Здольнасць смеху выклікаць новае жыццё і зрабіць

яго ў далейшым шчаслівым знайшла сваё адлюстраванне ў радзінных (або хрэсьбінных) і вясельных абрадах.

Вяселле не толькі адзін з самых старажытных абрадаў, у якіх адбіліся рэшткі старажытнай свядомасці нашых продкаў, іх светаўспрыманне, адчуванне сябе ў Сусвеце, але гэта і самае ўрачыстае, і самае прыгожае сямейнае свята. Вяселле – ад слова весела, і гэта сапраўды так. На вяселлі не змаўкаюць песні, музыка, жарты, віншаванні, пажаданні, не спыняюцца танцы, тэатралізаваныя сцэнкі. Вяселле – гэта своеасаблівае прадстаўленне, у якім ярка адлюстраваліся характар і светапогляд народа, яго мастацкія здольнасці і псіхалогія, гэта "опера", і кожны з удзельнікаў выконвае ролю не са спектакля, а з жыцця. Чым весялей будзе ў час вяселля, чым больш будуць гучаць смех і жарты, тым весялей і шчаслівей будзе жыццё маладых; жарты, крыху здзеклівы смех з удзельнікаў вяселля павінны былі адвесці суроку і злыя сілы ад маладых. Приведзены матыў характэрны для песень, што суправаджаюць пад'езд маладых да жаніховага двара: "А сватка, наш сватка, // Пусці нас у хатку, // Былі пры дарозе, Як на лютым марозе, // Не знайшлі, што згубілі, // Толькі клопату нарабілі" [2, с. 58]. Жартуюць у вясельных песнях нават і над маладымі. Так, напрыклад, пра жаніха спяваюць: "Ой, Ванечка, рос – не дарос, // З прясла на каня садзіўся, // Пад пряслам штаны забыўся..." [2, с. 51]. Шмат жартоўных, іранічных, нават здзеклівых песень спяваюць родзічы жаніха родзічам нявесты і наадварот. Напрыклад, жаніховы пяюць нявесціным: "Ехалі, думалі – да гасцёў, // Прыехалі, убачылі непуцёў... // Ні лаўкі ня мыты, // Ні сталы ня крыты ..." [2, с. 53]. Шмат жартуюць з "першага паджанішніка" (дружка): "А ў нашага дружка каротка ножка, // Нада падставіць яму калодачку, // Каб ён на калодачку стаў, // Хутчэй гарэлачкі даў" [2, с. 52].

Удзельнікі вяселля разам жартуюць, спяваюць і смяюцца. Калі людзі смяюцца разам з усімі, яны больш адчуваюць сваё адзінства, сваю залежнасць ад нечага недзялімага. Так і на вяселлі. Удзельнікі вяселля ўтвараюць пэўную цэласнасць, тэатралізаваны вясельны спектакль выконваецца не асобнымі выканаўцамі, а добра зладжаным ансамблем, калектывам. Гэтая цэласнасць павінна ствараць новае цэлае – новую сям'ю.

Фальклорная спадчына ўвабрала ў сябе палітру чалавечых пачуццяў у яе спецыфічным нацыянальным праламленні. Кожны народ, як бы ні змянялася яго жыццё, застаецца самім сабой. І сёння мы чэрпаем сваю жыццёвую сілу, веру ў лепшае, у наш заўтрашні дзень з крыніц народных. Адна з нашых галоўных задач – захаваць, зберагчы, данесці да

нашчадкаў тое прыгожае, здаровае, эстэтычнае, гарманічнае, жыццесц-вяджальнае ўспрыманне свету, якое пакінулі нам у спадчыну нашы продкі.

Важна адзначыць, што культура этнасу ў працэсе развіцця дае магчымасць выбіраць з мноства лакальных абрадаў і паэтычных твораў най-больш прыдатныя для пераймання ў розных іншых месцах і фарміраваць рэгіянальныя або нацыянальныя формы культуры, нават запазычваць іх у іншых народаў з далейшай іх асіміляцыяй, развіццём этнічных адметнасцей, асабліва ў мове, набыццём спецыфічна нацыянальных рысаў. Характэрна ў гэтых адносінах вясельная паэзія беларусаў, вельмі блізкая да ўкраінскай (магчыма таму, што ў свой час значная частка Украіны і Беларусі знаходзіліся ў складзе Вялікага княства Літоўскага і пазней Рэчы Паспалітай), але мае больш адрозненняў ад рускай.

*Казакова Ирина*

### **БЕЛОРУССКАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА КАК ЖИЗНЕУТВЕРЖДАЮЩЕЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ**

*В статье анализируются отдельные мировоззренческие концепты са-мобытной народной культуры белорусов. Указывается, что календарно-обрядовое и семейно-обрядовое творчество характеризует гуманизм и пафос возрождения жизни.*

*Ключевые слова: этнос, обряд, традиция, содержание, фольклористика.*

*Irina Kazakova*

### **BELARUSIAN FOLK CULTURE AS A LIFE-AFFIRMING PHILOSOPHY**

*The individual spiritual concepts of distinctive Belarusian folk culture are analyzed in the article. It is pointed out that calendar ritual and socio-ritual creativity characterizes humanism and pathos of revival.*

*Keywords: ethnos, ceremony, tradition, content, folkloristics.*

### **Джерела та літаратура**

1. Зімовыя песні / Уклад. А.І. Гурскага. – Мн.: Навука і тэхніка, 1975.
2. Казакова, І.В. Фальклорная спадчына Магілёўшчыны (Хоцімскі раён). – Мн.: Паркус плюс, 2008.
3. Пропп, В.Я.. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). (Собрание трудов В.Я. Проппа.) / Научн. ред., ком. Ю. С. Рассказова. М.: Лабиринт", 1999.

## РАСЛІННЫ СВЕТ У ПРЫКМЕТАХ І ПАВЕР'ЯХ БЕЛАРУСАЎ І ЎКРАЇНЦАЎ

У статті розглядаюцца прыкметы і повір'я, пов'язаны з раслінным светам, відзначаюцца іх основні функцыянальна-семантычныя групы і формы рытуальнага выкарыстання.

*Ключовыя словы:* прыкмета, повір'я, імітацыйная магія, міфалагічныя уяўленні, функцыянальна-семантычныя групы.

Шырокая распаўсюджанасць і тэматычна-функцыянальная разнастайнасць беларускіх і ўкраінскіх прыкмет і павер'яў, багацце звязаных з імі міфалагічных уяўленняў даюць усе падставы для шматаспектнага вывучэння названых жанраў вуснай народнай творчасці. Даследаванне гэтых жанраў дазваляе зразумець каштоўнасць традыцыйных народных назіранняў і іх мудрасць, паглыбляе веды ў галіне духоўнай спадчыны славянскіх народаў. У адрозненне ад іншых фальклорных жанраў, прыкметы і павер'і ў найбольшай ступені выяўляюць утылітарна-практычную скіраванасць, а спецыфіка іх акцыялагічнай прыроды прадыхавана самім жыццём, у якім яны з'яўляюцца выдатнай крыніцай практычных народных ведаў.

У народзе вялікай папулярнасцю карыстаюцца прыкметы, павер'і і звязаныя з імі магічныя дзеянні аб раслінным свеце. У адпаведнасці з народнымі ўяўленнямі, расліны маюць незвычайнае паходжанне (*"Добрую расліну Бог даў на патрэбу людзям, а ўсялякае паганнае зелле чорт уплюнуў да таго, што аж дзіво"* [13, с. 54]), валодаюць звышнатуральнымі якасцямі (уменьне размаўляць (*"... усе расліны могуць размаўляць друг з другам, і ёсць такія людзі, што разумеюць іх гаворку"* [2, с. 30]) і вызначаюцца шматфункцыянальнай нагрукай. Вылучаюцца наступныя функцыі раслін:

- *прадказваць будучыню:* ва Украіне вераць, "якщо на Благовіщення, йдучі по воду, дівчина знайде квітку первоцвітку, то це знак, що цього літа вона заміж піде" [3, с. 195]; "в клечальну суботу вносять на ніч до хати зрубану осичку, а ранком дивляться: якщо листя залишилося зеленим. Хоч би й зів'яло за ніч, – всі в родині доживуть до наступної клечальної суботи; якщо ж листя почорніє, то буде мпрець у хаті" [3, с. 391].

- *"засцерагаць" жывёлу:* "... кароў выганялі першы раз у поле. І перад выганам пасвяцонай вадой аблівалі і пасвяцонае галле – вербу – бралі, гальку бралі і выганяюць карову. Ета, каб засцерагчы" (в. Бацунь Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл.);

• *абараняць ад "злых духаў", "усяго нячыстага"*: "каб засцерагчы ад ведзьмаў, вечарам ставяць вездзе крапіву ў сараях, ва ўсе дыркі" (в. Гарадок Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.); "... больш за ўсё вешаюць любісцік, запах якога адпугваў нячыстую сілу" (в. Глыбаўка Веткаўскага р-на Гомельскай вобл.); "свяцілі ветачкі ліпы, любісціка, аеру. Прыходзілі дадому, вешалі іх на вароты, ставілі на вокны. Шчыталі, што гэтыя ветачкі адганялі ад двара ўсё плахое, нячыстую сілу" (в. Карма Добрушскага р-на Гомельскай вобл.). Асіна, вярба, ліпа – дрэвы, якія валодалі, паводле ўяўленняў, магічнай здольнасцю ахоўваць чалавека і яго прастору ад усяго злага. Некаторыя з гэтых раслін атрымалі чудадзейныя ўласцівасці, дзякуючы сваім прыродным якасцям, іншыя ж атрымалі ўласцівасці абярэга толькі ў сувязі з пэўнымі міфалагічнымі сюжэтамі. У любым выпадку, на думку даследчыкаў, "павер'і, што датычаць рэальных дрэў, надзвычай шматлікія і разнастайныя – яны ёсць ва ўсіх народаў, але, па сутнасці, усе яны зводзяцца да адной ідэі: дрэва – жывая істота, антрапаморфная ці зааморфная... Дрэва – татэм; ... дрэва – месцазнаходжанне духа; ... дрэва – фетыш; ... дрэва – носьбіт вытворных сіл, якія насычаюць ураджай" і інш. [7, с. 157].

• *абараняць ад граду, грому, маланкі, пажару і да т. п.*: "яшчэ свячона вербачка ўтырвалася ў зямлю ў полі. Так людзі надзеяліся, што яна ўберажэ гэта поле ад граду" (в. Рудня-Бурыцкая Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.); "... ад маланкі пад страху вешалі асінавыя ветачкі" (в. Гарадок Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.); "... бярозу вешаюць пад страху ў сараі ці хаце, каб не было пажару" (в. Пабядзіцель Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.). Прадметы, з дапамогай якіх абараняліся ад неспрыяльных прыродных змен (галінка, калок, камень), характэрныя якасці гэтых прадметаў (асвечанасць, суаднесенасць з асінай і г. д.), дзеянні, якія выконваліся з гэтымі прадметамі (абыходы, убіванні, забіванні па вуглах), мелі важнае (апатрапеічнае) значэнне.

• *забяспечваць ураджай, захоўваць ад грызуноў, мышэй і іншых шкоднікаў*: ва ўкраінскай традыцыі на Благавешчанне "рано-вранці моладзіці йдуць в ліс, трясуть березу і збіраюць насіння, вірачы, що з нього вырасте розсада капусти" або "госпадыні до схід-сонця сіюць розсаду – "щоб капуста рано поспіла і головата була" [3, с. 194]; у беларускай традыцыі "пасвяцону тройчную бярозу клалі пад капусту, каб урадзіла" (в. Пакалюбічы Гомельскага р-на Гомельскай вобл.) (суадносіны бяроза – капуста невыпадковыя: па-першае, бяроза – сімвал расліннай сілы, па-другое, і бяроза, і капуста – увасабленне жаночага пачатку); "...пасля Тройцы бярозкі абавязкова закопвалі, каб добра рос ураджай" (в. Дуброва Ельска-



га р-на Гомельскай вобл.) (відавочна своеасаблівая перадача вытворных сіл бярозы зямлі); "Тую тройцкую зелень, што пасохла, яе на сёмы дзень забіраюць і калі картошку закапваюць, дык кладуць туды ветачкі етыя, каб *грызуны не паелі*" (в. Пабядзіцель Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.); "Галлё тое, што з русалак рвалі, забіраюць жанчыны сабе. Тады ставяць на гарод, щоб *не елі мядзьведзькі*" (в. Усохава-Буда Добрушкага р-на Гомельскай вобл.); "... калі ветачкі высахнуць, іх лажылі ў падвал, щоб *мышы не вяліся*" (в. Карма Добрушкага р-на Гомельскай вобл.); "... кожную трэцюю "маіну"ставілі на капусныя грады, каб не заводзіліся чэрві" [14, с. 190]. Прыклады даюць падставу адзначыць дзве асаблівасці ў выкарыстанні раслін: 1) галінкі, якія дапамагалі засцерагчы ўраджай ад шкоднікаў, былі сухія; 2) выкарыстоўвалі па другому разу (спачатку – для ўпрыгожвання, пасля – для засцярогі).

• *засцерагаць ад укусаў гадзюк, ад мух і "вошай"*: "Як серая або рудая гадзюка ўкусіць, то й баба адшэпча, і якое-небудзь *зелле паможа...*" [11, с. 317]; "*Адварам багуну*, калі ў хаце разводзяцца *насякомыя*, звычайна апырскваюць сцены ў хатах" [15, с. 420]. Па ўсёй верагоднасці, дадзеныя павер'і грунтуюцца на рэальнай аснове: прафілактычныя і лекавыя якасці раслін дазволілі выкарыстоўваць іх з лекавымі і прафілактычнымі мэтамі.

• *садзейнічаць здароўю чалавека і жывёлы*: "Асвечанай вярбой хлясталі хатнюю жывёлу, каб яна была *здоровай і пладавітай*" (в. Гарадзец Рагачоўскага р-на Гомельскай вобл.); "Вярбу ў цэркві свяцілі, патом прыходзілі, білі ўсіх, хто дома. Эта, *штоб усе здаровыя былі*" (в. Марозавічы Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл.).

• *спрыяць добраму развядзенню і гадаванню жывёлы*: "Як пасвецяць вярбу, то яе ставяць у хляве, а пасля Юрая гэтай ветачкай выганялі кароў, щоб яны *самі прыходзілі дамой*" (в. Рэкорд Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.). Вядома, што вярба адыгрывала значную ролю ў абрадах, лічылася надзейным лекавым сродкам, сімвалізавала (асабліва пры ўмове яе асвятчэння ў царкве на Вербную нядзелю) здароўе, жыццёвую сілу, дабрабыт і з'яўлялася надзейным апатрапеічным сродкам.

• *прадказваць надвор'е, розныя бедствы, указваць на благіх людзей*: "*Багата ветак етых на рабіне, дак будзе зіма халодная. А еслі вот мала рабіны-ягад, дык значыць – будзе цёплая зіма*" (г. Мазыр Гомельскай вобл.); "Глядзяць, *што распусціцца раней*, альха ці бяроза. Калі *альха – лета будзе гнілое*, калі *бяроза – лета будзе сухое, цёплае*" [8, с. 275].

Звернемся да прыкмет, павер'яў і звязаных з імі магічных дзеянняў, якія датычаць пэўных якасных характарыстык раслін. *Сухасць* – гэта

прымета, якая адносіцца да якаснай характарыстыкі раслін на пэўным этапе іх выкарыстання. Так, у в. Лозаў Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл. "... *засохлыя* галінкі кідалі ў сена, каб было *сухое*". Зразумела, што гэтыя "кіданні" галінак, па народных меркаваннях, мелі на мэце паўплываць на пэўны прыродны працэс: людзі верылі (і вераць), што "засохлыя галінкі" забяспечвалі "сухое сена". Перажыткі элементаў імітатыўнай магі адлюстраваны і наступных павер'ях і прыкметах: "Павер'е было: еслі на Тройцу ветку ў хату ўнёс, на сценку пацапіў, еслі за суткі гэты ліст *высахне*, будзе лета жаркае, *сухое*" (в. Данілавічы Веткаўскага р-на Гомельскай вобл.); "Калі *быстра* сохне клён, то і *сухі* будзе год, *не быстра сохне – мокры год*" (в. Маканавічы Рэчыцкага р-на Гомельскай вобл.); "тую тройцкую зелень, што *ласохла*, кідаюць на картошку, каб грызуны не паелі" (в. Пабядзіцель Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.); "калі ветачкі *высахнуць*, іх лажылі ў падвал, штоб *мышы не вяліся*" (в. Карма Добрушкага р-на Гомельскай вобл.). У дадзеных прыкладах прымета сухасці хутчэй за ўсё мае значэнне "нежывы", "мёртвы". "Адсутнасць вільгаці альбо яе недахоп значныя для чалавека і іншых жывых істот... вільгаць, якая знаходзіцца ўнутры жывой істоты, сімвалізуе жыццё, значыць, яе адсутнасць падобна смерці" [10, с. 189]. Менавіта таму выкарыстанне сухой ("мёртвай", "нежывой") галінкі забяспечвала абарону ад шкоднікаў. Вобразы сухіх раслін і траў дастаткова часта сустракаюцца ў беларускіх павер'ях. Часцей за ўсё яны нясуць на сабе пэўны ацэначны і сімвалічны сэнс.

Вядома, што незвычайныя (магічныя) уласцівасці зеляніна набывае дзякуючы некаторым сваім прыродным уласцівасцям: пякучасці, паху, смаку, наяўнасці калючак і інш. Звернемся да такіх якасцяў раслін, як "*пякучасць*", *калючасць і моцны пах*. "Штоб ведзьма малака не атабрала, ходзюць, крапіву-жэучку тыркаюць у дзверы, вароты..." (в. Кругавец Добрушкага р-на Гомельскай вобл.); "*Жычкай*-крапівай хлеў абкладаюць ад ведзьмаў" (в. Амяльное Рагачоўскага р-на Гомельскай вобл.); "... вешаюць *дзядоўнік* і касу: аб дзядоўнік *абколецца*, аб касу парэжацца" [4, с. 465]; "Каб адпярэчыць ад свайго дома чараўніцу, дастаткова пакадзіць *ферулай смярдзючай* (смордзенцам)" [5, с. 156]. Прыведзеныя павер'і дазваляюць канстатаваць факт папулярнасці вераванняў, звязаных з апатрапеічнымі здольнасцямі адзначанай групы раслін. Прычым у гэтым радзе народных уяўленняў уласцівасці раслін ("*пякучасць*", *калючасць*, *моцны пах*) з'яўляюцца больш важнымі, чым самі расліны і дзеянні, а таму выкарыстанне той ці іншай травы, кветкі, дрэва было абумоўлена наяўнасцю ў іх пэўнай якаснай характарыстыкі.

## Асвятчэнне

Трэба адзначыць, што вялікае значэнне надавалася раслінам, асвечаным у царкве. Такая зеляніна надзялялася лекавымі, прафілактычнымі, апатрапеічнымі, ачышчальнымі, прадудцыравальнымі якасцямі і выкарыстоўвалася даволі часта ў народнай культуры.

Асвятчэнне адбывалася падчас важных хрысціянскіх святаў. Верылі, што зеляніна, асвечаная на Вербную нядзелю ("У Вербну неділю святятъ вербу. Під церкву задалегідь навозять богато вербоваго гілля. Зранку на Богослужэння сходяться всі – старі й малі, бо "гріх не піти до церкви, як святятъ вербу" [3, с. 245]; Вярбу свяцілі на Вербную нядзелю" (в. Старая Лутава Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.), на Купалле ("З раніцы мы хадзілі ў поле і збіралі купальскія зёлкі, ... ішлі з імі ў царкву, каб потым адганяць ад сваёй хаты ведзьмаў" (в. Чырвоная Слабада Акцябрскага р-на), на Тройцу ("На Тройцу хадзілі ў лес, сабіралі ветачкі, шышачкі, цвятчкі. Патом неслі всё эта ў цэркаў, свяцілі" (в. Старое Сяло Веткаўскага р-на Гомельскай вобл.), на Спаса ("На *Спаса*... асвятчаюцца садовыя кветкі і некаторыя агародныя расліны: морква, сланечнік і мак" [6, с. 508]), на Прачыстую ("*Успленне ў нас завуць зельнаю. Зельнаю завуць гэтае свято затым, што ў цэркві свецяць усялякія зелля й усялякае збожжа, а важней за ўсё свецяць жыто й пшаніцу на насенне*" [13, с. 133]), паспрыяе дабрабыту ў гаспадарцы і засцеражэ ад бяды.

Украінцы і беларусы, каб зберагчы жывёлу "ад мору", русалак, ведзьмы, нячыстай сілы і да т.п., "як вперше навесні виганяють скот на пасовисько, то конче свяченою вербою – "щоб нечисть не чіплялася до тварин" [3, с. 246]; "як *пасвецяць* вярбу, ... гэтай ветачкай кароў виганялі" (в. Рэкорд Лоеўскага р-на Гомельскай вобл). Відавочна, каб нейтралізаваць уплыў шкодных сіл, гаспадары карысталіся толькі асвечанымі раслінамі, якія ў выніку пэўнай сакралізацыі набывалі якасці апатрапею.

Асаблівае значэнне маюць формы рытуальнага выкарыстання зеляніны: збор і нарыхтоўка траў, біццё ("сцёбанне") людзей і жывёл, абкурванне (падкурванне), упрыгожванне зелянінай хат, двароў і г. д.

### Абкурванне (падкурванне)

Абкурванне (падкурванне) – магічнае дзеянне-засцярога, якое, па народных павер'ях, засцерагала ад уплыву нядобрых сіл: "...старыя людзі *абкурвалі* зёлкамі жывёлу, каб зберагчы яе *ад хваробы і злых звяроў*" (в. Вуглы Рагачоўскага р-на Гомельскай вобл.); "...на Херсонціні, а часткова на Лівобережжы, виганяючы худобу на Юр'еву росу, тварин ...обкурюють святоянським зіллям" [3, с. 344].

Трэба адзначыць, што мэты, з якімі прымянялася дадзенае магічнае дзеянне, дазваляюць выдзеліць некалькі функцыянальна-тэматычных падгруп:

- супраць нячыстай сілы, урокаў, чараў: "Як карова ацеліцца, яе й цяля *абкурваюць* свяцонамі зёлкамі, каб асцерагці *ад урокаў*..." [13, с. 78];

- ад хвароб людзей і жывёлы, ад дзікіх звяроў: "Старыя людзі *абкурвалі* зёлкамі жывёлу [на Юр'я], каб засцерагчы яе *ад хваробы і дзікіх звяроў*" (в. Вуглы Рагачоўскага р-на Гомельскай вобл.); "Каб *ваўкі не хапалі* скаціну, трэба ўзімку збіраць *воўчы памёт*, сушыць яго і на Юр'я *падкурваць* скаціну" [4, с. 428].

- супраць пэўных гаспадарчых страт (псавання і знікнення малака ў кароў): "От гэтымі мінушкамі яны *падкурваюць* кароў, як у тых *ведзьмы атбяруць* часамі *малака*, – добрае памагае" [13, с. 128]. Звернемся да некаторых характэрных момантаў. Зеляніна, якой абкурвалі (падкурвалі) жывёл, каб засцерагчы ад дзікіх звяроў, асвятчалася менавіта на Юр'я (сувязь з шанаваннем Юр'я як апекуна жывёлы), а зеляніна, пры дапамозе якой засцерагаліся ад ведзьмаў, была "свентаянскай". Уплыў гэтага віду зеляніны быў дзейсным толькі ў выніку рытуальнага абкурвання.

Даследчыца Т. Валодзіна адзначае, што "... ачышчальнае і жыццяздзейнае ўздзеянне падкурвання заснавана як на сакральнай моцы агню, так і на магічных уласцівасцях падпаленых прадметаў" [1, с. 355]. На самой справе, выбар прадметаў, якімі падкурвалі, быў невыпадковы. Напрыклад, каб пазбавіцца ад ваўкоў, падкурвалі "воўчым памётам". У дадзеным выпадку спрацоўвае адваротны прынцып імітатыўнай магіі: падобнае здольна на знішчэнне падобнага. Абкурванне (падкурванне) мела вялікае рытуальнае значэнне і было вядома ўсім славянскім народам.

### ***Біццё ("сцёбанне")***

Ва ўкраінцаў і беларусаў быў распаўсюджаны звычай "сцёбаць" галінкамі раслін: "людзі вераць, што праз *біццё* галінкай вярбы чалавеку *перадаецца моц, жыццяздольнасць, прыгажосць* гэтага дрэва" (г. Гомель); "Молоді хлопці та дівчата билися свяченою вербою шей коло церкви, та й дорогою, як додому йшли; а б'ючись, примовляли: "Будь великий, як верба, // А здоровий, як вода, // А багатий, як земля!" [3, с. 246]. Дарэчы, "у многіх месцах Італіі таксама вядомы звычай... *удараць* галінкай алівы сяброў ці знаёмых" [6, с. 23]. Біццё ўспрымалася як прафілактычны сродак ад хвароб, ад усяго благага.

М. Талстой, разважаючы пра падобнага віду абрады з апатрапеічнымі ўласцівасцямі, сцвярджае, што "... іх язычніцкая існасць часта намі ўжо

не ўспрымаецца як такая, бо яна падуладна хрысціянскай каляндарнай сістэме. Так, біццё вярбой хлопчыкаў пасля абедні ў Вербную нядзелю з прыговорам: "Вярба б'е, не я б'ю", вядомае ў многіх усходніх славян, не асэнсоўваецца намі як правакаванне ўрадлівасці, а хутчэй як мілая гульня ці добры звычай, які ажыўляе веснавое свята напярэдадні Вялікадня" [15, с. 20].

Вера ў тое, што біццё ("сцёбанне") дапаможа ў розных гаспадарчых справах (тут кантакт з зелянінай асэнсоўваецца як магічны сродак), ляжыць у аснове многіх павер'яў. Так, нашы продкі лічылі, што "...калі карова доўго застаецца ялавіцаю, то трэба яе насцёбаць на Вербную нядзелю вярбою й даць з'есці павука" [13, с. 83], каб каровы не разбягаліся, "першы раз выганяючы скаціну ў поле (на Юр'я), пастух стараецца ўторкнуць у кожны мурашнік па дарозе тую ветачку, з якой ён звычайна выпраўляецца на пашу, ці сцебануць вербачкай па мурашніку" [9, с. 178-179] (элементы імітатыўнай магіі). Першапачаткова ж, напэўна, "біццё" мела на мэце перадаць жыватворныя сокі раслін жывёлам і людзям, прынесці дабрабыт" [6, с. 15].

Біццё цесця або цешчы перад выпраўленнем на ніву абяцала "добры ўраджай азіміны, пераважна – жыта [калі наб'ець цесця], ярыны, пераважна – пшаніцы [калі наб'ець цешчу]" [9, с. 103]. У дадзеным выпадку біццё хутчэй за ўсё трэба разглядаць як магічнае дзеянне, якое здольна правакаваць урадлівасць, прычым не апошняе значэнне мела аднясенне "бітага" да жаночага або мужчынскага полу.

Асуджэнне чалавечай сквапнасці праглядаецца ў наступным павер'і, звязаным з магічным біццём: "Калі хто, злавіўшы ў гаросе хлопчыка ці дзяўчынку, пачне біць іх, то на такі гарох абавязкова нападуць чэрві" [9, с. 109]. Магчыма, забарона на біццё хлопчыкаў або дзяўчынак абумоўлена іх узростам: біццё маладых людзей магло адгукнуцца біццём (стратай) маладога (яшчэ няспелага) гароху.

Выкарыстоўваюся яшчэ адзін (не менш цікавы) від рытуальнага біцця. "Існуе думка, што *ведзьмара* можна *забіць* ці ва ўсякім разе пабіць яго, калі *біць асінавым паленам* ягоны *цень*" [5, с. 155]. Звернем увагу: пале на павінна быць абавязкова асінавым.

Аналіз папярэдніх павер'яў паказвае, што абрадавае біццё адрозніваецца шматфункцыянальнасцю (супраць пажару, супраць ведзьмаў, для здароўя і ўраджаю і г. д.) і грунтуецца на веры ў апатрапеічныя здольнасці прадметаў, якія маюць адносіны да гэтага магічнага дзеяння.

### **Спальванне**

Спальванне – магічнае дзеянне, якое, па народных уяўленнях, забяспечвала абарону ад стыхій (навальніцы, маланкі, грому і г.д.): "Калі была

гразы, гэтую вербачку, на якой кветачкі дзелалі, бралі, цвяточкі знімалі і *палілі* пасярод хаты. Рабілі гэта для таго, *каб гром не ўдарыў нікуды*" (в. Кругавец Добрушкага р-на Гомельскай вобл.). Параўнаем: "асвячоныя ў царкве галінкі алівы італьянцы захоўваюць... *калі непагода*, дастаюць частку з іх і *спальваюць* на парозе дома ці на адным з вакон" [6, с. 24]. Прыведзеныя павер'і паказваюць, што калі на вуліцы непагода ("гразы", маланка і г.д.), то палілі расліны. Напэўна, народная свядомасць звязвала паміж сабой агонь зямны і агонь нябесны. Меркавалі: адзін з іх нейтралізуе іншы.

Спальванне раслін выкарыстоўвалася не толькі ў выпадках неспрыяльнага надвор'я, але і тады, калі трэба было абясшкодзіць гаспадарку ад уздзеяння нячыстай сілы. Так, ў в. Страдубка Лоеўскага р-на Гомельскай вобл. верылі, калі "*ведзьма* к паласе падойдзе і *колас закруціць*, хазяйка тады балее. ... А калі замеціць [*гаспадыня*], то нясе на ростанькі і *спальвае*". У в. Агародня Добрушкага р-на Гомельскай вобл. , "як ідуць зажынаць, глядзяць, як завязаны на жыце *вузел з каласоў*, дык нельзя тую куксу зажынаці – ета хтось плахі здзелаў. А як убяруць усё з поля, дык яе *спалюваюць*, штоб жыта на другі год не лажылася, і еслі хто якое зло хацеў здзелаць, дык штоб яно згарэла". У дадзеных выпадках варта гаварыць аб веры ў засцерагальныя ўласцівасці агню, а таксама аб элементах апатрапеічнай магіі.

Абрадавае спальванне магло мець на мэце таксама вяртанне сілы раслінам: "Гуканне вясны. То час, калі вясна і зіма сустракаюцца. Тагда рабілі з *саломы куклу, палілі* яе. Счыталася, што ў раслінах была сіла жыцця. І калі палілі, то считалі, што гэтая *сіла вернецца ў расліны*" (г. п. Лоеў Гомельскай вобл.). На думку А. Рыбакова, "спальванне чучалаў – маленне аб ураджаі" [12, с. 257]. У сувязі з папярэднім прыкладам варта ўспомніць словы Дж. Фрэзера аб тым, што "першабытны чалавек, безумоўна, бачыць у завяданні расліннасці зімой прыкмету аслаблення духу расліннасці: дух гэты, ... старэе і патрабуе абнаўлення шляхам перанясення яго ў больш маладое і моцнае цела. Знішчэнне ўвасаблення веснавога духа дрэва разглядаецца як сродак падтрымання і паскарэння росту раслін; яно заўсёды асацыіруецца з адраджэннем гэтага духа ў абноўленай форме" [16, с. 317].

Аналіз папярэдніх прыкладаў дазваляе выдзеліць некалькі функцыянальных груп абрадавага спальвання: спальванне, накіраванае на захаванне ад неспрыяльных з'яў навакольнага асяроддзя; спальванне з мэтай засцярогі ад нячыстай сілы; спальванне з мэтай вяртання жыццёвай сілы ў расліны. У аснове значнай часткі павер'яў і магічных дзеянняў, звязаных з імі, ляжаць элементы імітатыўнай і кантагіёзнай магіі.

### **Упрыгожванне**

Упрыгожванне дамоў, падвор'яў падчас святаў – дастаткова папулярная з'ява ў беларускай і ўкраінскай традыцыйных культурах. Прыклады прыкмет і павер'яў сведчаць аб яе добрай захаванасці і ў наш час: "Напередодні дня святої Тройці, в суботу ранком, до схід сонця, дівчата й моладзі ідуць на леваді або в поля рвати запашне зілля: чебрець, полин, любисток, канупер і татарське зілля: Ввечорі цього ж дня квітчають свої хати зеленім гіллям клену, липи, ясеня та осики" [3, с. 391]; "На Тройцу хадзілі ў лес і рвалі там галінкі бяроз, клёну, дуба, ліпы, асіны. Бярозавым, кляновым і дубовым лісцем, а таксама ліпай *упрыгожвалі* ў хаце: раскладвалі на падаконніках, на печы, на сталe" (в. Івольск Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл.). Раней (у сваім першапачатковым варыянце), напэўна, падобныя "ўпрыгожванні" грунтаваліся на веры ў засцерагальныя, лекавыя, спрыяльныя якасці раслін, зараз жа на змену магічным уласцівасцям зеляніны прыйшла эстэтычная каштоўнасць.

Відавочна, што прыкметы і павер'і аб раслінным свеце характарызуюцца спецыфічнымі адносінамі да рэчаіснасці, паказваюць, як знешнія фактары адлюстроўваюцца праз прызму ўнутранага ўспрымання чалавека, з якімі міфалагічнымі ўяўленнямі звязана гэтае адлюстраванне, якія формы яно набывае ў кожным канкрэтным выпадку, які характар – рэальны ці міфалагічны – тых ці іншых форм вераванняў, які іх патэнцыял практычнага выкарыстання. Нават пасля таго, як прычыны, што выклікалі іх узнікненне, перасталі функцыянаваць, прыкметы і павер'і засталіся ў народнай памяці, ператварыўшыся ў адметны ўтылітарна-практычны кодэкс, які, як ні дзіўна, дзейнічае і ў наш час, пэўным чынам мадэлюючы і рэгламентучы паводзіны чалавека.

**Кастрыца Елена**

### **РАСТИТЕЛЬНЫЙ МИР В ПРИМЕТАХ И ПОВЕРЬЯХ БЕЛОРУСОВ И УКРАИНЦЕВ**

*В статье рассматриваются приметы и поверья, связанные с растительным миром, отмечаются их основные функционально-семантические группы и формы ритуального использования.*

*Ключевые слова:* примета, поверье, имитативная магия, мифологические представления, функционально-семантические группы.

**PLANT WORD IN SIGNS AND BELIEFS  
OF BELARUSIANS AND UKRAINIANS**

*In the article we observe examples of signs and beliefs connected with plant world, point at their main functional and semantic groups and forms of their ritual use.*

*Keywords: sign, belief, imitative magic, mythological views, functional and semantic groups.*

**Джерела та література**

1. Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і нш. – Мінск: Беларусь, 2004. – 592 с.
2. Богданович А.Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. – Минск: Беларусь, 1995. – 187 с.
3. Воропай О. Звычаі нашого народу: этнографічний нарис. – Київ: Акціонерне видавничо-поліграфічне товариство "Оберіг", 1993. – 592.
4. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2 / Уклад., прадм., пер. У. Васілевіча. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1998. – 607 с.
5. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / Уклад., прадм., пер. і паказ. У. Васілевіча. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1999. – 654 с.
6. Календарныя обычаі і обряды в странах зарубежной Европы: весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – 366 с.
7. Календарныя обычаі і обряды в странах зарубежной Европы: исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983. – 224 с.
8. Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік. – Мінск: ЛМФ Нёман, 2003. – 320 с.
9. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. – Витебск: Губернская Типо-Литография, 1897. – с. 307+примечания (МФ 614).
10. Признаковое пространство культуры / Отв. редактор С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2002. – 432 с.
11. Пяткевіч Ч. Рэчыцкае Палессе / Уклад., прадм. У. Васілевіча; Мінск.: Беларускі Кнігазбор, 2004. – 672 с. [4] с.: іл.
12. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608с.
13. Сержпутоўскі А.К. Прымі і забабоны беларусаў-палешукоў / Прадм. У.К. Касько. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
14. Соколова В.К. Весенне-летние календарныя обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979. – 288 с.
15. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
16. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. -М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2003. – 781, [3] с.



## ТРАДИЦІЇ СВЯТКУВАННЯ СХІДНОГО НОВОГО РОКУ КОРЕЙСЬКОЮ ДІАСПОРОЮ В УКРАЇНІ

*У статті розглянуто найважливіші традиції святкування Східного Нового року корейською діаспорою. Виокремлено різницю між традиційними та сучасними звичаями проведення святкових церемоній.*

*Ключові слова: Новий рік (Сольляль), святкування, традиції.*

Новий рік або Сольляль є найважливішим традиційним святом для корейського народу, незалежно від їхнього фактичного місця проживання. В цей день корейці святкують початок нового року за лунним календарем. Раніше Сольляль мав іншу назву – Воніль (перший день), Вондан (перший ранок), Сесу (голова року) та багато інших. Відповідно до Корьоса (Історія епохи Корьо), протягом тривалого періоду з 918 – 1392 Новий рік був одним з дев'яти найважливіших традиційних фестивалів, який включав в себе поминальну церемонію. Східний Новий рік тісно пов'язаний з багатьма ритуалами екзорсцизму, ці вірування живуть і понині в свідомості корейського народу. Саме вони є початком і змістом багатьох ритуалів, які супроводжують Новий рік.

У різні періоди історії Кореї календарні дати свят постійно змінювалися. Так, свято Нового Року зустрічали у 10-му місяці, потім в 11-му, в день Зимового сонцестояння, і нарешті, зараз припадає на перший місяць відповідно до Східного календаря. Спираючись на історичні джерела можна відзначити, що святкування Нового року (Сольляль) у 1 -му місяці Кореєю почалося в середині VII століття. У літописі "Самгук саги" є докази того, що навесні, в перший день першого місяця 651 року, в столиці Силла, у королівському палаці, в залі Човон, Ван (король) приймав від чиновників новорічні привітання, з тих часів і установився звичай вітати з Новим Роком.[2, с. 245]

Святкування Нового року ще довгий час залишалось лише офіційним святом королівського (ванського) двору та чиновників (янбан). Офіційні новорічні обряди і ритуали були детально розроблені і регламентовані у відповідності до конфуціанської ідеології за китайським зразком.

У другій половині XIX ст. як засвідчують історичні джерела та записи мандрівників, зустріч Нового року в перший місяць весни мала широке розповсюдження і Новий рік став національним святом. Цей день припадає на середину першого місяця між зимовим сонцестоянням та весняним рівноденням.

Наприкінці XIX ст. Новий рік став найважливішим святом, його святкували всі прошарки суспільства. Це свято складалося зі складного комплексу обрядів, ритуалів, звичаїв, які відображали господарсько-трудова практику народу та його синкретичні релігійні уявлення. Новий рік припадав на період, коли починала пробуджуватися природа. Після холодної зими наближення весни зустрічали як свято відродження природи до нового життя. Починалась підготовка до нового сільськогосподарського циклу, з нею була пов'язані надії на гарну погоду та достатній урожай. Ці природні бажання благополуччя та щастя і породили ту сувору обов'язкову обрядовість, яка часом набуває магічно-релігійного характеру. Зважаючи на народні вірування, благополуччя та щастя людини залежали від надприродних сил та фантастичних істот. Саме тому значна кількість обрядів відповідала за підлецування до нечистих духів і захисту людей від їхнього згубного впливу. Саме для цього і необхідна була підтримка духів предків.

Новорічне свято було одним із самих тривалих – продовжувалося 15-20 днів. Заняття в школах закінчувалися і розпочиналися знову на 8-ий день 1-го місяця. У 1895 році кількість відпускних днів було зменшено до чотирьох (Новий рік і три перших дні 1-го місяця). Для створення святкової атмосфери корейці одягають свій найкращий одяг, грають в різні гри та їдять різні смачні поїдки.

Значна частина новорічних ритуалів виконувала соціальну роль в житті сім'ї та країни в цілому. Так, наприклад, ввечері напередодні та зранку Нового року відбувалися особливі дієства. Одним з них було Добе, що в перекладі означає общинні привітання. Відповідно до цієї традиції вся общинна збирається разом, для того щоб обмінятися взаємними привітаннями. Ця общинна церемонія була започаткована з метою вшанування сільських старост, але потім вона набула більш практичного характеру. [3, с.33] Всі члени общини збиралися, щоб обговорити плани на наступний рік. Що стосується сучасної ситуації виконання даної церемонії, то вона змінила свій характер із загального (общинного) на індивідуальний, тобто кожна сім'я окремо відвідує старосту, щоб висловити свої побажання та пропозиції щодо наступного трудового року. У Південних районах України, де проживає близько 15 000 представників корейської меншини, Добе теж перейшло у форму індивідуального привітання. Але найважливішим моментом є те, що цей звичай збережено корейським народом, усвідомлюючи його роль для суспільного життя.

Важливими церемоніальними частинами Нового року є Себе (новорічні поклони) та Чаре (новорічна церемонія чаювання). Себе це глибокі покло-

ни, які роблять діти перед своїми батьками та близькими родичами. Для того щоб привітати інших родичів, які проживають поблизу, а іноді за декілька десятків кілометрів, діти мають лише 5 днів. Важливо відмітити, що молоді дівчата та люди, які перебувають у траурі не ходять вітати, лише молоді юнаки. Старші залишаються вдома, щоб зустрічати гостей та родичів, дарувати їм подарунки та пригощати святковими стравами. Вшановуючи старших привітальними поклонами, діти пошепки бажають: "Маю надію, що в новому році вдача супроводжуватиме вас цілий рік". Після цього діти отримують подарунки у вигляді солодоців або дрібних грошей. [3, с.34] Ця традиція по нині залишається важливою для народу країни ранкової свіжості. Дітей змалечку вчать робити глибокі поклони та промовляти привітання, тому для них це є невід'ємною частиною святкування Нового Року. Дотримуючись цієї традиції родичі протягом новорічного періоду намагаються побачити один одного, щоб привітати, незважаючи на відстань, яка їх розділяє. Церемонія Чаре проводиться як правило старшим сином або старшим представником клану зранку Нового року. У здійсненні Чаре участь приймають лише дорослі чоловіки, які збираються всі разом перед склепом, де зберігаються таблички з іменами їхніх померлих родичів. Незважаючи на назву, яка включає слово чаювання, предків вшановують різними стравами, які виставлені на столі перед табличками у відповідному сталому порядку: страви з риби – із східної сторони, м'ясні – із західної, фрукти, рисові страви та супи – посередині столу, всі інші страви розставлялися на вільні місця. [3, с.190] Як правило, чоловіки одягають білі Ханбоки (національні костюми), які виражають жалобу та сакральність. Ця церемонія націлена на те, щоб подякувати духам предків, які задовбрюють різні надприродні сили, щоб ті в свою чергу не заважали отримувати гарний урожай. А також повідомляють предкам про настання нового року, про зміни в часі та про плин життя. Збереження цієї традиції і понині, говорить про глибоке усвідомлення корейським народом свого тісного зв'язку з минулим. Перебуваючи далеко від рідної землі корейські батьки роблять все можливо, щоб донести та виховати у своїх дітей відчуття сакральності у проведенні та дотриманні цієї традиції. До сих пір імена померлих родичів наносять на бамбукові дощечки чорним чорнилом, потім скручують їх та ховають у спеціальні шкатулочки для того, щоб зберегти від вологи. Представники корейської меншини в Україні ще з більшою делікатністю та точністю виконують всі традиційні правила організації цих церемоній, розуміючи, що лише так, на власному прикладі, можна привчити менших берегти та дотримуватися традиційних обрядів, які несуть всю глибину національної історії та культури.

Як вже було вище зазначено святковий стіл на Новий рік накривався в строгому порядку, ця традиція є сталою і на сьогоднішній день. Наші дослідження доводять, що ця частина святкової церемонії є однією з найважливіших, саме тому їй приділяється така велика увага. Це пов'язано з віруванням людей у задоволення духів предків, які в свою чергу захищають їхні сім'ї від злих сил. Що ж стосується традиційних страв, то варто відмітити, що святкові страви представників корейської меншини нічим не відрізняються від традиційного святкового столу. Так існує загальна назва, яка узагальнює всі святкові страви Нового року – Сечан (новорічні святкові страви). [3, с.44] Ці страви є обов'язковими, коли господарі приймають гостей та коли вшановують духів під час Чаре. Так, на столі обов'язково має бути Токкук (це суп зварений на м'ясі якогось птаха зі шматочками відбитого рису, який і називається ток). За часів короля важливо було за основу цього супу мати м'ясо фазана, але зараз часи трішки спростили цю вимогу через дефіцит цього м'яса. Цією стравою пригощають гостей та родичів, які приходять після Нового Року. Дослідник Хонг Сок Мо (1781-1850) у своєму дослідженні "Донгук сешігі", що в перекладі означає "Записи сезонних звичаїв Кореї" 1849 року, говорить, що Токкук раніше називався Пектан, що в перекладі означає білий суп, тому що шматочки рису були білими. Існує і інша назва Чомсебьон, корейці вірять, що людина, може стати дорослішою, якщо на Новий рік покуштує Токкук. Таким чином, коли у корейців запитують скільки тарілок Токкуку ти з'їв, мається на увазі скільки тобі років. [3, с.45]. Новий рік для корейців має магічне значення, навіть за столом вони намагаються передбачити свою долю і в цьому їм допомагає Мантукук. Це суп, який їдять напередодні Нового року. До складу цієї страви входять маленькі варенички, які не мають ніякої начинки, їхній розмір приблизно рівний нігтику. У цьому і полягає вся хитрість, кому в тарілці попадеться найбільша кількість манту, на того чекає удача на цілий рік. Обов'язковою стравою є Чокпьон (яловичина нарізана шматочками) та Пхьонюк (відварена свинина), жарена риба, різні тушковані овочі та бобові. На стіл також ставиться свіже Кімчі (гостра капуста). Значну частину святкового столу займають солодощі, як правило це різні вироби з рисової муки та меду. Що стосується напоїв, то традиційними – Шікхе (рисовий пунш) та Суджонгва (пунш з хурми та персиків). Святковий стіл кожної сім'ї залежав від економічного положення, але, як правило, намагалися, щоб стіл був повністю заставлений традиційними стравами, бо від цього залежав наступний рік.

Для традиційного святкування Корейського Нового року характерним є звук барабану, який лунає ввечері напередодні свята. Буддистські мона-

хи приходили до села і починали вистукувати певні ритмічні звуки, які символізували заклик для людей робити добрі справи. У великих містах монахи зупинялися на великих площах, де здійснювали свій виступ і люди приходили туди, щоб зробити грошові пожертви. Коли монахи приходили в села, вони стукали до кожного будинку, щоб безпосередньо привітати та нагадати про добрі справи. Цікаво відзначити, що під час цього обходу відбувався обмін рисовими хлібцями. Монах пригощав господаря одним шматочком, а отримував натомість два. Існувало повір'я, що отримавши від монаха хлібець, діти отримували захист від віспи [3, с. 38]. Представники корейської меншини, які проживають на території України, на жаль, втратили цей звичай. Це пов'язано з відсутністю буддистських храмів на території країни проживання, а також з різницею у віросповіданні. За даними нашого дослідження, корейське населення, що проживає на Південних територіях України, до сих пір дотримуються звичаю Чончам, що в перекладі означає передбачення долі за звуками тварин. Зранку Нового року люди виходять на вулицю і уважно прислухаються до звуків, які можуть почути. Якщо вони чули спів сороки, це означало гарну вдачу на цілий рік, якщо ж це було каркання ворони – погані справи чекали на них, а якщо вони чули мукання корови, то це означало гарний урожай, гавкання собак означало крадіжки. Дослідник Хонг Сок Мо (1781-1850) у своєму дослідженні "Донгук сешігі", що в перекладі означає "Записи сезонних звичаїв Кореї" 1849 року, говорить наступне про цей звичай, – "Люди залишали свої домівки з самого ранку, намагаючись передбачити свою долю на наступний рік звуками, які чули, звертаючи особливу увагу звідки саме долинав звук. Вони називали це Чончам". Цей звичай був достатньо популярним в епоху Чосон (1392-1910). [3, с.39]

Корейська меншина в Україні під час Нового року дивує своїми традиційними різнобарвними подарунками – Покджумоні, що в перекладі означає гаманець вдачі. Як правило його виготовляють із шовку або льону, надаючи йому форми півкола, і прикрашають різними символічними аплікаціями. Обов'язковим елементом є вишиті ієрогліфи зі значенням Су (довгу життя), пок (вдача), бу (благополуччя) та інші. Вагоме місце займають аплікації рослин, квітів, птахів та тварин. Відповідно до традицій візерунки виконуються різними за кольором нитками, але обов'язковою є золота, яка має символічне значення. Для основи Покджумоні обирають яскраву тканину, щоб вдача не пропустила і заскочила всередину. [2, 346] Важливо відмітити, що у сучасних недільних церковних школах для корейців, які є у кожному великому місті України (Київ, Дніпропет-

ровськ, Харків, Одеса та інші) напередодні цього свята всі діти шийють Покджумоні для своїх рідних, прикрашаючи їх різними візерунками.

Корейський народ вірить, як Новий рік зустрінеш, так його і проведеш. Саме тому і існує така приказка: "Чим веселіше зустрінеш – тим багатший буде новий урожай". У цей день влаштовували різні народні гуляння, масові ігри та спортивні змагання. Для традиційної Кореї характерною є гра, в якій приймали участь молоді дівчата та хлопці, які змагалися, хто більше з'їсть солодощів. Також молоді люди грали в Чультарігі (перетягування канату). [5] Іноді траплялося, що в цій грі приймали участь декілька сотень чоловік. На основі нашого дослідження можемо відмітити, що корейці, які проживають на території України зберігають дотримуються багатьох традицій. Так, наприклад, "ходіння по мостам" є до сих пір для них актуальним. На Новий рік треба обійти сім мостів, таким чином всі біди з твоєї долі зникнуть, а ще вірять, що це продовжить життя. Напевно, саме тому в корейській мові міст і нога є словами омонімами.

Наголошуючи на специфічності періоду кінця XIX-XX ст., слід мати на увазі, що це була перша хвиля еміграції, учасники якої намагалися просто вижити і знайти щастя на чужій землі. Власне, корейські емігранти не ставили перед собою ніяких завдань щодо створення нового культурного простору в країні проживання: вони лише намагалися зберегти і передати своїм дітям те, що знали самі – мову, пісні, легенди, традицію танцю, поклони, привчити і пояснити як шанобливо ставитися до батьків, пам'ятати предків. Усе це було і є цікаво передусім самим корейцям, а не спільноті країни проживання, Україна має власний культурний простір і не збирається його розмивати на догоду емігрантам. Саме тому те, що ми бачимо зараз, корейські общини з недільними школами у найбільших містах нашої країни, це кропітка праця корейських емігрантів. Вони намагаються вийти із замкненого угруповання етнічної корейської культури, досягти більших горизонтів. Цьому сприяє їхнє відношення до власних традицій, до реліквій та історії. Звичайно на їхнє звичне колективне життя вплинуло іонаціональне українське середовище, але вони вибірково приймають нове і важко забувають традиційно стале.

*Кишкар Катерина*

## **ТРАДИЦИИ ПРАЗДНОВАНИЯ ВОСТОЧНОГО НОВОГО ГОДА КОРЕЙСКОЙ ДИАСПОРОЙ В УКРАИНЕ**

*В статье рассматриваются самые важные традиции празднования Восточного Нового года корейской диаспорой. Выделяются основные от-*

личия между традиционными и современными обрядами проведения основных праздничных церемоний.

Ключевые слова: Новый год (Сольляль), празднование, традиции.

**Kyshkar Catherine**

## **THE TRADITION OF CELEBRATING NEW YEAR'S EAST BY KOREAN DIASPORA IN UKRAINE**

*In this article considered the main traditions of celebrations Lunar New Year by Korea diaspora. We separated out the most important differences between traditional and modern customs of performance the main festival ceremonies.*

Keywords: New Year (Sollal), celebration, traditions.

### **Джерела та література**

1. Кім Чжонбе, Мін Хьонгу, Пак Йонун Новий погляд на історію Кореї / Кім Чжонбе, Мін Хьонгу, Пак Йонун. – Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – 336 с.
2. Курбанов С.О. Курс лекцій по історії Кореї: с древности до конца XX в. / С.О.Курбанов. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. – 626 с.
3. Cheon Jingi, Choi Soon-geun, Na Kyung-soo Encyclopedia of Korean Folklore and traditional Culture Vol. 1 Encyclopedia of Korean seasonal Customs / Cheon Jingi, Choi Soon-geun, Na Kyung-soo. – The national Folk Museum of Korea, 2010. – p.335 .
4. Julie Pickering Korean Cultural Heritage: Traditional lifestyles/ Julie Pickering. – Korea Foundation, 1997. – 264p.
5. <http://svit.ukrinform.ua/Korea/korea.php?menu=additional>

**Коваль-Фучило Ірина**

УДК 393(=161.2)(571.54)

### **УКРАЇНСЬКІ ГОЛОСІННЯ З-НАД БАЙКАЛУ**

*Стаття присвячена аналізу українських похоронних голосінь, зокрема записаного в с. Горячинськ (Бурятія, РФ) від переселенців із Полтавщини у 1928 р., і російського плачу, записаного на Херсонщині в 1983 р. Дослідження мотивів (традиційних поетично-образотворчих констант), композиційно-стилістичних принципів цих фольклорних текстів дає підстави стверджувати, що мова запису мало впливає на етнічне визначення тексту. Лексика голосінь з-над Байкалу хоча й відчутно зросійщена, все ж мотиви, композиція – традиційні для Полтавщини. Водночас, голосіння з Харківщини, яке зазнало значного впливу української традиції, не характерне для останньої. Аналіз здійснено на широкому порівняльному матеріалі двох уснопоетичних традицій.*

Ключові слова: українські голосіння, Полтавщина, російські народні плачі.

У Наукових архівних фондах рукописів і фонозаписів ІМФЕ у фондї 1 Етнографічної комісії (роки діяльності 1921-1933) зберігається цікавий текст українського голосіння, зафіксований 19 серпня 1927 р. Гуревичем Олександром Веніаміновичем (1905-1953), російським фольклористом, літературним і громадським діячем, записувачем Східносибірського відділу Російського географічного товариства (ВСОРГО) від Редька Дениса Григоровича, поважного віку чоловіка, переселенця з Полтавщини, який понад 20 років проживає за межами України.

*Чировичче мий, ты моя притула,  
Я за тибя притулюсь и никаво ни боюсь.  
Чировичче мий, ты ж миня покинул.  
За ково ж теперь я притулюсь,  
И кто миня нахриить [2].*

(ІМФЕ, ф. 1-5, од. зб. 442, арк. 47, текст має назву "Причитания" і поданий № 12, разом з іншими фольклорними жанрами, зокрема колядами і жартівливими віншуваннями. Записаний віршем. Записи супроводжує лист від записувача, з якого довідуємося про інформаторів, записувача, особливості запису української мови. Передаємо зі збереженням правопису записувача).

Для наведеного голосіння не характерні добірні поетичні конструкції, трафаретні формули, властиві текстам цього жанру із Полтавщини, оскільки записане воно від чоловіка, для якого голосити – не властива обрядодія. Все ж трикратне повторення слівформ із твірною основою *притул* – є ідентифікатором для визначення регіону виконавця. Мотив *до кого прихилитися*, який у досліджуваному тексті редукований, традиційний для голосінь із Наддніпрянщини, зокрема для полтавських голосінь, причому, насамперед, для оплакування батьків, а також чоловіка, дитини:

*До кого жь мени теперь прыхылыться,  
До кого жь мени теперь прытулыться?  
Чы мени до холодной стины,  
Чы мени до чужои чужыны?  
Що холодна стина не нагріе,  
А чужая чужына не пожаліе [4, с. 202].*

\* \* \*

*На кого ти мене оставляеш?*

*До кого ж я прихилю свою бідну головоньку (за дитиною) [2].*

(Записав В. Денисенко у м. Сміла на Полтавщині, 21 квітня 1925 р. ІМФЕ, ф. 1-1 дод, од. зб. 276, арк. 14-17. Текст записаний в рядок. Без назви. Запис під час похорону.)



Цей традиційний мотив, інкорпорує у свою структуру двочленну антитезу (виражену традиційними для народнопоетичної мови словосполученнями *сухий дуб, чужий батько*) із невираженим позитивним полюсом, набуває форми ліричного опису безнадійної ситуації сирітства:

<p><i>До кого мени головоньку притулють:          Чы мени до дубочка до сухого,          Чы мени до батенька до чужого?          Прихылюсь я до дубочка          Дубочок одхылытьця,          Прихылюсь я до чужого батенька          Батенько чужый не дывытьця          [4, с. 185].</i></p>	<p><i>Мій хозяине, моя й пара дорога, моя й правда          дорога!          До кого жь мени прыхылыться и          притулыться?          Чы мени до холодной стины, чы мени до чужои          чужыны?          Що холодна стина не нагріє, а чужая чужына          не пожаліє          [4, с. 206-207].</i></p>
--	--

Аналізований текст, записаний від Дениса Редька, близький до популярних на всій Україні пародійних голосінь, насамперед через наявність дієслова *нагриить*, оскільки, як свідчать приклади, в традиційних текстах відповідна словоформа вжита у заперечній формі: *не нагріє*. Важливо, що пародіювання мотиву до кого прихилитися у різних варіантах властиве саме для Полтавщини:

*Мі'й чолови'че, мій хазя'йине!  
 Шо я' за тобо'ю схазяйнува'ла  
 И ни вь чо'му хли'ба вь се'бе не ма'ла...  
 Ни вь кошели', ни вь мишку',  
 Тилькы вь маки'три та вь горшку'.  
 Чолови'че, – каже, – мій, зату'ло!  
 Я за те'бе затулю'ся,  
 Тай нико'го не боюся [2]*

(ІМФЕ, ф. 11-4, од. зб. 611, арк. 158-158 зв. Текст поданий віршем у розділі "По мертвому ро'сказы" під назвою "1. Я'къ одна жинка по чолови'кови тужы'ла". Після тексту коментар: "Все одно' жь и це' по чолови'кови тужь" (арк. 158 зв.). Це голосіння записав Порфи́рій Денисович Мартинович від Мотрони Бондаренчихи Гнатихи, у с. Кам'янка 1834 р.н., на Полтавщині у 1890-1900 роках. Риторичні питання на зразок *до кого тепер...*, *як тепер...*; *і хто мені...*, *і хто мене...* – трафаретні формули українських голосінь, де ключовим словами є часовий прислівник *тепер* і словоформи зворотного займенника *мені*. Визначити територіальне походження аналізованого голосіння було не складно. Вербальне вираження традиційного мотиву *до кого прихылюсь*, трафаретних формул, попри наявність у тексті русизмів, залишилося незмінним. Ці образно-стилістичні засоби характерні для широкого корпусу текстів різного хронологічного зрізу.

Наступне голосіння записала Лариса Новикова (музикознавець, доцент кафедри історії української культури Харківського інституту мистецтв ім. І. Котляревського) у с. Глазунівка Балаклійському районі Харківської області 1983 року.

*Расступись, зємелькя,  
Ой да примі мене ненькя жа!  
А штоб я по цих наймах, наймах не ходила.  
А штоб я по цих наймах, наймах не ходила жа,  
Ох, чужої жа роботи, роботи не робила.  
Ой а як прийде жа субота,  
Ох, і чужая все робота жа.  
Ой а як прийде та неділя жа,  
Ох, і сорочка вже не біла [5, с. 191].*

Записувачка визначила цей текст як українське голосіння (наймитське), виконане росіянку [5, с. 190]. Все ж така дефініція викликає заперечення. Для українських голосінь не притаманне звернення до землі, яке є трафаретним у російському фольклорі, насамперед у північноросійській традиції [3, с. 212], і в плачах зокрема:

*Кто меня пожалеет кроме родимой матушки?  
Расступись, сыра мать-земля,  
Выйди, моя матушка,  
Возьми меня под право крылышко! [7, с. 342].*

Ця опрацьована у російських плачах константа часто набуває вербального вираження у формі звернення до природних стихій з проханням розвіяти землю, щоб підняти померлого з могили:

*Продимитесь-ка вы, ветры буйныи,  
А разнесите-ка вы эту матушку, сыру землю,  
А расколите-ка вы эту гробову доску.  
А уж и стань-ка ты, моя родима мамынька [7, с. 343].  
\* \* \**

*А уж распахнись-ка ты, мать сырая земля,  
А откройся-ка ты, гробовая доска,  
А подыми-ка ты ко мне моего а сыночка милого [7, с. 367].*

Все ж аналізований текст голосіння, записаний Л. Новиковою, має риси властивих для української голосильної традиції, зокрема у характерних наріканнях на необхідність виконувати чужу роботу. Особливої виразності, емоційної напруги мотиву виконання чужої роботи надає висловлення передбачення, що всі справи і слова сироти будуть перероблені, що свідчить про її низький соціальний статус, зневажливе ставлення до неї:

*Якъ мени, моя матинко, по чужымъ людянь ходыть  
Та чужымъ людянь годыть?  
Та я жъ чужу роботу що зроблю – тай не такъ,  
Та я чужымъ людянь що скажу – то мое словечко не въ ладъ.  
Та мое дило перероблюють,  
Та мое словечко переговоряють.  
Прынимаите жъ мене, моя матинко, до себе,  
И прыгортайте мене до себе,  
И пробирайте мени мистечко билия себе [4, с. 202-203].*

Все ж вербалізація мотиву чужої роботи різна в українській і російській традиціях. Так для першої не характерне повторення слів в одній ритмічній фразі (найчастіше це один рядок), а також поєднання підсилювальної частки *а* з часткою *щоб* (у значенні *нехай*) [6; 8; 9].

Дослідження традиційних мотивів українських похоронних голосинь свідчить, що ці традиційні поетично-образотворчі константи характеризуються стійкістю, яка підтверджується не лише різночасовими записами цього жанру, а й записами від українських переселенців на інших територіях.

**Коваль-Фучило Ирина**

### **УКРАИНСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ С БЕРЕГОВ БАЙКАЛА**

*Статья посвящена анализу украинских похоронных голосинь, записанных в с. Горячинск (Бурятия, РФ) от переселенцев из Полтавщины в 1928 г., и русского плача, записанного на Херсонщине в 1983 г. Исследование мотивов (традиционных поэтико-изобразительных констант), композиционно-стилистических принципов этих фольклорных текстов дает основания утверждать, что язык записи мало влияет на этническое определение текста. Лексика причитания с берегов Байкала, хотя и осутировано русифицирована, все же мотивы, композиция – традиционные для Полтавщины. В то же время, причитание из Харьковщины, которое испытало значительное влияние украинской традиции, не характерно для последних. Анализ осуществлен на широком сравнительном материале двух устнопоэтических традиций.*

Ключевые слова: украинские голосиння, Полтавщина, русские народные плачи.

**Koval-Fuchylo Iryna**

### **UKRAINIAN LAMENTATIONS FROM LAKE BAIKAL**

*The article is sanctified to the analysis Ukrainian funeral laments, which were written in village Gorachinsk (Republic of Buryatia, Russian) from migrants from*

*Poltava in 1928, and Russian lament, which was written on Kherson in 1983 Research of reasons (traditional poetic-graphic constants), composition-stylistic principles of these folklore texts grounds to assert that the language of record small influences on ethnic determination of text. Vocabulary of lamentation from the Baikal, though perceptibly was tested influence of Russian, however reasons, composition is traditional for Poltava region. At the same time, lamentation from Kharkiv region, that tested considerable influence of Ukrainian tradition, not characteristically for the last. An analysis is carried out on wide comparative material two orally poetic traditions.*

Keywords: *Ukrainian laments, Poltava region, Russian folk weepings.*

### **Джерела та література**

1. Государственный архив Красноярского края, Ф.Р-1839, 1900-1953 278 ед. хр. (<http://guides.rusarchives.ru/browse/guidebook.html?bid=130&sid=183863>).
2. ІМФЕ – Наукові архівні фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України.
3. Микитенко О.О. Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. – К., 2010.
4. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 г. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 16. – 1897. – С. 178-222.
5. Новикова Л. Голосіння // Прапор. – 1990. – № 11. – С. 190-191.
6. Пісенний фольклор Харківщини у записах 1979-1983 рр. / Зібрав, упорядк., транскрибував Олександр Щетинський. – Харків, 2007.
7. Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Составители Р. П. Потанина, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова. – Новосибирск, 2002.
8. Свенціцький І. Похоронні голосіння // ЕЗ.- Т.31.- Львів, 1912.
9. Стефанова А. Д. Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. С. Никольское // Харьковский сборник. – 1894. – С. 235-236.

**Кожолянюк Георгій**

УДК 94(71): 316.347(=161.2)"1890/..."

### **УКРАЇНЬСЬКА СПІЛЬНОТА КАНАДИ 80-Х РОКІВ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ**

*У статті досліджено становлення української етнічної групи Канади від кінця ХІХ до початку ХХІ століть. Розглядається процес заселення Кана-*

*ди українцями та збереження української ідентичності, української самосвідомості до першого десятиліття XXI століття.*

*Ключові слова: діаспора, етнічна група, імміграція, статистика, релігія, мова.*

Як етносоціальний елемент канадського суспільства українська діаспора в Канаді існує понад 120 років. Масове організоване поселення українців у країну кленового листа почалося у 80-х роках XIX ст.

Загальновідомою і офіційною датою початку поселення українців у Канаді вважається 1891 рік, і пов'язується ця дата з еміграцією галицьких сімей Василя Єлиняка (Ілиняка) та Івана Пилипів (Пилипівського).

Науковці другої половини XX – початку XXI ст. прийшли до обґрунтованого висновку про початок організованого переселення українців на терени Канади уже у 80-і рр. XIX ст. (1887 р.) [5, 16].

Не українці-галичани І.Пилипів і В.Єлиняк були першими організованими переселенцями з України до Канади (1891 рік), як це визначалось у канадській та українській історіографії до початку XXI ст., а українці-буковинці – сім'я Стефана Королюка з села Чорнівки, що у кількох кілометрах від м. Чернівці (1887 р.). Відповідно буковинці-чорнівчани започаткували організованого поселення українців у Канаді [3, с. 5].

З досліджень українських вчених Яра Славутича (Жученка) [20], Ярослава Рудницького [17], Федора та Василя Луцівих [11, 12, 13, 26], Теофіла Коструба [9], Олександра Лугового [14], Юрія Русова [18], Івана Світа [19], Юліана Стечишина [21], Михайла Гуцуляка [4, 5], Василя Корольова [7], Петра Кравчука [8], Степана Геваки [2], Михайла Марунчака [15]; американських науковців В.Вертсмана [30], російських істориків Арнольда Шлепакова [23]; польських – Вільяма Маковського [27], Едмунда Ковальчика [25] відомо, що українці побували у Канаді і жили тут певний час ще в 17 столітті (наприклад, українець Ярош, який покинув Україну в час переслідувань козаків Катериною другою, прибув до Канади у кінці XVIII-го ст.) [18, с. 17; 5, с. 218-219].

Статистичні дані засвідчують, що у кінці XIX – на початку XX ст. (до 1907 р.) до Канади іммігрувало близько 500 тисяч вихідців із Британських островів, 350 тисяч – із континентальної Європи, а також близько 350 тисяч зі Сполучених Штатів Америки [29]. Щодо осіб українського походження, то їх у Канаді і США в кінці XIX – першій половині XX ст. відносили до австрійців, галичан, русинів, деколи буковинців. Тобто часто їх етнічну приналежність визначали за місцем проживання або державною підпорядкованістю. Так, статистичні дані канадських архівів вказують, що, наприклад, протягом

1907 р. до Канади іммігрувало 2 тисячі австрійців, 2 тисячі буковинців, 14 тисяч галичан, а також близько 1 тисячі русинів[29, с.5].

За період 1887-1914 рр. до Канади приїхало близько 170 тисяч українців-емігрантів трудової хвилі еміграції (потреба придбання землі, праця на залізниці, фермах, лісорозробках, видобуток вугілля та ін.) з перенаселених Галичини й Буковини, які в основному поселились у кордонах сьогоднішніх канадських провінцій Альберти, Саскачевану, Манітоби та Онтаріо. На початку ХХ ст. (1900 р.) в деяких канадських поселеннях наявна була значна концентрація українських імігрантів: Една-Стар (Edna-Star) – 9000, Дофин (Dauphin) – 5000, Йорктон (Yorkton) – 4500, Стюарт-берн (Stuartburn) – 3000, понад 1000 у Шоал Лейк (Shoal Lake), Інтерлейк (Interlake), Брокенгед-Уайтмауф (Brokenhead-Whitemouth), Фиш Крік-Роустерн (Fish Creek-Rosthern) [10].

На статистику українського населення Канади періоду верхньої дати першої хвилі еміграції вплинули події і обставини Першої світової війни, пов'язані з інтернування українців-імігрантів з австро-угорським громадянством як "союзників ворога" (Канада була членом Антанти у таборі суперників Австро-Угорщини). Відповідно як "агентів ворога" і "союзників ворога" у 1914-1920 рр. було закрито в 24 концентраційних таборах 8579 людей, серед них жінок і дітей. З них тільки біля 3138 вважались "військово-виполоненими", усі інші були цивільним населенням. Близько 5000 було українцями. Тих, кого не арештовано (близько 80 тисяч), в більшості українців, зараховано також у число "союзників ворога". Від них вимагали реєстрації у відповідних державних органах та регулярних перевірок у поліцейських відділеннях. Їх примушено носити при собі посвідку про тотожність з можливістю арешту або ув'язнення, якщо особа цієї категорії не перестерігала цієї вимоги. У ці роки велика кількість українців Канади, особливо новоприбулі, намагались змінити своє країне походження (записувались поляками, німцями, русинами та ін.), щоб уберегтись від переслідувань. Відповідно статистичні дані цього часу мають значну похибку стосовно кількості українців Канади.

Під тиском українських громад і Комітету Українців Канади 24 березня 2005 р. Інкі Марк, депутат до федерального парламенту з округи Dauphin-Swan River-Marquette у Манітобі вніс на розгляд парламенту проект акту, яким Канада визнала би історичну несправедливість супроти канадців українського походження. Акт під назвою Internment of Persons of Ukrainian Origin Recognition Act (Bill C 331) був схвалений федеральним парламентом. У 2005 р. прем'єр-міністр Канади Пол Мартін визнав інтернування Канадою громадян українського походження за темну сторінку канадсь-

кої історії. Відповідно урядом Канади як початкове відшкодування було виділено 2,5 мільйона доларів на пропам'ятні заходи та освітні програми для українців.

Під час другої хвилі імміграції (20-30-і роки ХХ ст.) до Канади прибуло близько 70 тисяч українців і пов'язано це переселення було в основному з економічними факторами та з припиненням існування Української Народної Республіки, Західноукраїнської Народної Республіки. Особливо продуктивними були три роки (1927-1930 рр.), коли до Канади прибуло з Галичини, Буковини та Волині майже 50 відсотків усіх українців-іммігрантів другої хвилі.

На час другої хвилі еміграції до Канади припадає консолідація української громади у цій країні. Важливу роль у затягуванні процесу створення загальноканадських українських організацій відіграли українська греко-православна і українська греко-католицькі церкви.

У час першої хвилі еміграції українців до Канади греко-католицька церква у Канаді була досить слабкою і багато галичан греко-католиків попали під релігійний вплив російської православної церкви Америки та протестантських церков (переважно пресвітеріан).

Після Першої світової війни з Галичини та Буковини емігрували до Канади багато з так званої "завзятої сільської інтелігенції": семінаристів, студентів, вчителів та різноманітна інтелігенція з осіб урядів УНР та ЗУНР, які з різних причин не могли залишатись на батьківщині. Частина з цих осіб були радикалами, яких часто називали у Канаді "безбожниками". Відповідно між українськими-канадськими церковниками і радикалами відносини були досить натягнутими. До цього додалися ще і соціалістичні та протестантські впливи. Все це заважало організаційному оформленню загально канадських українських організацій.

Початком консолідації українства у Канаді вважається 1927 р., коли було створено Союз Українців Самостійників СУС). З'їзд СУС відбувся у двох столицях провінцій Альберті і Саскачевані: Едмонтоні та Саскатуні 24-30 грудня 1927 р.

У 1928 році сформувалась у Вінніпезі перша українська стрілецька громада (УСГ). На 1932 р. припадає створення кількох українських організацій: "Союз за незалежність України" у Саскатуні, "Українське національне об'єднання" у Едмонтоні, "Братство Українських Католиків" у Вінніпезі. З лютого 1940 р. і Саскатуні з УНО і БУК створено Репрезентативний Комітет Українців Канади. У травні цього ж року створено у Вінніпезі з членів СУС окремих Український Центральний Комітет Канади УЦКК.

Нарешті 7 листопада 1949 р. було створено з цих організацій Комітет Українців Канади, перейменований у 1989 р. у Конгрес Українців у Канаді.

Друга світова війна спричинила третю хвилю імміграції (1945-1961 рр.) – близько 40 тисяч осіб з різних регіонів України, які змушені були шукати притулок поза межами батьківщини, рятуючись від переслідувань сталінського режиму. Серед біженців були представники різних професій, галузей науки, культури і мистецтва.

Четверта хвиля імміграції українців до Канади охоплює період 60-80-х рр. ХХ ст., коли основна частина українців-іммігрантів прибувала до Канади з Польщі у часі послаблення обмежень виїзду за кордон з польської держави (жертви переселень за операцією "Вісла"), України та інших країн. Ця хвиля нараховує близько 20 тисяч осіб.

Після 1991 р. (на протязі останніх 20 років) відбувається п'ята хвиля імміграції українців до Канади, які проявили багато активності у різних ділянках бізнесу, науки, освіти, культури. Тільки за перші десять років (1991-2001 рр.) приїхало до Канади близько 18-20 тисяч українських громадян (у тому часі бл. 100 тис. до США). Половина новоприбулих до Канади іммігрувала з центральної або східної України, 41 відсотків з західної України (Галичина, Буковина), а дев'ять відсотків – з південних і інших регіонів [10].

Дані перепису населення Канади засвідчують, що У 12,8 відсотків із новоприбулих – середня освіта, 37 відсотків закінчило інститут, 36,1 відсотків має диплом університету. Серед іммігрантів, які приїхали у 1991-2001 рр., 37 відсотків українських православних, шістнадцять відсотків вірних російського патріархату, 27 відсотків українських католиків, одинадцять відсотків невіруючих.

У 1951 р. у Канаді проживало 14 004 429 мешканців. З них 395 043 мало українське походження. У 1988 р. населення Канади зросло до 25 334 000, з якого 754 980 подало своє походження як українське.

У переписі населення 2001 р. 1 071 060 людей подало своє походження як українське з 29 639 035 усіх мешканців Канади. З числа мешканців, які подали своє походження як українське, 326 200 було з виключно українським походженням, 744 860 мало українське походження як одне з кількох.

У 12,8 відсотків із новоприбулих – середня освіта, 37 відсотків закінчило інститут, 36,1 відсотків має диплом університету. Серед іммігрантів, які приїхали у 1991-2001 рр., 37 відсотків українських православних, шістнадцять відсотків вірних російського патріархату, 27 відсотків українських католиків, одинадцять відсотків невіруючих.



Провінції з найбільшою кількістю мешканців з українським походженням (виключним та одним з кількох) – це Онтаріо (290 925), Альберта (285 725), Британська Колумбія (178 880), Манітоба (157 655) та Саскачеван (121 735), Квебек (24 030).

За переписом населення Канади (2001 р.) українці посідають дев'яте місце серед інших національностей країни (10-е місце у Британській Колумбії, 7-е в Альберті, 6-е у Саскачевані, 5-е у Манітобі, 12-е у Онтаріо та 22-е в Квебеку). До великих міст з найбільшою кількістю мешканців з українським походженням належать Едмонтон (125 720), Торонто (104 490), Вінніпег (102 635), Ванкувер (76 525), Калгарі (65 040), Гамільтон (24 070) та Монреаль (20 050).

Українську мову як першу вживає 26 675 жителів Торонто, 18 055 мешканців у Едмонтоні, 15 315 у Вінніпезі, 5805 у Ванкувері, 4945 у Саскатуні, 4685 у Монреалі та 4265 у Калгарі.

У загальних цифрах кількість канадських українців збільшилась на 1,6 відсотка у порівнянні з 1991 р., однак число українців з українським походженням зменшилось з 410 400 у 1991 р. до 326 200 у 2001 р.

За статистичними даними Канади, на початок XXI ст. (у 2001 р.) тут проживало 1 071 060 громадян українського походження, що робить українців Канади на сьогодні однією з найбільших етнічних груп у державі, яка є третьою країною (після України та Російської Федерації) з найбільшою кількістю етнічних українців [28].

Дослідження, проведене канадським Бюро статистики з питання про причини імміграції людей до Канади і вибір того чи іншого місця проживання у цій країні, показали наступні головні детермінанти:

- високий рівень життя в цій країні та поміркована політика адаптації іммігрантів (психологічний фактор);

- перспектива отримати високооплачувану (порівняно з попереднім місцем проживання) працю;

- наявність значної кількості представників української етнічності як в цілому у Канаді, так і в окремих провінціях чи містах (етнокультурний фактор);

- терпимість жителів Канади до представників різних етносів, культур, традицій (тут проживають вихідці з більш, ніж 170 країн світу) [24];

- активна імміграційна політика Канади, діяльність великої кількості агентів, що займаються набором іммігрантів потрібних професій у світі (середньорічний рівень імміграції складає біля 0,8 %). Частка осіб, що народилися поза межами Канади складає майже 20 % ) [24];

- наявність різноетнічних громад (включно з українськими) у різних провінціях і містах Канади.

Відповідно такі зовнішні фактори сприяють імміграції українців до Канади на початку ХХІ ст. До цих всіх причин додаються внутрішні фактори, які впливають з економічного, політичного і культурного стану України першого десятиліття ХХІ ст.: низький економічний розвиток, політична нестабільність, культурний занепад.

У Канаді імміграція – була і залишається важливим об'єктом державної політики та одним з основних пріоритетів розвитку країни.

Важливим є стан і процес збереження української ідентичності представниками української діаспори у Канаді. За даними опитування, проведеного у Манітобському і Вінніпегському університетах Канади на початку ХХІ ст. (опитано більше 700 студентів українського походження) видно, що у українсько-канадському соціумі відбувається занепад української мови, християнської релігії (католицької і православної). В той самий час відмічено збереження етнічної свідомості через такі чинники, як календарні народні та релігійні свята (Різдво-Коляда, Новий рік-Маланка, Водохрещення, Великдень та ін.), вибір їжі тощо. З цього приводу науковці Канади доктор, професор Н. Апонюк та доктор, професор Джон Лер висловились так: "Робити припущення щодо майбутньої етнічної ідентифікації українців у Канаді є ризикованим, але інформація зібрана цим опитуванням припускає занепад мовної ролі і релігії як етнічних елементів і їхня заміна рідкісними явищами, які можуть діяти на підсвідомому рівні..." [1, с.181].

Подібний стан з збереженням української ідентичності та української самосвідомості першого десятиліття ХХІ ст. можна спостерігати і у інших регіонах Канади.

Значну шкоду справі збереження української ідентичності у Канаді робить глобалізація, яка трансформує спосіб життя людей, систему цінностей, культури. Вона руйнує і трансформує традиційні форми ідентичності, що приводить до зникнення в українців Канади відчуття причетності до певної спільноти, сталих і визначених культурно-духовних цінностей та орієнтирів.

*Кожолянко Георгій*

### **УКРАИНСКОЕ СООБЩЕСТВО КАНАДЫ 80-Х ГОДОВ XIX – НАЧАЛА ХХІ В.В.**

*В статье исследовано становление украинской этнической группы Канады от конца XIX к началу XXI века. Рассматривается процесс заселения Канады украинцами и сохранения украинской идентичности, украинского самосознания до первого десятилетия XXI века.*

Ключевые слова: диаспора, етнічна група, імміграція, статистика, релігія, язук.

**Kojolianko George**

**UKRAINIAN ASSOCIATION OF CANADA  
OF 80 XIX BEGINNINGS OF A XXI AGE**

*In the article are investigational becoming of the Ukrainian ethnic group of Canada from an end 19 to beginning of a 21 age. The process of settling of Canada Ukrainians and maintainance of the Ukrainian identity is examined, Ukrainian consciousness to the first decade of a 21 age.*

Keywords: diaspore, ethnic group, immigration, statistics, religion, language.

**Джерела та література**

1. Апонюк Н., Д. Лер. Питання витривалості: встановлення української ідентичності в Манітобі. Канадознавство. Матеріали першої міжнародної конференції з канадознавства 26-28 лютого 2010 р. -Чернівці, 2011.
2. Гевак С.П. Про першого українця на канадській землі // Канадійський фермер. – 1965. – № 7.
3. Горецький І. Стефан Королюк – перший український поселенець в Альберті. – Західноканадський збірник. – Ч. 2. Упорядник Я.Славутич. – Едмонтон, 1975.
4. Гуцуляк М. Українець – співтворець кордонів Канади й Аляски (Історично-географічний нарис). Наукове товариство ім. Тараса Шевченка. Бібліотека українознавства. – Т. 24. – Торонто, 1967. .
5. Гуцуляк М. Хто з українців був перший у Британській Колумбії // Українські вісті. – № 46. – Едмонтон, 17 листопада, 1966.
6. Кожолянко Г. Українці на Західному побережжі Америки та в Канаді у 18-80-х рр.. XIX ст./ Канадознавство. Матеріали першої міжнародної конференції з канадознавства 26-28 лютого 2010 р. -Чернівці, 2011.8 с. 217-222.
7. Корольов В. Українці в Америці // Просвіта. – № 28. – К., 1909
8. Кравчук П. На новій землі. – Торонто, 1958
9. Коструб Т. Іван Богун, полковник винницький / Літопис Червоної Калини. – Львів, № 1. – 1934.
10. Ладна Є. Українці у Канаді – від хлібного колоска до Уейна Грецького. Інтернет.
11. Луців Ф. О.Агапій Гончаренко про колонізацію американських берегів запорожцями // Канадійський фермер – № 12. – Вінніпег, 1964.
12. Луців Ф. Доктор Вавро Богун // Канадійський фермер. – № 9, 1964.
13. Луців Ф. 50-річчя з дня смерті о. Агапія Гончаренка // Українська думка. – № 33. – Лондон, 1966.
14. Луговий О. (Безхатний). Діти степу. Провість з життя українців у Канаді. – Ч. I-2.- Едмонтон, 1946.
15. Марунчак М. Студії до історії українців Канади. – Т. 1. -Вінніпег, 1965.
16. Роїк О. Чи були українці в Канаді перед 1891 роком? (До передісторії

українців Канади). Збірник "Життєвий досвід українців у Канаді: Рефлексії. – Вінніпег, 1994.

17. Рудницький Я. 150-річчя українського поселення в Канаді // Канадійський фермер. – Ч. 20, 13 травня 1967.

18. Русов Ю. Знахідка власноручного листа гетьмана Богдана Хмельницького в Канаді // Нові дні. – № 27. – 1952.

19. Світ І. Дві праці про Гончаренка // Український історик. – №2-3. – Денвер, 1964.

20. Славутич Я. Роман Бачинський – перший українець у Канаді. (До передісторії українців у Канаді). / Північне саяво. – Ч. II. – Едмонтон, 1965.

21. Стечишин Ю. Історія поселення українців у Канаді. – Едмонтон, 1975.

22. Томашевський Т. Більше світла на затемнену справу // Український піонер. – 1955. – Ч.1.

23. Шлепаков А.М. Українська трудова еміграція в США і Канаді. – К., 1960.

24. 2001 Census. Analysis series: Immigration in Canada.-Режим доступу: WWW12.statcan.ca/english/consus06/analytic/index.cfm

25. Kowalczyk E.I. Canadians All – Poles in Canada. – Winnipeg, 1942.

26. Luciw W., Luciw T. Ahapius Honcharenko and the Alaska Herald. – Toronto, 1963.

27. Makowski W. Slavs in Canada. – Vol. I. – Benf (Al.), 1965.

28. Population by selected ethnic origins, by province and territory (2001 Census) //www40.statcan.ca/101/cst01/demo26a.htm

29. Saskatchewan Archives Board, film 2.621. – vol. 98, file 12681. – B. Part 4.

30. Wertsman V. The Ukrainians in America, 1906-1975. A Chronology and Fact Book. Ethnic Chronology Series. – №25. – New York, 1976.

***Кожолянко Георгій, Молдован Іван***

УДК 398.341:069(=161.2)(71)

### **ПОСЕЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ У КАНАДІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ МУЗЕЮ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ)**

*У статті досліджено житлові споруди українців-емігрантів першої хвилі еміграції до Канади та організацію Музею Української Культурної Спадщини у провінції Альберта.*

*Ключові слова: музей, житло, еміграція, пам'ятки матеріальної культури, село.*

Перше українське поселення у Канаді виникло з появою перших українських трудових емігрантів у провінції Альберта на початку 90-х років XIX ст. Місцевістю, де поселились перші сім'ї українців була Една (сучас-

на назва Стар), що відносилась до Вегривільської колонії на відстані 50 км. від м. Едмонтона [2, с. 394].

Так склалося, що саме тут розпочалося організоване життя українців-переселенців з Буковини і Галичини. Землі на схід від м. Едмонтона були придатними для ведення землеробського господарства, яке було подібним до господарювання переселенців на своїй українській батьківщині. Крім того околиці біля Едмонтона, Вегривіля за ландшафтом часто нагадували українські землі Буковини, Українського Прикарпаття, Поділля.

Переселенці отримували від канадської адміністрації 160 акрів землі на кожну сім'ю, першими кроками своєї діяльності намагалися збудувати якийсь притулок для проживання і, як правило, це були однокамерні житлові споруди – землянки (бурдеї) або й примітивні колиби з гілок дерев, які росли у цій місцевості в достатній кількості.

Звичайно у такий спосіб проживати у місцевості, де досить холодний клімат і випадає багато снігу взимку проживати було важко. Як тільки поселенці більш-менш освоїлись на новому місці проживання, вони споруджували наземні житла – хати, подібно такими як вони бачили у себе на українській батьківщині. Тому з початком першої хвилі поселення українців до Канади тут з'являється український тип житла: двокамерного (сіни+хат) та трикамерного (хачина+сіни+хата).

В періоді від першого десятиліття до 30-х років ХХ ст. планування і будівництво жител українцями дещо змінюється. Під значним впливом канадців-вихідців з Англії, Шотландії та інших західноєвропейських країн

Українці починають у цей період відходити від будівництва традиційного українського сільського житла. Наступає час нового "канадського стилю життя, який прийшов на зміну українським традиціям" [4, с.6].

На зміни українським традиційним дво-трикамерним хатам приходять багатокамерні хати з прибудованим до причілкової стіни тамбурним приміщенням, під окремим дахом галереєю-ганком, а замість українського типу стаєнь-стодол починають споруджуватись господарські споруди-стодолі з двосхилими ламаними дахами.

Українці-емігранти односельчани або краяни, прибуваючи до Канади прагнули селитися поблизу один від одного, на сусідніх фермах, в одній провінції. Так на початок 20-х років ХХ ст. сформувалось з них найбільше поселення у центрально-східній Альберті і займало площу понад 80 тис. квадратних км [1, с. 332].

На початок 70-х років ХХ ст. група людей – нащадків переселенців з Галичини і Буковини – поставили собі за мету організувати музей просто неба для збереження пам'яток української матеріальної культури.

Музей планувалось спорудити за аналогією музею-скансена у Швеції, де засновник музею Гезеліус прагнув зберегти і передати наступним поколінням людей історію культуру шведського народу через культурне середовище, в якому жили певні покоління шведів [3, с. 17].

Було придбано земельну ділянку та кілька споруд матеріальної культури українців-емігрантів. Проте справа х спорудженням музею загальмувалась через брак коштів. На їхнє звернення відкликнувся провінційний уряд Альберти, який допоміг фінансово і врешті-решт музей було закріплено за урядовими структурами. Це полегшило розробку плану музею, організацію відбору і перевезення об'єктів на місце музею.

На протязі кількох років до музею було перевезено будинки Гавриляків (1919 р.) з місцевості Шандро околиці Смокі-Лейку, Пилипова (1906 р.) з околиці Стар), Юрка (1920 р.) з околиці Бояни, будинок Грекулів (1915 р.) з околиці Топорівці, садибу Шлемків (1912 р.) з околиці Кіцмань. Серед споруд, які було встановлено на території музею були: залізнична станція з Белліс, склад будівельних матеріалів з Лемонт, майстерня з Вегривіля, кузню Демчуків з Мирнам, елеватор з Белліс, українську греко-православну церкву св. Володимира з Вегривіля, крамницю промислових товарів з Восток, станцію альбертської поліції з околиці Ендрю, школу з околиці Мусідора, народний дім та русько-православну церкву з околиці Київ, українську греко-католицьку церкву з околиці Бучач, крамницю з околиці Лужани та інші споруди. Було також встановлено примітивне землянкове житло – бурдей, реконструйоване відповідно матеріалів польових етнографічних спостережень за виглядом 1900 р.

"Відтворена" історія дає можливість побачити і відчутти як проводили в минулому звичайний день, тиждень, рік люди, які мешкали у будинках, що подані у музеї.

**Кожолянко Георгий, Молдован Иван**  
**ПОСЕЛЕНИЯ УКРАИНЦЕВ В КАНАДЕ**  
**(ПО МАТЕРИАЛАМ МУЗЕЯ УКРАИНСКОГО**  
**КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ)**

*В статье исследовано жилищные сооружения украинцев-эмигрантов первой волны эмиграции в Канаду и организацию Музея Украинского Культурного Наследия в провинции Альберта.*

*Ключевые слова: музей, жилище, эмиграция, памятники материальной культуры, село.*

**Kojolianko George, Moldovan Ivan**  
**THE SETTLEMENTS OF UKRAINIANS IN CANADA**  
**(ON MATERIALS OF MUSEUM OF UKRAINIAN CULTURAL LEGACY)**

*In the article are investigational housings buildings of Ukrainians-emigrants of the first wave of emigration to Canada and organization of Museum of Ukrainian Cultural Legacy in the province of Alberta.*

*Keywords: museum, dwelling, emigration, monuments of financial culture, sat down.*

***Джерела та література***

1. Єндрієвська І. Підхід "живої історії" як засіб навчання в музеї просто неба "Село Спадщини Української Культури". Міграційні рухи з Західної України до Західної Канади. Матеріали сільних конференцій. – Едмонтон, 2002
2. Село Української Культурної Спадщини. У кн.. Дмитро Прокоп. Українці в Західній Канаді. До історії їхнього поселення та поступу. Збірник статей і дописів. – Едмонтогн, 1888.
3. Anderson J. Time Mashines: The World of Living History. – Stockholm, 1984.
4. Ukrainian cultural Heritage Village. Село Спадщини Української Культури. Текст Радомира Білаша, фото Гарі Мілані. – Едмонтон, 1989.

***Кожолянко Олександр***

УДК 9:314.14(=161.2)"16/18"

**НАРОДНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ УКРАЇНЦІВ У ДОСЛІДЖЕННЯХ  
ЕТНОГРАФА УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ У КАНАДІ  
СТЕПАНА КИЛИМНИКА**

*У статті досліджено внесок одного з найвидатніших етнографів української діаспори другої половини ХХ ст. С.Килимника у вивчення народних звичаїв та обрядів українців.*

*Ключові слова: звичай, обряд, діаспора, нація, творчість, віра, духовна культура.*

Представник української заокеанської (канадської) діаспори С. Килимник чи не найбільше зробив в дослідженні народних свят та обрядовості українців.

Ім'я Степана Івановича Килимника до недавнього часу було мало відоме в Україні, хоча його етнографічна спадщина, особливо в галузі дослі-

дження духовної культури українців, є важливою складовою частиною української етнографії 50-60-х рр. ХХ ст., його праці з календарної обрядовості українців складають справжню енциклопедичну цінність.

Один із його сучасників, буковинський науковець Роман Смаль-Стоцький у 1963 р., через декілька місяців після смерті С. Килимника, написав такі слова: "Все його життя було присвячене докорінним досліддам найстарішої спадщини української нації, тій стародавній колективній творчості наших прадідів, що промовляє ще до нас у різних народних звичаях і традиціях, що їх сучасна наша безкорінна інтелігенція або вже призабула або й взагалі не знала й не знає" [4, с. 13].

Виходець з Вінничини, С. Килимник у 1943 році емігрує за межі України, спочатку зупиняється в Устриках Долішніх (Словаччина), а з 1945 до 1949 року перебував у Австрії (м. Інсбрук). Як член Центрального допомогового комітету у таборі Ляндек для переміщених осіб організував декілька десятків професійних курсів, викладав історію у табірній гімназії. До його заслуг можна віднести й організацію табірного Народного університету, де щорічно навчались майже сто студентів.

3 грудня 1949 року почався канадський період еміграції (міста Вінніпег та Торонто). У Торонто він і помер 10 травня 1963 р. від інфаркту у трамваї, везучи свою чергову статтю до видавництва.

Якраз на канадський період еміграції припадає найбільш плідна науково-дослідницька й видавнича робота з української історії та етнографії С. Килимника. Тут він опублікував більше ста історичних та етнографічних праць, десятки рецензій на роботи інших дослідників у галузі історії та культури.

Значну увагу він приділив дослідженню календарної обрядовості. Одним з перших українських етнографів С. Килимник дослідив питання походження календарної обрядовості, беззаперечно довівши, що вона має дохристиянську основу. Вінцем дослідницької діяльності С. Килимника стала п'ятитомна етнографічна праця "Український рік у народних звичаях в історичному освітленні", опублікована в 1955-1963 рр.

Про причини звернення етнографа до проблем духовної культури українців та обставин дослідження констатує вступна частина першого тому, де автор пише: "Віки пройшли. Сталося багато ідеологічних та соціальних змін. Ми дуже багато втратили найцінніших здобутків нашої ранньої культури – фольклору, звичаїв, дохристиянської віри та вірувань... Чимало до нас і дійшло, але воно пройшло крізь морок віків, затемнилося, наверстувалося, змінилося, а чимало й цілком, назавжди, зникло..."



Оце все й примусило мене, вже декілька десятків років, зосередити свою увагу на нашій ранній культурі, на нашій передісторії, на звичаях, фольклорі, на наших традиціях.

Записи та дослідження я переводив, головню, з уст селян-патріархів, чоловіків та жінок, у віці 85-100 років, а дослідження почав переводити з першого десятиліття нашого сторіччя. При чім, досліджував майже у всіх частинах України" [3, с.8].

Починаючи свою працю "Український рік в народних звичаях..." (том 1) з історії різдвяних звичаїв, С. Килимник інформує про джерела вивчення стародавньої дохристиянської культури, подає точки зору різних дослідників (Потебні, Драгоманова, Грушевського) на проблему коріння обрядовості та походження назв зимових свят. Автор стоїть на позиції як азіатського (іранського, індоарійського), так і південноєвропейського (Греція) впливів і походження частини свят календарного циклу в українців. У той самий час констатується вплив української дохристиянської культури на культуру східних та західних слов'ян. Також робиться застереження, що було б помилково думати, що Різдво-Коляда, Корочун є запозиченням від інших народів. Говорити можна про вплив, а не про запозичення, оскільки основа святкування є українською.

Говорячи про Різдво як про давню українську традицію, дослідник робить висновок, що дохристиянська віра цілком була наближена до єдинобожжя, бо люди вірили у Вищу Творчу Силу – у Небо та його Сонце [2, с. 18].

Кожна обрядодія під час Різдва-Коляди знаходить у автора пояснення. Так, наприклад, обхід господарських споруд і худоби перед Святою Вечерею та розсипання маку – "видюка" (дикого маку) пояснюється тим, що такий мак бачить усі злі сили і не допустить їх до худоби та садиби.

Обов'язковість воскової свічки під час Святої Вечері визначається тим, що віск є продуктом великої і важкої праці, а сама бджола давніми українцями вважалась символом людини. Воскова свічка також знаменувала собою життєдайну силу – сонце.

Розробляючи питання про зимовий період святкувань українців, С. Килимник аналізує складові частини кожного свята, обрядовість, яка супроводжує їх, та значення того чи іншого елемента звичаєвості в історичній ретроспективі.

Досліджуються Вілія, внесення в хату "Дідуха", Багата Кутя – Свята Вечеря, Свята Ніч, привітання дітьми з Святою Вечерею діда і баби, віншування-віршування, перший день Різдва, Святий Обід на Різдво, Коляда та її суспільне значення.

Пояснюючи символіку снопа – "Дідуха", етнограф вказує, що це місце перебування духів дідів-прадідів, опікунів чи покровителів свого роду. Давні українці вірили, що всі духи і душі померлих – це святі душі, вони є благодійниками роду та родини; влітку вони перебувають на нивах та серед худоби, сприяють урожаю, охороняють його від бурі, від граду та посухи, сприяють приплоду худобі, оберігають її від усього злого. Крім того, духи-Лада є посередниками між людьми і богом-сонцем, а останній є тією силою, яка дає життя на землі. Ці духи прийшли з неба й вселилися в людину, а зі смертю вони знову відходять у сонячний край. Тому, коли вижати ниву, то духи-Лада вселяються в останній почесний сніп – "Дідух", або як ще його називали, сніп-"Рай", і переселяються у місце зберігання цього снопа – у клуню чи комору.

"Дідух-Рай" був також символом і новорічного врожаю, добробуту та щастя людей. У цьому снопі, в соломі чи сіні, що заносять до хати на Вілію, духи переходять до житла. Для них і для бога-сонця влаштовується Свята Вечеря – Багата Кутя. Від цього і вечори до Нового Року вважаються святими.

Вперше в етнологічній літературі С.Килимником подано класифікацію коляд за направленістю: дитячі, коляди молодечі, дівчині на порі, дорослих, господарів, дівочі, невістці. Окремо виділено коляди на Гуцульщині і матеріал про козу, танцюристів та машкарників. Досліджувались також питання вертепного обряду, його історії, особливостей у окремих регіонах України. Проведено класифікацію коляд за смисловим значенням: коляди філософські та світоглядно-міфологічні, лицарсько-дружинні, дружинно-князівської доби та початків християнства, колядки періоду двовір'я, апокрифічні, біблійні та релігійно-національні.

Окремої уваги надано питанням переддня Нового Року – "Маланки" та Нового Року – "Василя". На етнографічному матеріалі Гуцульщини, Буковини, Галичини, Поділля автор показує, що у XVII – XIX ст. у різних місцевостях України були свої особливості в проведенні новорічних святкувань. У ніч напередодні Нового Року Щедрий Бог сходить з неба до людей, він іде в хату, до худоби, на селянське поле. Його ж зустрічають дід-Ладо та духи померлих, що прийшли раніше з полів і пасовищ і знаходяться у снопі – "Дідухові", у соломі чи сіні на підлозі, під столом, під постіллю.

Вважається, що цей вечір не святий, а щедрий, під час цього вечора прощають коляду. Особлива пошана віддається печі, зокрема на Гуцульщині. Автор наводить слова повір'я про піч, записане у Карпатах: "Цілий рік вона робить службу, а на Василя іде в танець, вона ся віддає... Ва-

силь з Маланкою приходять танцювати на печі, то їм не можна перешкоджати, не можна сідати на піч, кладуть лише овес, щоби мала чим коня годувати, бо вона їде в місто на герць" [3, с.116].

С. Килимник подає зміст святкування "Маланки" на Буковині за описами Ю.Федьковича: "Найкраща й найчесніша дівчина перебиралась на Маланку. Один парубок за Василя (що мав народну назву: Чирчик, Чильчик), другий за короля (місяця), третій за діда Змія з білою довгою бородою (в іншому описі з зеленою). Маланка мала зірку на чолі, була прибрана у самі цвіти і перебувала в оточенні трьох подружечок з рожевими деревцями. Подружки були прибрані подібно до Маланки. Василь (Чильчик) був вбраний за селянина-орача, мав при собі чепіги або серпа. Король був з повним місяцем на чолі, а як мисливець мав сагайдака й лука. Хлопці його почету теж були прибрані, чи за плугатарів, чи як мисливці. Плугатарі виводили з собою вола або барана, мисливці – оленя а чи сокола, а Змій-дід, нарешті, вбраний в буйволову шкіру і оперезаний гадюками, водив з собою тура або цапа, мав велику косу і три гробарі (що ними копають могили) з рискалями на плечах" [3, с.124].

Відзначено особливість колядувань-щедрувань під час святкування Нового року. Щедрують переважно діти і свої побажання в щедрівках направляють також дітям, які живуть у хаті, куди завітали щедрувальники. Лише на Буковині щедрують діти і дорослі хлопці-парубки. Ще відзначена така особливість колядувань-щедрувань: на Наддніпрянщині щедрують лише на "Маланки", а в Галичині й Буковині – на Водохрещі. Дівчата і молодіці ходять теж щедрувати, але вже після дітей, коли добре стемніть. Було відмічено і те, що на Буковині були відомі у XIX ст. щедрівки – "гейкання", в яких бажають господарям доброго приплоду худоби, і кожен рядок вітання супроводжують вигуками "Гей, гей!".

Опівночі палять "Дідуха". Сніп, що стояв на покутті, ділять на декілька частин. Одну відносять до клуні і там буде зберігатись до Великодня, другу господар несе в сад, запалює і обкурює димом садовину. З цього снопика господар бере солому і робить перевесла, якими обв'язує дерева. Частина снопа-"Дідуха" молодь несла на сільський майдан разом з соломою та сіном, яке стелили під скатертину та під стіл ще у Вілію, і розпалюють вогні. Молодь з сміхом і жартами перестрибує через вогонь, "очищується від злого". Вважається, що Щедрий бог з вогнем і димом піднімається на небо, а з ним і всі духи. Частина соломи з "Дідуха" у в'язочці залишають під столом до святкування "Голодної Куті".

Під час "Маланки" – Щедрого Вечора – виголошуються також побажання-чаклування та здійснюються різні магічні дії. Вони близькі за змістом

і виконанням до чаклувань і гадань під час Різдва, свята Андрія та ін. Це чаклування печі, щоб добре пекла, гріла і варила їжу; чаклування приплоду худоби і доброго врожаю в наступному році на полі. Засобами гадань, чаклувань і різних магічних дій виступають kwasоля, мак, клоччя, тіль людини чи тварини, пироги, книші, калачі та ін.

Наводяться власні спостереження С.Килимника, які він проводив у час перебування в Україні до початку 40-х років, та матеріали досліджень новорічних ворожінь інших дослідників (О.Потебні, Л.Білецького, Ю.Федьковича).

За давніми віруваннями у день Нового Року до садиби господаря приходить Доля і оселяється в якійсь тварині чи якійсь речі господарського вжитку. Тому господар пильнує, щоб щось не пропало з речей, коли перевдягнені маланкувальники відвідують його з щедрівками [1, с.26].

Даючи характеристику новорічної обрядовості, автор у праці "Український рік..." констатує: "Не всім відомо те, що ці обичаї пройшли крізь морок віків і донесли до наших часів характер духовного життя наших далеких предків, їх віру, вірування, світогляд, образ матеріального життя, їх ідеали, бажання, мрії... Жодний слов'янський народ не мав таких високопоетичних уявних образів природи, її явищ, жодний слов'янський народ не зберіг до наших днів так повно й цільно основ своєї ранньої культури, як це зберіг саме український народ" [3, с.125].

Третє велике і заключне свято новорічних святкувань – Голодна Кутя, Водохрещі-Йордан. Аналіз обрядодій, зв'язаних з святкуваннями 18-19 січня, показує, що нічні ритуали, свячення води, надання їй цілющих властивостей, "проганяння куті", "розстріл коляди" є дуже давніми звичаями. Фактично Голодна Кутя і Водохреща-Йордан – це два окремі свята, але час їх проведення і послідовність ритуалів зв'язали свята у послідовний комплекс обрядодій і святкувань. Ввечері 18 січня відбувається святкування Голодної Куті, а вже в ніч на 19 січня відбувається водохрещенське освячення води.

С. Килимник відзначає, що саме "Голодна Кутя – це свято запросин і гостювання добрих сил весни та буйних вод, а разом це свято зачаклування-заворожіння господарства, худоби, ниви, города, пасіки – вигнання всіх лихих сил й накликання добробуту, головне, для худоби, застрахування магічними написами на всіх входах і виходах, щоб ніяка лиха сила не сміла ввійти до хати, до худоби й взагалі до господарства" [3, с.144].

Назва "Голодна Кутя" походить від того, що на цю вечерю не запрошуються "лихі сили і духи", які повинні бути в наступному голодні і ніколи не

навідуватися у господарство. "Голодна Кутя" відбувалася без святих душ, без бога багатства. Що ж до назви "Другий Святий Вечір", то на думку С.Килимника, ця назва перейшла як подібність вечері з "Багатою Кутею".

В кінці вечері господар сукав свічки для "Трійці". Віск вигрівали у тій мисці, з якої їли на Святу Вечерю. При виминанні воску руками господар звертався з молитвами до бога, що на небі, щоб благословив "Трійцю". До готових трьох свічок господина прив'язувала різне зілля, яке було освячене раніше (васильки, кудрявці, колоски з "Дідуха" та ін.). У згаданій праці С. Килимника є опис "Трійці": "...схожа на китицю квітів з трьома свічками посередині, "Трійця" вважалася чарівною: її засвічували при всіх небезпеках – і при пожежі в селі, і при гromі та бурі, і при освяченні господарства, і на "Єрдані" ("Йордані"). А коли господар умирав, то йому у той момент вставляли в руки засвічену "Трійцю" [3, с. 143]. З "Трійцею" йшли святити воду. Як правило, свічки несли жінки, запалювали їх від вогню престольних свічок, а гасили після освячення води, зануренням "Трійці" в ополонку, де проводилось освячення.

Йордан відправляється вночі, бо злі і ворожі людині сили господарюють переважно у темну частину доби. Ці лихі сили люди й прагнули заворожити, відвернути від води, від весни.

Цікаве припущення зроблене С. Килимником з приводу випускання голуба під час свячення води. Він пише: "І те випускання голуба, чи іншого птаха під час свячення води, нині окутане християнським духом, було провозвісником неба, прилету пtiць, прискоренню приходу весни в давнину. Це й були магічні дії скоріше викликати прихід весни. Вірування, що у Новорічну ніч та у Водохрещенську відкриті бувають небеса для весни й води, що скоро підуть на землю "дрібні дощики" – залишили свої сліди й у Святому Письмі: "Небеса одверсти" [3, с. 148].

Таким чином, в історико-етнографічній спадщині С.Килимника є значна кількість праць, присвячених духовній культурі українців, календарній обрядовості і зимовим обрядам, зокрема. Дослідник не лише подав матеріали про час, порядок новорічно-різдвяних святкувань, а й розібрався з корінням цих обрядів і свят, їх дохристиянським змістом.

*Кожолянко Александр*

**НАРОДНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ УКРАИНЦЕВ В ИССЛЕДОВАНИЯХ  
ЭТНОГРАФА УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ В КАНАДЕ  
СТЕПАНА КИЛИМНИКА**

*В статье исследован вклад одного из самых выдающихся этнографов украинской диаспоры второй половины XX ст. С. Килимника в изучение народных обычаев и обрядов украинцев.*

Ключевые слова: обычай, обряд, диаспора, нація, творчество, вера, духовная культура.

**Kojolianko Alexandr**

**FOLK CONSUEITUDES AND CEREMONIES OF UKRAINIANS  
IN RESEARCHES OF ETHNOGRAPHER OF UKRAINIAN DIASPORE  
IN CANADA STEPAN KILIMNIK**

*In the article investigational one deposit of the most prominent ethnographers of the Ukrainian diaspora of second XX item of S.Kilimnika in the study of folk consuetudes and ceremonies of Ukrainians.*

Keywords: consuetude, ceremony, diaspora, nation, creation, faith, spiritual culture.

**Джерела та література**

1. Килимник С. Новорічні традиції // Нові дні, Торонто. – №48, 1954.
2. Килимник С. Різдво // Нові дні, Торонто. – №24, 1952.
3. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. - Т.1. – Вінніпег-Торонто, (1955)1964.
4. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Т.5. – Вінніпег-Торонто, 1963.

**Кожолянка Олена , Сухарчук Ігор,  
Темофійчук Юрій**

УДК 94(477.8):314.743-058.232.6"1890/1917"

**ЕМІГРАЦІЯ СЕЛЯН ІЗ СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ ТА ПІВНІЧНОЇ БУКОВИНИ  
НАПРИКІНЦІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ**

*У статті досліджено еміграцію за кордон селян із Східної Галичини та Північної Буковини наприкінці ХІХ – початку ХХ століття. Висвітлено основні напрямки еміграції та причини масового переселення.*

Ключові слова: міграція, буковинці, галичани, еміграційний рух.

Одним із важливих напрямків у сучасній етнології є дослідження еміграції наприкінці ХІХ – початку ХХ століття населення з України взагалі, та населення із Східної Галичини та Північної Буковини зокрема. Вона була спричинена соціально-економічним розвитком земель, які на той час перебували у складі Австро-Угорщини. Саме тоді було оголошено про початок нової доби у економічному побуті селянства, що було наслідком демократизації суспільно-політичного життя та економічних перетворень, які

повинні були прискорити розвиток капіталістичних відносин. Але право на землю, як і раніше, мали держава, шляхта та церква. Велика кількість селян взагалі залишилася без землі у зв'язку з зубожінням та конфіскацією майна через борги.

Важке соціально-економічне становище змушувало українців масово емігрувати за кордон у пошуках кращої долі, покидаючи рідний край. Причинами цього процесу, як зясували дослідники, було надмірне аграрне переселення, пролетаризація і пауперизація більшості селянства, злиденні заробітки на поміщецьких ланах та дрібних капіталістичних підприємствах. Цей бич, породжений капіталістичними відносинами, був основним стимулом масової еміграції селян Східної Галичини та Північної Буковини, бо вони просто не могли вижити зі своїх клаптиків землі, і не мали змоги заробити на хліб і прожиття.

Масові еміграції були спричинені також перенаселенням даних регіонів. У 1900 році воно становило на Північній Буковині – 60 тисяч осіб, а у Східній Галичині – 600 тисяч. Звертаючи увагу на те, що Галичина і Буковина у той час були відносно відсталими у своєму розвитку, то прогнудувати таку кількість безробітних вони не могли. Еміграція селян з Східної Галичини та Північної Буковини кінця XIX – початку XX століття набрала масового характеру і охопила широке коло економічних і суспільних відносин [5, с. 105].

Люди, які приїжджали з Галичини й Буковини, здебільшого називали себе русинами, галичанами, буковинцями, а також австрійцями, оскільки прибували з Австро-Угорщини і мали австрійські паспорти. Навіть Греко-католицька церква, до якої переважна більшість імігрантів-українців належала, називала себе ще "руською", чи по-німецьки *Ruthenische*.

Поміж українськими поселенцями були також і православні, які походили з Буковини й становили приблизно 20%. Статистичні зведення крайової жандармерії стверджують, що за станом на 15 вересня 1913 р. з Північної Буковини (крім міста Чернівців) виїхало 25294 особи, в тому числі 17785 чоловіків, 2821 жінок і 4688 дітей (до 18 років). Серед них найбільше було українців, бо емігрували також і румуни. З них понад 90% емігрувало до Канади, а решта до США й інших країн.

В 90-х роках статистика засвідчує велику еміграцію гуцулів з-над Пруту, Черемошу і Тиси. За 1890-1910 рр. із Прикарпаття виїхало за кордон понад 68,5 тис. чоловік. Точніше, з Галицької Гуцульщини протягом XIX – початку XX ст. емігрувало гуцулів з Коломийського повіту – 3 тисячі, Надвірнянського – 4500, а Косівського – 7346 чоловік працездатного населення. Емігрували селяни і з Буковинської Гуцульщини. За станом на

1913 рік, з Путилова виїхало 57, а з Дитинця – 28 родин. Всього покинуло рідну Гуцульщину протягом кінця ХІХ – початку ХХ ст. тисяча родин закарпатських і буковинських гуцулів [1].

Якщо говорити про напрямки еміграції, то галичани і буковинці переїжджали як у Європу, так і за океан. Еміграція до Південної Америки почалася ще у 1872 році, але до 1891 року вона не була значною. Саме тоді вона стає масовою і набирає обертів. Найбільш активно переселялися у Бразилію, а у 1894 році, переїзд туди став манією всіх селян Східної Галичини та Північної Буковини. Еміграція проходила з Кам'янецького, Станіславського, Жидачівського, Снятинського, Бродівського та інших повітів. За 1894 рік лише з Жовківського повіту переселилося до Бразилії 565 осіб. Ще активнішим для емігрантів став 1895 рік, про який згадують ніби, села в яких проживало до 20 сімей, повністю переїжджали до Бразилії. Рух охоплював тепер не лише Станіславщину, а й Тернопільщину та деякі повіти Північної Буковини. У 1896 році уряд Бразилії вніс деякі обмеження для емігрантів, але вони не допомогли зменшити виїзд селян із Східної Галичини і Північної Буковини, а навпаки хвиля переселення поширюється далі до Львівського повіту. (Руслан. 1897.23 вересня)

Порятунком для України став 1897 рік, коли у Бразилії скасували безмитний в'їзд у країну, саме тому до 1908 року "бразильська гарячка" припинилася. Протягом 1908-1910 років переселення в Бразилію знову набрало масштабного значення.

Також є випадки еміграції українців і в інші країни Південної Америки, зокрема в Аргентину та Уругвай. У 1914 році у Аргентині перебувало 10 тисяч українців, вихідців переважно зі Східної Галичини. Найбільш активними до переселення в Латинську Америку були Станіславський та Тлумацький повіти.

З 1891 року починається еміграція до Канади. Першими хто прибув до цієї країни були І. Пилипів і В. Єлиняк які переїхали до Монреалю. До 1894 року цією хвилею був охоплений весь Калуський повіт. Але все таки протягом 1891-1895 років до Канади емігрувало не так і багато людей зі Східної Галичини і Північної Буковини, а от у 1896 році еміграційний рух охопив Покуття та частково Поділля і ситуація стала критично погіршуватись [7, с. 45]. У 1897 році хвиля переселення охопила практично всю Східну Галичину і прилеглі до неї Буковинські повіти. Як відомо, протягом 1897 року до Канади прибуло близько 6 тисяч селян у Україні. Ця еміграція продовжувалася і у 1903 році досягла свого апогею, що являв собою 11900 осіб за рік. Потім був короточасний і не великий спад переселення, але уже у 1907 році до Канади переїздило 18 тисяч осіб. В загальному



з кінця XIX – початку XX століття до Канади емігрувало близько 150 тисяч селян з Східної Галичини і Північної Буковини [4, с. 65].

Після Другої світової війни велика частина українців подалася до Канади, де умови для життя були придатнішими й уже діяла українська діаспора. З 1947 по 1955 р. до Канади прибуло 35 тис. українців, більшість з яких походила з Галичини й Буковини [9].

Якщо брати до уваги континентальну еміграцію, то селяни Східної Галичини і Північної Буковини переселялися найбільше до Росії та Боснії і Герцеговини. Переїзд до Росії розпочалося ще 1866 року, але масово воно проходило з 80-х років XIX століття. Свого апогею еміграція до Росії набула у 1892 році, коли з галицького Поділля переселилося 6111 селян. На Буковині найбільш активними до еміграції були Кіцманський та Чернівецький повіти [5, с. 47].

Еміграція українських селян у Боснію і Герцеговину була вигідна австрійському уряду, який прагнув закріпити цей регіон у складі своєї держави. Вперше українські емігранти прибули туди у 1894 році, а вже до кінця століття хвиля охопила Броди і Рогатин. Через епідемію віспи, у 1899 році еміграцію було заборонено австрійським урядом, але не зважаючи на це вона продовжилася. Протягом кінця XIX – початку XX ст. до Боснії і Герцеговини емігрувало близько 10 тисяч селян з Галичини [3].

Але, з огляду на все, найбільше емігрантів з Східної Галичини і Північної Буковини потрапило до США. З 60-х років XIX ст. еміграція у цьому напрямку набирала сили і у 1881-84 роках з Галичини щорічно виїжджало 1000 селян. До кінця 80-х років ця масова еміграція почала загрожувати економічному становищу Галичини, але це був лише початок. У 90-х роках спостерігався справжній вибух переселення до США, яким була охоплена практично вся Східна Галичина і частина Північної Буковини. Це продовжилася до 1995 року, коли був зафіксований перший спалах "бразильської гарячки". За даними американської преси, у 1997 році кількість українських емігрантів у США становила понад 150 тисяч.

На початку XX ст. до переселення залучилося галицьке Поділля. Так у 1904 році до США прибуло 6697 осіб, абсолютна більшість яких була саме з галицького Поділля [8, с. 28]. Під час економічної кризи в США в 1907-1908 рр. спостерігається зменшення еміграції і навіть деякі селяни повертаються назад, але одразу після закінчення кризи селяни знову переселяються до США.

З наближенням Першої світової війни еміграція до США поступово зростає. За три місяці 1912 року з Східної Галичини переїздило 7177 осіб. Але найстрашнішим для Східної Галичини і Північної Буковини було пер-

ше півріччя 1914 року, коли до США емігрувало 33775 осіб. В загальному, кінець XIX – початок XX ст. перемістив до Сполучених Штатів Америки понад 200 тисяч українських селян [10].

Отже, головною причиною еміграції були аграрні відносини та система землеволодіння в Австро-Угорській імперії. Серед галицьких, буковинських і закарпатських селян українці становили 90%. Слаборозвинена промисловість і низький рівень урбанізації спричиняли безробіття, змушуючи людей шукати постійний чи сезонний заробіток за межами краю. Економічний визиск українського населення посилювався політичним безправ'ям і національно-культурною дискримінацією, які чинила австрійська адміністрація краю. Будучи країною масової еміграції, Австро-Угорщина ставилася до еміграції негативно, а тому не мала відповідного законодавства, що врегульовувало би цей процес. Протягом кінця XIX – початку XX століття з Східної Галичини і Північної Буковини емігрувало близько 420 тисяч селян, 47% яких потрапило до США. У Канаду переїздило близько 150 тисяч українців, а решта у Латинську Америку, Росію та Боснію і Герцеговину. Таке масове переселення робочого населення залишило надзвичайно важкий відбиток на економічному та соціальному розвитку Східної Галичини і Північної Буковини.

*Кожолянюк Елена, Сухарчук Игорь,  
Темофійчук Юрій*

### **ЭМИГРАЦИЯ КРЕСТЬЯН ИЗ ВОСТОЧНОЙ ГАЛИЦИИ И СЕВЕРНОЙ БУКОВИНЫ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

*В статье исследовано эмиграцию за границу крестьян из Восточной Галиции и Северной Буковины в конце XIX – начале XX века. Освещены основные направления эмиграции и причины массового переселения.*

*Ключевые слова: миграция, буковинцы, галичане, эмиграционное движение.*

*Kozhol'anko Olena, Sukharchuk Ihor,  
Temofiychuk Yuriy*

### **THE EMMIGRATION OF PEASANT FROM EASTERN GALICIA AND NORTHERN BUKOVINA IN LATE 19-TH AND EARLY 20-TH CENTURIES**

*The article goes on to discuss the over seas emigration of the peasants from Eastern Galicia and Northern Bukovina in late 19-th and early 20-th centuries. Key emigration directions and the reasons for massive resettlement have been elucidated in this article.*

*Keywords: migration, Bukovina's, Galician's, emigration movement.*

## **Джерела та література**

1. Грабовецький В. Еміграція гуцулів – rostian. at.ua/index/0-17
2. Гуцал П. Українська еміграція Канади і США та національно-визвольний рух на західноукраїнських землях (1914-1923). – Автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / П.З. Гуцал; НАН України. Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича. ін-т народознав. – Л., 2005. – 20 с.
3. Качараба С. Ставлення австрійського уряду до української еміграції з Галичини і Буковини // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 1993. – Вип.29.
4. Качараба С., Рожик М. Українськ еміграція (1890-1914). – Львів, 1995.
5. Кравець М. Селянство Східної Галичини і Північної Буковини в другій половині ХІХ ст. – Львів, 1964.
6. Круглашов А. Буковинська етнополітична мозаїка. Історична спадщина та сучасні тенденції // Політичний менеджмент. – 2004. – № 2. – С. 47-67.
7. Марунчак М. Історія українців Канади. – Т. II. – Вінніпег, 1974.
8. Мельник М. Статистичні інформації про українців в США // Український історик. – 1977. – №3-4. – С.28
9. Перша хвиля. Трудова diaspora. – ukraineform.ua/news-215. Html
10. Шлепаков А. Українська трудова еміграція в США і Канаді (кінець ХІХ – початок ХХ ст.). – Київ, 1960.

**Кожухар Віктор**

УДК 39:63(=161.2)(478)

## **ОСНОВНІ ВИДИ ГОСПОДАРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІВДНЯ МОЛДОВИ (на прикладі села Мусаїт Тараклійського району)**

*Стаття написана на основі зібраних автором етнографічних матеріалів у селі Мусаїт Тараклійського району Молдови, а також наукової літератури за темою дослідження. Автор характеризує основні види господарчої діяльності українців півдня Молдови – землеробство (садівництво, городництво, хліборобство, вирощування технічних культур, виноградарство та виноробство, сільськогосподарську техніку та знаряддя тощо) та тваринництво (утримання великої рогатої худоби, конярство, свинарство, вівчарство, птахівництво, форми ведіння тваринницького господарства); виявляє вплив природно-кліматичних умов південних степів, регіональні особливості, запозичення з культурних традицій сусідніх народів; фіксує місцеву діалектну термінологію, пов'язану з господарством.*

*Ключові слова: українці Молдови, село Мусаїт, господарча діяльність, землеробство, тваринництво, форми ведіння господарства, сільськогосподарська техніка і знаряддя, регіональні особливості, місцеві назви.*

*Постановка проблеми.* В умовах глобалізації простежується стійка тенденція культурної нівеляції і зникнення багатьох форм традиційної культури практично всіх народів. Особливо це стосується народів, які мешкають у діаспорі, тому що іншомовне та іншокультурне оточення ще більше сприяє акультурації та асиміляції. Ці тенденції повною мірою характерні і для культурного життя українців Молдови. Тому в наші часи нагальним завданням є всебічне вивчення і збереження культурних надбань нашого народу, що формувалися і розвивалися століттями. Відомо, що "глибоке і всебічне розуміння традиційної культури дає можливість розібратися у багатьох сучасних явищах життя народів і створює ґрунт для використання етнокультурних традицій у збагаченні сучасного способу життя" [6, с. 15].

*Аналіз останніх досліджень і публікацій.* Різним аспектам матеріальної культури і зокрема господарської діяльності українців присвячена чисельна література. Це роботи українських дослідників М.Д. Мандебури, М.П. Тиводара, С.П. Павлюка, М.С. Глушко, Г.Й. Гориня, Я.Д. Трендиша, Т.О. Гонтара, Ю.Г. Гошко, К.І. Матейка та ін. Цікавими для нас є роботи українських вчених, які досліджували матеріальну культуру сусідніх з Молдовою регіонів, – Г.К. Кожолянка [6], В.Г. Кушніра [9] та ін. Певна інформація про розвиток господарства українців Молдови міститься у загальних працях з соціально-економічного розвитку краю [1, 2, 4, 5, 10, 11]. В останні роки дослідження матеріальної культури саме українців Молдови знайшли відображення в роботах В.Г. Кожухаря, К.С. Кожухар [7], В.П. Степанова [12].

*Невирішені раніше частини загальної проблеми.* Віддаючи належне теоретичній і практичній значущості наукових праць зазначених учених, необхідно зауважити, що не достатньо дослідженою проблемою залишається з'ясування співвідношення загальноукраїнських рис у господарстві українців півдня Молдови і регіональних особливостей, сформованих під впливом культурних традицій місцевого молдавського, гаґаузького і болгарського населення.

*Мета статті* – дати характеристику основних видів господарчої діяльності українців півдня Молдови, виявити регіональні особливості, запозичення з культурних традицій сусідніх народів, місцеву діалектну термінологію, пов'язану з господарством, вплив природно-кліматичних умов південних степів та ін.

*Виклад основного матеріалу.* Традиційно основними видами господарчої діяльності українців з давніх давен були землеробство і тваринництво, при цьому головним завжди залишалося землеробство.

## **Землеробство**

Розвитку землеробства в Молдові сприяли кліматичні умови (помірно холодна зима, тепле літо), родючі землі, давні землеробські традиції та культурно-господарські зв'язки з молдованами і представниками інших етносів.

Для господарства мешканців села Мусаїт характерним був розвиток декількох основних видів землеробства – садівництво, городництво, хліборобство, вирощування технічних культур та виноградарство.

### **Садівництво**

Садівництво з кінця XIX ст. в господарствах мешканців Мусаїта (що є характерним взагалі для українців Молдови) мало, в основному, присадибний характер, і головними споживачами фруктів були самі селяни. На полі (*в степу*)<sup>1</sup> біля виноградників вирощувалися абрикоси (*жардєлі*). На присадибних ділянках – яблуні (*дїчки*), сливи (*сливкі*), айва (*гутуля*)<sup>2</sup>, персики (*чєрстики*) (в повоснний період), *вишні, черешні*. Агротехніка садівництва протягом тривалого часу була досить примітивною. У багатьох господарствах вирощувалися низькоякісні сорти. Відсутність саджанців змушувала селян розмножувати фруктові дерева шляхом висівання насіння, що спричинялося до дрібноплідності сортів, їхньої низької господарчої вартості. Закладка багаторічних насаджень дуже рідко супроводжувалася ретельною обробкою ґрунту і глибокою оранкою, не дотримувалось висаджування за породами і сортами. Догляд за садками був досить примітивним. Обрізання дерев у кращому випадку полягало у видаленні сухих гілок, систематична боротьба зі шкідниками та хворобами не проводилася. Обробка стовбурів вапном та збирання гусені навесні провадилися не в усіх господарствах. Землю в садку 2-3 рази за літо розпушували сапою і один раз у три роки перекопували лопатами. Цим обробка саду й обмежувалася.

Необхідно сказати, що в Мусаїті, відповідно до традиційного розподілу обов'язків у родині українців, догляд за садком був повністю в компетенції чоловіків.

### **Городництво**

В господарствах мешканців Мусаїту здавна вирощували *цибулю, часник, картоплю (картошку), буряк, капусту, баклажани (баклажани, сині), помідори (раніше баклажани красні), огірки (огирки), моркву, перець (пе-*

---

<sup>1</sup> Курсивом виділені місцеві назви зі збереженням їхніх діалектних особливостей.

<sup>2</sup> Від молдавського *guta* – айва.

*рець солодкий; перець гиркий, або турецький*), гарбузи (*кабаки кормові*) і кабачки (*кабачки соусні*). Більша частина цих культур вирощувалася на присадибних ділянках, деякі господарі мали окремі городи *в степу, за річкою, коло води*. Вирощування городніх культур передбачало ретельну обробку землі, міжрядне розпушування та підгортання. Для цього використовувалися різноманітні спеціальні знаряддя, у багатьох випадках – багаторазове поливання. Баштанні культури – кавуни, дині, які відзначалися особливими смаковими якостями, вирощували, в основному, на полі.

На півдні Молдови майстрами городництва вважалися болгари. Українці, мешканці Мусаїта, перейняли у них більш досконалу агротехніку ведення городництва.

Займалися городництвом, головним чином, жінки. Саме на жінку покладалося заготувати насіння, його зберегти, виростити розсаду та висадити в ґрунт.

### **Хліборобство**

*Мешканці Мусаїта, так само, як і решта українців Молдови, вирощували різноманітні зернові культури, які за розмірами посівних площ та за вагомністю в економіці посідали одне з перших місць.*

Із зернових традиційно вирощували *пшеницю, соняшник (пасолнух), жито, ячмінь, просо, овес, горох, квасоллю (сахарну, білу, глазну – рябу і пастері або соусну, яку вживали зеленою, в стручках), сочевицю (чечевицю), боби і сою*, а також більш характерну для молдован кукурудзу (*папушою*). Гречка не культивувалася.

Мусаїтяни вирощували декілька сортів ярової й озимої пшениці: *гирка, банатка, улька, арнаута*. Найбільш урожайною і поширеною була *арнаута*, з якої виробляли крупу (*арнаутіну*) і борошно вищого ґатунку (*арнаутову муку*).

Селянам були відомі два сорти кукурудзи – *молдованка* і *чекантін (кінський зуб)*. Як правило, кукурудзу сіяли в квітні, протягом літа декілька разів сапали і збирали врожай у вересні.

### **Технічні культури**

*Із технічних культур у довоєнний період найбільш поширеними були коноплі (конопля). Із їхніх стебел виробляли волокно, а з насіння – олію.*

Кожна селянська родина сіяла коноплі на невеликих ділянках, розташованих якомога ближче до води, щоб зручніше було замочувати й обробляти сировину, яку використовували зазвичай для власних потреб. Із конопель виробляли *мотузки, мішки, рядна, пілки, налавники, рушники*, та домоткану тканину різних ґатунків, з якої шили одяг.

Льон сіяли за річкою, але значно в меншій кількості – льняну пряжу використовували лише для виготовлення тонкої тканини.

### **Сільськогосподарська техніка і знаряддя**

Найбільш поширеними знаряддями оранки були *рало* і *плуг*. Найпростішим знаряддям, відомим на території Молдови і України, було *рало*. На відміну від плуга, воно не мало полиці, колісного передка, не перевертало брили землі, а лише розпушувало її. Рало вимагало менше тяглової сили порівняно з плугом, тому в небагатих господарствах Мусаїта воно було основним знаряддям оранки аж до 1940 р.

Основним орним знаряддям був громіздкий дерев'яний плуг. Корпус його складався із "полозу" (*підшви*), чепіги (*рукоятки*), які утворювали єдине ціле, дишла (*гряділь*), прикріпленого заднім кінцем до лівої чепіги (*рукоятки*), а переднім – до двох коліс різної величини. Робочими частинами плугу були – *леміш*, *ніж* і *полиця*. У ХІХ ст. усі частини плуга, за винятком леміша і *чересел*, були дерев'яними, їх виготовляли самі селяни або майстри, леміш і чересло кували ковалі.

У дерев'яний плуг впрягали від однієї до чотирьох пар волів – основної тяглової сили. З часом волів замінили коні.

Громіздкий дерев'яний плуг поступово змінювався. Усі робочі частини плуга, а також вісь передка і шпичі почали виробляти з заліза. Удосконалюється і сама конструкція плуга, підвищується його продуктивність за рахунок зменшення загальної маси. Селяни в Мусаїті практично до середини ХХ ст. орали землю одолемішними (*одинарчуками*), дволемішними (*двойчаками*) та трилемішними плугами. Купували їх у німців-колоністів, що мешкали поблизу.

Для розпушування зораного ґрунту, боротьби з бур'янами, загортання насіння використовували різні типи борін. Найпростішою та найпримітивнішою була волокуша (*гілляка*) із гілок терену. Починаючи з середини ХІХ ст., використовуються більш досконалі рамкові борони прямокутної форми, відомі східним слов'янам ще з часів Київської Русі [3, с. 91-93].

Така борона складалася з чотирьох-шести поздовжніх брусків (*вальків*), з'єднаних двома поперечними брусками (*глицями*). У *вальки* забивалися дерев'яні зубці (*кіпки*). Під час боронування рамкову борону чіпляли за кут, завдяки чому зменшувалося навантаження на коня і розширювався захват землі. Поступово дерев'яні борони замінили боронами з залізними зубцями, а згодом заводськими залізними боронами, які почали закупувати заможні селяни.

Для ущільнення зораного шару землі селяни в Мусаїті застосовували дошку та котки. *Дошка* була найпримітивнішим знаряддям коткування ґрун-

ту і використовувалася в бідних господарствах. *Коток* – більш удосконалене знаряддя – колода, зачеплена за посторонки (*орчки*).

У цілому в краї, починаючи з другої половини XIX століття, відбувався процес видозміни й удосконалення засобів боронування та коткування ґрунту. Так, у 1870-1897 рр. кількість удосконалених борін збільшилася більше ніж у 4 рази, у той час як старого зразка – лише в 2,5 рази. За цей самий час кількість котків виросла більше ніж у 23 рази. Ще значніші зміни характеризують початок XX століття. За даними перепису 1910 р., дерев'яні борони становили 2% усіх борін краю. Найбільше їх збереглося в Хотинському (28%), Кишинівському (23%), Ізмаїльському (17%) та Аккерманському (15%) повітах. Понад 95 % цих примітивних борін використовували селяни.

Дерев'яні борони з залізними зубцями становили 95% від загальної кількості борін, 90% із них використовувалися в селянських господарствах. І в них же використовувалося 56% від загальної кількості залізних борін [10, с. 78; 11, с.4].

Нарівні з тягловими, селяни використовували й ручні знаряддя обробки землі – мотику, *сапу* – ованої форми, трикутної – *сапичку* і *тяпку* – маленьку сапу для дітей.

Сівба зернових культур проводилася ручним способом (врозкид). В такий спосіб на початку XX ст. у Бессарабії засівалося 80% озимини, 87% ярових і 95% кукурудзи [10, с. 78].

Сіяння, яке потребувало чималих навичок і хисту, що вироблялися протягом багатьох років, було пріоритетом старших у родині чоловіків. Зернові сіяли із прив'язаного через плече мішка, в якому містилося до 20 кг зерна. До 1940 р. у селі була всього одна сіялка на кінній тязі (Сіялки в країні почали розповсюджуватися в другій половині XIX ст. У 1910 р. налічувалося 3119 сіялок, 72% з яких були у поміщиків, 28% – у селян) [Див.:10, с.78], потім вони з'явилися у німців-колоністів, які їх здавали в оренду чи продавали. Масове використання сіялок почалося після Другої світової війни.

Кукурудзу сіяли безпосередньо за плугом, використовуючи для цього спеціальні барабани, із котрих при обертанні через отвори рівномірно випало зерно в переорану землю.

Для збору зернових використовували *серл*, *косу*, косильні машини. Основним видом традиційного знаряддя збору хліба та сінокоси була коса. У Мусаїті селяни користувалися переважно великою косою з довгою робочою частиною (українською степовою).



Зібраний хліб згрібали дерев'яними *граблями*, в'язали в *снопи* і складали в *копиці*, потім *підводами* і *шарабанами* перевозили в господу, де складали їх у *клані* (по 30 снопів).

Жниварські і косильні машини (*жатки* й *косилки* – *косилки-самоскидки* і *лобогрійки* з ручною скидкою) почали поширюватися в краї, починаючи з другої половини XIX ст. Вони в основному були зосереджені в південних повітах (92% жаток і 91% косарок). Однак цю складну техніку могли придбати лише великі й багаті господарства. На півдні їх купував і значний прошарок заможних селян. Тут, згідно з даними за 1910 р., було 98% усіх жниварських машин, що належали селянським господарствам.

Незважаючи на збільшення кількості складної техніки для збору зернових, у перші десятиріччя XX ст. у краї ще помітно переважало ручне збирання. Відповідно до даних повітових оціночних комісій Бессарабської губернії за 1912 р., машинами збиралося лише 16% площ, серпом – 37% озимини і 20% ярових, а косою – 47% озимих і 65% ярових [10, с.79].

Для зрізання кукурудзяних стебел використовували сокироподібний різак (*тайпа*, *кирка*), запозичений у молдован.

Зрізані сухі стебла (*лужани*) складали у г'луґи, і потім жінки відділяли качани від стебел. Тербили вручну. Зберігали кукурудзу в качанах у *кошницях*.

Молотьба зернових, в основному, проводилася вручну. Найпоширенішим ручним знаряддям для молотіння був *ціп*, який складався з довгого *держака* (150-190 см.) та ударної частини, з'єднаних двома ремінними петлями за допомогою третьої петлі або одного-двох металевих кілець. З середини XIX ст. у Мусаїті, як і повсюди на півдні краю, широко запроваджували більш удосконалений спосіб молотьби кам'яними гранованими котками (*гарманами*) з використанням тяглової сили.

За котками пускали велику дерев'яну дошку (*тертку*) з набитими на її поверхні в шахматному порядку крем'яними зубцями, призначеними для обмолоту зерна та подрібнення соломи на *січку*. Характерно, що котки й молотильні дошки були поширені на півдні та частково в центральних районах краю, куди, вірогідно, були завезені свого часу з південних і східних губерній України, де широко побутували. На півночі Бессарабії вони фактично не зустрічалися в господарствах українців, які переселилися із центральних і західних областей України.

Молотьба провадилася просто неба на спеціально підготовленому, щільно утрамбованому току (*гармані*).

Стародавнім і найбільш поширеним способом *віяння* було віяння на помірному вітрі за допомогою дерев'яної *лопати*, а також *совка*, *відра*,

*вил*. Для кращого очищення, а головним чином для сортування віяли двічі. Вдруге зерно пропускали через *решето* з маленькими отворами, яке підвішували мотузками до тринога. При безперервному струшуванні решета через його отвори проходило лише насіння бур'янів, а на споді залишалося хлібне зерно, поморщене попадало на поверхню, звідки легко видалялося. Такий спосіб віяння був поширений і серед молдован, і болгар, і українців на півдні України. В панських господарствах та в окремих заможних селян були *конні віялки*.

У господарчих роботах використовували також *лопату штикову* (держак вставлявся в *рунку*) і *совкову*; залізні *вила трьохрожкові, чотирьох- і п'ятирожкові*, п'ятирожкові дерев'яні вила (*баштирмак*)<sup>1</sup> для віяння *полови* (для скирдування сіна використовували лише залізні вила); *граблі ручні дерев'яні* та залізні на кінній тязі (*конні на кольосах*).

### **Виноградарство та виноробство**

Сприятливі природно-кліматичні умови півдня Бессарабії сприяли широкому розвитку культури виноградарства. У Мусаїті виноград вирощували практично в кожному господарстві. Основні масиви виноградників висаджували *в степу* – від 0,5 до 10 га, значно менше – на присадибних ділянках. Вирощували такі сорти, як "*Зайбер*", "*Стара лоза*" (на кам'янистих ґрунтах) та інші.

Нові виноградники закладалися в основному чубуками (копали ямки, в які закладали по 4-5 чубуків за допомогою саджального кола (*садила*)).

Для підрізання винограду використовували нескладний реманент – невеличка легка *сокира, пилка, виноградний ніж*. Після обрізування біля копців утикали *тички*, до яких підв'язували лозу. Протягом літа, окрім сапіння та міжрядної обробки, проводилася велика робота щодо догляду винограду – видалення зайвих пагонів, прищипування чубуків та пасинкування.

Збирання винограду та вироблення вина відбувалося зазвичай у вересні. Виноград збирали у спеціальні лозяні кошики або невеликі дерев'яні відра, потім зсипали у більшу дерев'яну місткість – *цибер* у українців, *чубер* у молдован.

Душили виноград у мішку ногами. Наприкінці 1930-х років у селі з'явилися спеціальні преси. Їх мали всього 2-3 господарі, решта орендувала (черга була цілодобовою) за натуроплатню – вижимки (*тяску*). Вичавлений сік заливали в *дїжки*, де він грав 10-15 діб. З поверхні збирали піну,

---

<sup>1</sup> *Баштирмак* – порівняй з гаґаузьким *bastirmaa* і турецьке *bastirmak* – придушувати, притискувати.

перемішували її з борошном і виготовляли в такий спосіб дріжджі для випікання хліба та інших виробів.

Зберігали вино в дерев'яних діжках (15-20 діжок по 40 відер) у спеціальному приміщенні.

### **Тваринництво**

Українці, будучи більше землеробами, ніж скотарями, втім вбачали в тваринництві надійне джерело харчування і не тільки. І в Мусаїті практично в кожному господарстві тримали *корів, волів, коней, овець*, різноманітне птаство.

Особливу увагу приділяли розведенню великої рогатої худоби, що взагалі є характерним для українців. У середньому в кожному господарстві було по дві корови, два бички, пара волів. Корів тримали на молоко, биків – на м'ясо (на продаж і для власного споживання), волів, як робочу худобу (*гараби возили в степ*). Молочна рогата худоба для українських селян мала більшу вагу, ніж для молдован, які за розвинутого вівчарства коров'яче молоко використовували часто лише для годування молодняка [10, с.92]. Українці ж використовували коров'яче молоко насамперед як харчовий продукт.

Займалися мешканці Мусаїта і конярством. У ХІХ ст., коли як тяглову силу в основному використовували волів, коней було небагато. Пізніше коні займають усе більше місця в селянських господарствах. Коней використовують як тяглову силу, їх запрягають у вози, їздять верхи. Кінське м'ясо й кобиляче молоко не споживали. У кожному господарстві утримували 1-3 пари коней. Найпоширеніша порода – *німецька*.

Однією з розвинутих галузей тваринництва на півдні краю було вівчарство. У господарстві жителів Мусаїта воно відіграло істотну роль. Ледве не в кожній господі утримувалося 100-150 овець, а у великих господарствах – до 1000 голів. Найбільш поширена порода – *астраханська (каракульова)*, тримали також овець так званої *волоської породи*, які були відомі і в південних губерніях України [8, с.70]. З овечого молока виготовляли *бринзю* для власного споживання й на продаж, з овечої шкіри та вовни виготовляли різноманітний одяг.

Зважаючи на усталені традиції, свинарству в господарстві мусаїтян відводилося особливе місце. Взагалі розвиток свинарства свідчить про наявність інтенсивних форм землеробства, коли в господарстві достатньо високоякісних зернових кормів та корнеплодів. Серед порід свиней найпоширенішими були англійська біла та, як їх називали місцеві жителі, "*свині з Банати*" (Румунія).

У більшості селянських господарств утримувалося по 2-3 свиней, і свинарство носило споживчий характер. Свиней вирощували для отримання м'яса і сала, котрі, як правило, споживали самі, інколи продавали на місцевих базарах. Яскраво виявлений товарний характер свинарство мало лише у заможних хазяїв, котрі утримували до 30 голів свиней.

Кози були у кожному господарстві. Їх тримали на молоко, і меншою мірою на м'ясо, яке споживали виключно в сім'ї.

Господу мусайтських селян важко уявити без домашнього птаства: *курей, гусей, качок*, індиків (*гіндиків* або *курканів*). М'ясо птиці і курячі яйця вживалися в їжу, а з пір'я і пуху виготовляли ковдри, подушки, перини. Існували вивірені столітнім досвідом способи догляду за самицями, котрі насиджували яйця, спеціальні раціони годування пташенят тощо.

Селяни Мусаїта використовували осілу (прихатню) форму ведіння тваринницького господарства, коли, як пасовиська, з певною періодичністю використовувалися розташовані неподалік від села угіддя з певним періодом стійлового утримання худоби.

Форми випасу були різноманітними і залежали від категорії худоби. Для випасу великої рогатої худоби (інколи овець і коней) використовували форму, за котрої тварин випускали на пасовисько (корів – у *череду*, коней – у *табун*), а на ніч заганяли у приміщення. З цією метою наймали пастуха – *вакаря*, домовляючись про платню (частіше натуральну), порядок харчування (зазвичай – по черзі у власників худоби), режим і термін роботи і т. ін..

Волів і коней, котрих протягом дня використовували на різних роботах, пасли вночі їхні господарі, кожен своїх, гуртуючись по декілька осіб. Коням при цьому, як правило, *сплутували* (зв'язували) передні ноги, щоб вони не могли відійти на велику відстань від пасовиська.

Для випасання овець використовували дві форми – індивідуальну (господар, у котрого було багато овець, сам їх і пас) та відгінну, за якої спеціально найняті *чабани* випасали отари з весни до осені (до Дмитра – 8 листопада) на пасовиськах, заганяючи овець на ніч у кошари (*тирли*).

Свиней влітку звичайно вигулювали цілий день під доглядом дітей і підлітків, а на ніч заганяли в приміщення.

Однією з головних умов розвитку тваринництва є кормова база, яка визначається низкою чинників. Сприятливі природно-кліматичні умови півдня Молдови, степові землі з чудовими природними пасовиськами, сінокісними угіддями на околицях Мусаїта забезпечували гарну кормову основу для успішного розвитку чи не всіх галузей тваринництва. При цьому визначним чинником кормової бази були природні пасовиська, на котрих випасали більшість худоби.

Важливе місце серед кормів відводилося звичайно сіну, яке заготовляли влітку на весь період зимового утримування худоби. Корів і робочих волів годували також *буряком, половною, кукурудзяними стеблами (лужанами)*, готували різне *пійло*. Робочих коней, окрім сіна, годували *вівсом та половною*. Свиней – кукурудзою (*папшойою*), *ячменем, дертю, зерном*; птаство – кукурудзою і зерном. Велику рогату худобу годували тричі на день. Корм клали у плетені *ясла*. Коней – двічі, вдень і на ніч, підготовуючи під час роботи. Вівцям давали сіно, соломю, полову чотири-п'ять разів на добу.

Узимку худобу утримували в спеціальних *сараях*, частіше всього окремо від овець, які знаходилися в *кошарі*, корів і коней в *гамбарі*, свиней – у *свинюшнику*; курей – в *курнику*, де були облаштовані *сідала і гнізда*. Приміщення для зимівлі заздалегідь готували – чистили, прибирали, підстеляли худобі соломою.

Дуже дбайливо селяни Мусаїта, як, мабуть, і будь-якого іншого українського села, де б воно не знаходилося, ставилися до вирощування молодняка. Так, *телят*, народжених взимку, забирали до хати, годували молоком і утримували там, аж поки вони не подужчають. Пізніше їх підготовували хлібом, дертю, сіном. Так само піклувалися і про *ягнят, лошат*. Існували певні способи навчання бичків і коней ходити в упряжці плугу чи возу.

*Висновки.* У господарчій діяльності мешканців с. Мусаїт переважають основні види – землеробство і тваринництво, так само, як і в українців інших районів Молдови та більшості регіонів України. Що стосується форм ведіння господарства, сільськогосподарської техніки і знарядь, то тут теж виявляються в основному загальноукраїнські риси, що свідчить про збереження місцевими українцями традицій свого народу. Водночас ми зафіксували і суттєві регіональні особливості, зумовлені, з одного боку, впливом культурних традицій сусідніх народів – молдован, болгар, гагаузів і німців, а з іншого, місцевими природно-кліматичними умовами. Це знайшло своє відображення: 1) в агротехніці городництва, запозиченої у болгар, які на півдні Молдови вважалися майстрами цього виду землеробства; 2) у використуваній сільськогосподарській техніці і знаряддях (однолемішні (*одинарчуки*), дволемішні (*двойчаки*) та трилемішні плуги, які купували у німців-колоністів, що мешкали поблизу тощо); 3) у використанні сортів рослин, більш пристосованих до місцевих степових умов і відповідно порід домашніх тварин; 4) у більшому поширенні таких видів тваринництва, як вівчарство, конярство, що теж пов'язано з місцевими природно-кліматичними умовами; 5) в сільськогосподарській термінології

досліджуваного ареалу виявлено чимало запозичень з молдавської, болгарської і гагаузької мов.

Перспективи подальшого вивчення господарства і взагалі матеріальної культури українців півдня Молдови широкі. На своїх дослідників чекають необстежені українські села з самотньою матеріальною культурою, що сягає своїм корінням глибини століть і, на жаль, виявляє стійку тенденцію до зникнення.

**Кожухарь Виктор**

## **ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УКРАИНЦЕВ ЮГА МОЛДОВЫ (на примере села Мусаит Тараклийского района)**

*Статья написана на основе собранных автором этнографических материалов в селе Мусаит Тараклийского района Молдавии, а также научной литературы по теме исследования. Автор характеризует основные виды хозяйственной деятельности украинцев юга Молдовы – земледелие (садоводство, огородничество, хлебопашество, выращивание технических культур, виноградарство и виноделие, сельскохозяйственную технику и орудия и т.д.) и животноводство (содержание крупного рогатого скота, коневодство, свиноводство, овцеводство, птицеводство, формы ведения животноводческого хозяйства); выявляет влияние природно-климатических условий южных степей, региональные особенности, заимствования культурных традиций соседних народов; фиксирует местную диалектную терминологию, связанную с хозяйством.*

*Ключевые слова: украинцы Молдовы, село Мусаит, хозяйственная деятельность, земледелие, животноводство, формы ведения хозяйства, сельскохозяйственная техника и орудия, региональные особенности, местные названия.*

**Cojuhari Victor**

## **THE MAIN ECONOMIC ACTIVITY OF THE UKRAINIANS IN SOUTH OF MOLDOVA (for example, the village of Musait Taraclia district)**

*This article was written by the ethnographic materials collected of author in the village of Musa Taraclia district of Moldavia, as well as the scientific literature on the topic of research. The author describes the main types of economic activity Ukrainians of the South of the Moldova – agriculture (horticulture, gardening, the cultivation of industrial crops, viticulture and wine production, agricultural machinery and implements and others) and livestock (cattle, horse, pig, sheep, poultry, livestock forms of economic activities and others); reveals the influence of climatic conditions of the southern steppes, regional characteristics, borrowing cultural traditions of neighboring peoples, captures the local dialect terminology related to the economy.*

*Keywords: Ukrainians in Moldova, the village of Musait, economic activities, agriculture, livestock, forms of economic activities, agricultural machinery and implements, regional characteristics, the local name.*

### **Джерела та література**

1. Анцупов И. А. Государственная деревня Бессарабии в XIX в. (1812-1870). – Кишинев, 1966.
2. Гросул Я.С., Будақ И.Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861-1905). – Кишинев, 1972.
3. Довженюк В.І. Землеробство Давньої Русі. – Київ, 1961.
4. История народного хозяйства Молдавской ССР (1812-1917). – Кишинев: Штиинца, 1977.
5. История народного хозяйства Молдавской ССР (1917-1958). – Кишинев: Штиинца, 1974.
6. Кожолянко Г.К. Етнографія Буковини. – Т.1. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – 384 с.
7. Кожухарь В. Материальная культура вчера и сегодня // В земле наши корни. – Кишинев, 1997. – С.132-148; Кожухар В. Етнологія українського населення українського населення Молдови у 50-ті – 90-ті роки ХХ століття (історіографічний аспект) // Другий міжнародний конгрес українців. – Львів, 1994. – С. 252-256; Кожухар В. Українознавчі дослідження в Молдові // Наш родовід. – Кишинів, 2000. – С. 34-37; Кожухар В. Проблемы исследования этнологии украинцев Молдовы (1950-1990 гг.) // Ежегодник Института межэтнических исследований. – Т. I. Кишинэу, 2000. – С. 77-80; Кожухар В. Українознавчі дослідження в Молдові // Золотослів. – Одеса, 2003. – Травень. – № 4.; Кожухар В. Украиноведческие исследования в Молдове (1991-2001) // Anuarul Institutului de Cercetari Interetnice. – V. II. Chisinau, 2001. – P. 20-23; Кожухарь В. Материальная культура украинцев Молдовы: проблемы исследования // Anuarul Institutului de Cercetari Interetnice al A.S.M. – V. III. – Chisinau, 2002; Кожухар В. Викладання курсу "Історія, культура і традиції українського народу" в школах Молдови // Пошуки, рішення, знахідки у викладанні рідної мови національних меншин в Молдові і Україні. – Chisinau, 2002. – P. 21-30; Кожухар В., Кожухар К. Матеріальна культура українців лівобережного Придністров'я (одяг, їжа і харчування). // Anuarul Institutului de Cercetari Interetnice al A.S.M. – V. III. – Chisinau, 2004. – С. 89-96; Кожухарь В. Украинское село Молдовы как объект научного исследования // Satul Moldovenesc. – Chisinau, 2005; Кожухар В.Г., Кожухар К.С. Господарська діяльність українців села Воронково Рибницького району. // Ежегодник Института межэтнических исследований. – Т. 4. Кишинэу, 2005. – С.96-103; Кожухар В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії в романах К.Ф.Поповича // Академик Коснтантин Попович. Человек. Ученый. Писатель. – Chisinau, 2006. – С.472-480; Кожухар В.Г., Кожухар К.С. Матеріальна культура і господарство в місцевих діалектах // Матеріальна культура українців Лівобережного Придністров'я. – Одеса, 2006. – С. 41-86 та ін.

8. Культура і побут населення України. – К., 1993.
9. Кушнір В.Г. Народнознавство Одещини. – Одеса, 1998.
10. Молдаване. Очерки истории, этнографии и искусствоведения. – Кишинев: Штиинца, 1977.
11. Сельскохозяйственные машины и орудия в Европейской и Азиатской России. – СПб., 1913.
12. Степанов В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії на сторінках Кишинівських Єпархіальних відомостей // Другий міжнародний конгрес українців, доповіді та повідомлення. – Львів, 1999. – С. 249-252; Степанов В. Культура и быт украинцев Бессарабии в рукописях Одесского общества истории и древностей // Славянские культуры в инациональной среде. – Кишинев, 1995. – С.107-109; Степанов В. Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX в.в. – Кишинев, 2001.

**Королько Андрій**

УДК 39:94(477.83/.86) "XIX / XX ст."

### **ПРОБЛЕМА ЛОКАЛІЗАЦІЇ ПОКУТТЯ У ПОЛЬСЬКИХ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.**

*У пропонованій статті розглядаються міркування дослідників стосовно локалізації меж одного з найдавніших історико-етнографічних регіонів (районів) України Покуття. До уваги взяті польські етнографічні дослідження XIX – початку XX ст. Автори цих публікацій зацікавились вивченням українського фольклору Галичини, першими спробували його класифікувати, систематизувати, науково осмислити.*

*Ключові слова: історико-етнографічний регіон (район), Покуття, Галичина, Бессарабія, етнографічні дослідження, фольклор.*

Територія Покуття охоплює той етнокультурний простір, де відбувалася кристалізація і становлення індоєвропейських, праслов'янських, слов'янських етнокультурних утворень, що згодом, набувши територіального та етнополітичного значення, трансформувались у назву – український народ. Доречним є вивчення меж Покуття, яке довгий час знаходилося під колоніальним гнітом і тим самим відчувало значний вплив культур різних етносів.

У руслі розгляду цієї проблеми важливим є вирішення питань співвіднесеності регіонів України. Адже у практиці політичного життя, в історико-краєзнавчій роботі, в наукових дослідженнях застосовуються дуже відмінні підходи до поділу України на окремі історико-політичні та етнографічні



райони або є історико-етнографічні райони. Часто буває так, що історико-політичні та історико-етнографічні землі подаються як категорії одного змісту, що не раз сильно знижує чіткість наукових та навчальних текстів; трапляється термінологічна невідповідність прийнятого поділу всієї України на етнографічні райони локальним групам населення (є етнографічне Поділля, Покуття, але їм відповідають локальні групи подолян, покутян); у підході до визначення локальних рис традиційної культури населення етнолог (як і історик) повинен використовувати як історико-політичні, так і етнографічні назви районів, але пам'ятати, що вони не є однозначними за змістом, що їх віднесеність до тих чи інших територій може співпадати [9, с. 393]. Відмінність поглядів стосовно меж історико-географічного (історико-етнографічного) регіону (району) Покуття помічаємо у дослідженнях істориків, картографів, етнологів, фольклористів, географів, мовознавців.

Від найдавніших часів погляд на територію України знаходив своє відображення в існуванні різних субетнотопонімів та субетнонімів (так званий племінний літописний поділ України). До найдавніших етнографічних топонімів поряд з Волинню (X ст.), Україною (1187 р.), Поліссям (1275 р.), Сівером, Поділлям (1362, 1396, 1430-1432 рр.) слід віднести і Покуття [9, с. 388, 391].

Варто відзначити, що до XIV ст. назва "Покуття" не зустрічається в жодних літописах, хроніках і інших тогочасних актах. Лише з утворенням молдавсько-польського пограниччя і початку міжсусідських конфліктів, у кінці XIV – XV ст. появляється спочатку в молдавських грамотах, а потім в польських хроніках назва "Покуття". Не виключено, що від цього спірного кута (території від верхніх течій рік Дністер, Прут і Черемош (останні дві є притоками річки Дунай) по тогочасному кордону королівства Польського, Молдавії та Угорського королівства, пізніше Трансільванського князівства) і увійшла ця назва в історію.

Цікаво, що подібна назва стосувалася території Південної частини Бессарабії (нині Саратський, Арцизький, Татарбунарський, Білгород-Дністровський, Ізмаїльський, Болградський, Кілійський та Ренійський райони Одеської області), де домінуючу частину займав степ. Наприкінці XV – початку XIV ст. вона потрапила під владу турків і татар й одержала тюркську назву Буджак (з тюркської мови. "bud-ak" – кут) (так зване "бессарабське" Покуття), що відповідало її географічній формі – зближення нижніх течій рік Дунай і Дністер, які впадали до Чорного моря. Тут теж знаходився своєрідний спірний кут володінь Волоського князівства, Молдавського господарства і власне території Османської імперії. Щоправда, перші два державні утворення довгий час були васалами турків-сельджуків і

геополітично не претендували на ці території. Звідси і ногайські орди, які кочували по цій території, почали називатися буджацькими або білгородськими. Мабуть, саме буджацькі татари у XV – XVII ст. через Покутський шлях нападали на міста, містечка і села Прикарпаття, який з гирла Дунаю вів до Галичини між Прутом та Дністром. Зафіксовано перші турецько-татарські набіги на наші землі 1495, 1497, 1499, 1500, 1513, 1514, 1515, 1516, 1517 рр., а найбільше мусульманські завоювальники сплюндрували Покуття у 1520 р.

Уперше назва "галицького" Покуття зафіксована в чолобитній грамоті молдавських бояр і господаря Стефана 1395 р.: "...а і также слюбуюм о коломыею і о снатиных і о покутее оть наш г(с)дрь, стефань, не имаеть ми одно слова речи". 1411 р. польській король Ягелло стверджує грамотою, що за борг, позичений ним ще 1388 р. в молдавського воєводи Петра, "имають они тако долго держа(т)... покутскую землю... докола мы ... заплатилимы имь, тыхъ одну тысячу рублевъ". На початку XV ст. назва "Покуття" зустрічається ще кілька разів у молдавських грамотах, зокрема, в 1411 р. ("... имаемь ему дати наш город Снятин и Коломыю и покутскую землю"), 1433 р. ("а покутская земля как издавна слушала о своєю границею из века наша так тягнетъ"), 1455 р. ("... а також коли бы вышдо (л) андрен Трушкович или боу (д) каким шикдник покутски до нашен земл..."). Зустрічається назва і в хроніці Я. Длугоша (1415-1480) [9, с. 100]. Пізніше назва "Покуття" і її жителі – "покутяни" згадуються в польських хроніках Я.Длугоша, М.Кромера (Русі Покутянів), М.Бельського (Покуття), М.Стриковського (Покутська Русь) в зв'язку із виступом Мухи [5, с. 119-120; 11, с. 10].

У пропонованій статті спробуємо показати палітру міркувань стосовно локалізації меж Покуття. До уваги взяті польські етнографічні дослідження XIX – початку XX ст.

Починаючи з кінця XVIII ст. Покуття стало об'єктом дослідження польських, німецьких, чеських та інших дослідників. Прилучились до вивчення історико-етнографічного регіону і члени "Руської Трійці". Період першої половини XIX ст. ознаменований спалахом інтересу польської україніки до української народної творчості. В основі цього явища – стимули суспільно-політичного характеру, насамперед усвідомлення спільності драматичної долі поневолених народів, відчуття їх історичного взаємозв'язку, спорідненості духовної творчості [4, с. 149].

Важливу роль у розгортанні наукового життя Галичини зазначеного періоду, як не дивно, відіграв польський рух, який розвивався під знаком ностальгії за втраченою державністю. Частина письменників і поетів бра-

ли участь у Листопадовому повстанні (1830-1831). Після придушення повстання російськими військами більшість інтелектуальної еліти опинилась у Львові, який став центром польського громадсько-культурного життя, де розгортається літературний і науковий рух. Серед кіл польської інтелігенції активізується інтерес до України, пробуджується зацікавлення українським фольклором, проводиться дослідження історико-етнографічних регіонів. У полі зору потрапляє і вивчення Покуття. Уже наприкінці XVIII – на початку XIX ст. зустрічаються записи фольклорних текстів з Покуття. Це поодинокі фіксації у працях Б. Гакета (1739-1815), Е. Спенсера, Е. Заппа (1812-1871); збірники В. Залеського (1799-1849), Жеґоти Паулі (1814-1895), К. Вуйціцького (1807-1879) [1; 2; 16; 20; 21]; публікації у польській періодиці, популярних літературних альманах, зокрема "Wisła", "Biblioteka Warszawska", "Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", "Ateneum".

1830-1840 рр. стали періодом поступового нагромадження фольклорного матеріалу із західноукраїнських земель, першими спробами його класифікації, систематизації, наукового осмислення. Це робили переважно польські фольклористи. Водночас їхні публікації мали передусім науково-популярний характер, адже автори часто не паспортизували матеріал, фольклорно-етнографічні відомості подавали узагальнено, схематично, а український фольклор трактували як складник польського. Водночас, вивчаючи свій народ, вони не могли обминути й українців [6, с. 51]. Монографічні дослідження з вивчення Покуття присвятили Л. Вайгель, О. Кольберг (1814-1890) [15; 19].

Польський дослідник Казімеж Владислав Вуйціцький (1807-1879) Покуття називав околицю, що знаходиться над річкою Прут, а починається від містечка Делятин в Карпатах і сягає Чернівців на Буковині. Автор розкриває етимологію досліджуваного слова: "Покуття – це вираз український, місцевий, від слова кут (kał), тобто, це був кут чи крайня межа регіону з Буковиною, точно названа Покуттям" [21]. Останнім містом Покуття К. Вуйціцький вважав Снятин, яке було "давньою фортецею і головним воєнним пунктом у часі походів на Буковину і Волощину". Цікаво, що розглядаючи танцювальний жанр коломийки і простежуючи етимологію цього слова, автор порівняв її за поширеністю з краков'яками на Краківщині: "Коломия так само голосна в коломийках, як Краків – у краков'яках" [20, s. 360].

Відомості про Покуття та навколишні землі знаходимо у розвідках польських учених у середині XIX ст. Варто зазначити, що об'єктом їх вивчення не завжди було власне Покуття – про нього йшлося переважно

принагідно у вивченні звичаїв, обрядів і фольклору Поділля, Полісся, Гуцульщини, Буковини.

Ґрунтовну працю про цей регіон написав і Август Бельовський (1806-1876) [13]. Його дослідження "Покуття" – це широка картина життя і побуту місцевих жителів, подано етнографічну характеристику гуцулів і бойків, звернено увагу на історію краю, опришківський рух. Ця книга складається з шести тематичних розділів: "Становище і місце розташування краю", "Осадництво (заселення краю)", "Гуцули і бойки", "Політичні події", "Події столітньої давнини", "Опришки".

Ірина Збир стверджує, що в етнографічному аспекті це цікава робота, в якій ідеться про українське населення бойків і гуцулів. Задум її народився, очевидно, раніше. Мандруючи шляхами Покуття в юнацькі роки, А.Бельовський придивлявся до життя людей, записував тексти народної творчості, звичаї та обряди. Так поступово нагромаджувався матеріал для великої і цікавої роботи [6, с. 55]. При підготовці і написанні дослідження Август Бельовський використовував історико-етнографічні праці члена "Руської трійці" Івана Вагилевича [8].

А. Бельовський зауважує, що "з-поміж земель давньої Польщі Покуття є особливим регіоном, як і сама його специфічна назва. З півночі Дністер відокремлює його від решти земель Речі Посполитої, а з інших сторін заслонюють гори, тому складається враження, що це наче найвіддаленіший куточок, розміщений далеко на півдні. Чорногора прикриває його з південно-східного боку, простягаючись від двох до трьох миль уздовж кордону з Угорщиною, формуючи ніби стіну великої фортеці". Дослідник визначає територію регіону не тільки за річкою Дністер і пасмом Чорногірського хребта, але й ріками Прут, Чорний і Білий Черемош, вказуючи, що Білий Черемош відокремлює Покуття від Волощини [13, с. 653, 656].

Важливою у дослідженні історико-етнографічного регіону Покуття та його фольклорної спадщини є праця польського географа, історика, професора Коломийської гімназії Леопольда Вайгеля "Нарис про місто Коломию" ("*Rys miasta Kołomyji*") (1877 р.). Це було перше серйозне дослідження про Коломию та її околиці. Книга складається з трьох частин, у яких, крім історичного та географічного окреслення головного міста Покуття, автор лаконічно розповів про народні звичаї, календарну та родинну обрядовість краю, де здійснено запис. Дослідник вказав на те, що "вони [обряди] мало відрізняються між собою у різних куточках Покуття" [19, s. 84]. Проте Л. Вайгель не окреслює чітко межі історико-етнографічного регіону.

Польський дослідник Вінценти Поль (1807-1872) північною границею Покуття називає р. Дністер, західною – долину річок Товмач і Бистриці Надвірнянської, східною – кордон з Буковиною, а південну межу відсував далеко в Карпати [17, s. 131]. Л.Татомир північною границею Покуття, як і інші дослідники, називав р. Дністер, південною – р. Прут, західною – межиріччя Бистриці-Надвірнянської та Бистриці-Солотвинської і далі горами до Єзуполя. Східної межі він не означив [18, s. 51].

Історико-етнографічне районування Покуття потрапило у поле зору археолога українських і польських старожитностей Адама Кіркора (1818-1886). Дослідник наголошував, що конкретні межі Покуття визначити не можна. Це та частина південної Галичини, до якої входять такі тогочасні повіті: Станиславівський, Городенківський, Тлумацький, Снятинський і Коломийський. З півночі Покуття відділене від інших частин Галичини Дністром; з південно-східного боку простягається до Чорногори, що межує з Угорщиною; на сході – до Піп-Івана; на заході – до Говерли, найвищої вершини: "Покуття також має кордон з однієї сторони з Волощиною, а з другої впирається в глухий кут Угорщини і скелі Семигороду. Карпати разом із Чорногорою, наче вінком, оточують його" [7, с. 8-9].

Чільне місце у плеяді польських етнографів, котрі займалися дослідженням Покуття, належить Оскарові Кольбергу (1814-1890). У передмові до І тому фундаментальної праці "Покуття", високо оцінюючи етнографічні матеріали своїх попередників у вивченні багатой спадщини українського фольклору та етнографії, зокрема, Оскар Кольберг зазначив, що "...і дослідження його (польського етнографа В. Залеського – **А.К.**) найближчих наступників [...], щоразу представляючи все нові і не менш важливі матеріали, давали зрозуміти, що джерело, з якого випливають ці скарби, ще не скоро вичерпається" [15, т. 29, с. 6]. У 1880 р. вчений став співорганізатором Етнографічної виставки у Коломиї, завдяки якій про Східні Карпати заговорила Європа, і яку вшанував своїм візитом австрійський імператор Франц Йосиф [12, с. 12]. Написанню "Покуття" передувала копітка збиральницька робота, здійснена вченим впродовж 1867-1868, 1870, 1876-1877, 1880 рр. Автор намагався чітко дотримуватися наукових принципів у висвітленні матеріалу, невпинно удосконалював методи збирання і публікування зразків народної творчості, заохочував дотримуватись цих принципів і своїх численних кореспондентів і дописувачів. Велику увагу дослідник приділяв організації масового збирання матеріалу. Від своїх кореспондентів він вимагав точності запису: "такими, як є вони (фольклорні твори), повинен записувати їх збирач, він не має права нічого додати або замінити, якщо хоче бути вірним своєму призначенню і здобути

визнання" [15, т. 30, с. 10]. Керуючи етнологічною секцією Антропологічної Комісії, О. Кольберг видав "Інструкцію для дослідження народних властивостей" ("Instrukcja do badania właściwości ludowych"), де чітко вказав наукові принципи записування фольклорного та етнографічного матеріалу. Тому та величезна кількість матеріалу, яка надходила до вченого, вже була добре впорядкована. Проте дослідник дуже приблизно визначив територію Покуття: від півночі його межею є р. Дністер, а від Станиславова на південний схід простягається розлога низина, відтята від заходу темною стіною Карпат [15, т. 29, с. 5].

Серед досліджень початку ХХ ст. слід виокремити працю польського етнографа Яна Фальковського. Автор виділив східну межу Покуття – до неї відносить межиріччя Пруту і Черемоша. Проте між Гуцульщиною і Покуття штучно утворює велику перехідну зону підгір'я. Вона не поступається площею Гуцульщині й Покуттю. Західна межа так і не була точно визначена. Беручи за основу розповсюдження жіночих запасок на сході, він відділяв Покуття по лінії Тлумач – Отинія – на схід від Ланчина [10, с. 101].

Польський ономаст Стефан Грабець (1912-1972), досліджуючи топонімію Гуцульщини, дійшов висновку, що границя між Гуцульщиною і Покуттям проходить уздовж долини р. Бистриця-Надвірнянська до сіл Битків і Пнів, на півночі вона не доходить Надвірної; звідси йде на південний схід до Делятина, залишаючи поза гуцульською діалектною територією села Лоєву і Добротів і включаючи Делятин і Заріччя; далі межа проходить через села Чорний Потік, Білі і Чорні Ослави, Лючки, Баню-Березів, Верхній Березів, Нижній Березів, Лючу; звідси вона повертає на схід, захоплюючи Пістинь, а потім Хімчин і Рожнів. Автор зазначив, що у зв'язку з недостатнім вивченням гуцульського діалекту вказана вище межа може бути дещо неточною і зазнавати змін [14, с. 8-9]. Український дослідник Д. Бучко погоджується з окресленням гуцульсько-покутської границі визначеної С. Грабцем [3, с. 5].

Таким чином, Покуття належить до найдавніших в Україні історико-географічних (історико-етнографічних) регіонів (районів). Інтерес до його вивчення сягає пізнього середньовіччя і нового часу. Починаючи з ХІХ ст. на науковому рівні були зроблені перші спроби визначити межі Покуття. Здійснюючи аналіз господарського укладу місцевих жителів, польські етнографи, краєзнавці і фольклористи поступово звужували територію Покуття: у східній частині до межиріччя річок Прут і Черемош; північною межею, як правило, визначали межею річку Дністер; південна (південно-східна) межа розглядалась як Чорногірський хребет

або перехідна передгірська зона Карпат; західна частина визначалась межиріччям Бистриці Надвірнянської і Бистриці Солотвинської, або взагалі не розглядалась.

**Королько Андрей**

### **ПРОБЛЕМА ЛОКАЛИЗАЦИИ ПОКУТЬЯ В ПОЛЬСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.**

*В этой статье разглядываются суждения исследователей относительно локализации границ одного из древнейших историко-этнографических регионов (районов) Украины Покуття. Обращено внимание на польские этнографические исследования XIX – начала XX вв. Авторы этих публикаций заинтересовались изучением украинского фольклора Галичины, первыми пробовали его классифицировать, систематизировать, научно осмыслить.*

*Ключевые слова: историко-этнографический регион (район), Покутье, Галичина, Бессарабия, этнографические исследования, фольклор.*

**Korolko Andriy**

### **THE PROBLEM OF THE LOCALIZATION OF POKUTTYA IN THE POLISH ETHNOGRAPHIC RESEARCHES OF THE 19TH – THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY**

*The researchers' considerations concerning the border localization of Pokuttya as one of the oldest historical and ethnographic regions (districts) of Ukraine are studied in the given article. Attention is paid to the Polish ethnographic researches of the 19th -the beginning of the 20th century. The authors of these publications became interested in studying the Ukrainian folklore of Galicia and were the first who tried to classify, systematize and to interpret it scientifically.*

*Keywords: historical and ethnographic region (district), Pokuttya, Galicia, Bessarabia, ethnographic researches, folklore.*

### **Джерела та література**

1. Бальтазар Гакет – дослідник Південно-Східної і Центральної Європи: Дослідження і матеріали / Упор. М. Вальо, М. Кріль. Вступне слово Л. Крушельницької; НАН України, Львівська наук. б-ка ім. В.Стефаника. – Львів, 2000. – 318 с.

2. Бальтазар Гакет і Україна: Статті і матеріали / НАН України, Львівська наук. б-ка ім. В.Стефаника; Авт.-упор. Вальо М.А. – Львів, 1997. – 134 с.

3. Бучко Д. Походження назв населених пунктів Покуття / Д.Г. Бучко. – Львів: Світ, 1990. – 144 с.

4. Головатюк В. Діяльність польських фольклористів у Галичині і "Руська Трійця" / Валентина Головатюк // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. Вип. 5-6. – Львів, 2004. – 644 с. – С. 149-153.

5. Грабовецький В. Нариси історії Прикарпаття з найдавніших часів до кінця XV століття. Т.1 / Володимир Грабовецький. – Івано-Франківськ, 1992. – 208 с.
6. Збір І. Фольклор Покуття у розвідках чужоземних дослідників кінця XVII-XIX ст. / Ірина Збір // Мандрівець. – 2008. -№ 6. – С. 48-57.
7. Кіркор А.Г. Покуття з археологічного погляду (1874 р.). Дослідження / Адам Гонорі Кіркор. – Коломия: Видавничо-поліграфічне товариство "Вік", 2009. – 80 с.
8. Купчинський О. Август Бельовський та Іван Вагилевич: наукові контакти і співпраця / Олег Купчинський // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. – 1999. – № 8-9. – С. 138-158.
9. Макарчук С. Історико-політичне та етнографічне районування України: питання співвіднесеності / Степан Макарчук // *Народознавчі зошити*. – 2001. – Зошит 3 (39). Травень-Червень. – С. 388-394.
10. Паньків М. Покуття / Михайло Паньків // *Жовтень*. – 1987. – №2. – С. 100-104.
11. Покуття. Історико-етнографічний нарис. – Львів : Манускрипт-Львів, 2010. – 456 с.
12. Туркавський М. Етнографічна виставка Покуття в Коломиї / Переклад з польської А. Б. Ємчук. Вступ. стаття канд. філологічних наук М.М. Васильчука – Коломия: Народний Дім, 2004. – 40 с.
13. Bielowski A. Pokucie / August Bielowski // *Czas. Dodatek miesięczny*. – Kraków, 1857. – S. 653-734.
14. Hrabec S. Nazwy geograficzne Huculszczyzny / S. Hrabec. – Kraków, 1950. – 264 s.
15. Kolberg O. Pokucie. Cz. 1. / O. Kolberg // *Dzieła wszystkie*. – T.29. – Wrocław-Poznań: PTL, 1962. – 360 s.; Cz. 2. – T.30. – Wrocław-Poznań: PTL, 1963. – 300 s.; Cz. 3. – T.31. – Wrocław-Poznań: PTL, 1963. – 344 s.; Cz. 4. – T.32. – Wrocław-Poznań: PTL, 1963. – 328 s.
16. Pauli Żegota. Pieśni ludu ruskiego w Galicyi / Żegota P. – T. 1. – Lwow: Zakł. Narod. im. Ossolińskich, 1839. – 238 s.; T. 2. – Lwow: Zakł. Narod. im. Ossolińskich, 1840. – 247 s.
17. Pol W. Rzut oka na północne stoki Karpat / W. Pol. – Kraków, 1851. – 132 s.
18. Tatomir L. Geoografia Galicyi na podstawie prac monograficznych i urzędowych źródeł / L. Tatomir. – Lwow, 1878.
19. Wajgiel L. Rys miasta Kołomyi / L. Wajgiel L. – Kołomya, 1877. – 114 s.
20. Wójcicki K. Nad-Prucie / K. Wójcicki // *Muzeum Domowe*. – Warszawa, 1835. – №45. – S. 338-360.
21. Wójcicki K. Stare gawędy i obrazy / K. Wójcicki . – T. 1-4. – Warszawa: Nakładem G. Sennewalda Księgarza, 1840. – T. 1. – 324 s.; T. 2. – 324 s.; T. 3. – 322 s.; T. 4. – 350 s.



## УКРАЇНЬКА МІГРАЦІЯ ДО ПІВНІЧНОЇ ЄВРОПИ ЗА СТАТИСТИЧНИМИ ДАНИМИ

*У статті висвітлено особливості сучасної міграції українців до країн Північної Європи. Автор користується статистичними даними, відслідковуючи зростання кількості українських емігрантів, а також характеризує причини їхньої міграції, вікові особливості, стать, рівень освіти, наявність та діяльність українських громад за кордоном, також автор характеризує деякі риси церковного життя.*

*Також автор звернув свою увагу на законодавства країн Північної Європи щодо іммігрантської політики.*

*Ключові слова: Північна Європа, Скандинавія, Данія, Норвегія, Швеція, Ісландія, Фінляндія, українська діаспора, культурна асоціація.*

На фоні політичної та економічної нестабільності, якими супроводжується стан української держави, виникає четверта хвиля української міграції. Вона суттєво відрізняється від попередніх хвиль своєю кількістю, рівнем освіти емігрантів та появою нових методів міграції, серед яких можна назвати шлюбну міграцію, освітню та усиновлення українських дітей. Одні з тих країн-реципієнтів стали країни Північної Європи, до яких належать Данія, Ісландія, Норвегія, Швеція та Фінляндія. Ці країни слід охарактеризувати, як країни з високим рівнем соціального забезпечення, високим рівнем освіти та низькими показниками рівня міграції серед українського населення, якщо порівнювати з країнами Південної Європи.

Метою даного дослідження є комплексне висвітлення формування української громади в Північній Європі і визначення передумов для оформлення української діаспори. Завдання – прослідкувати зростання чисельності українських емігрантів та визначити місця компактного розселення українських громадян, а також висвітлити основні положення міграційного законодавства цих країн.

Джерельну базу дослідження складають статистичні дані, а також інтернет ресурси та матеріали дипломатичних установ.

Аналіз історіографії з проблеми української еміграції до країн Скандинавії засвідчує, що за всі попередні роки було окреслено лише деякі її риси. Узагальнюючого дослідження з названою проблеми немає.

У статті Юрія Атаманюка ми знаходимо інформацію стосовно історичних відносин між українцями та шведами. Автор робить спробу прослідкувати історичне формування української громади у діаспору у Швеції. Однак,

автор не наведе інформації стосовно компактного розселення українців та діяльності української громади на сучасному етапі її діяльності.[1]

Національний інститут стратегічних досліджень при Президентові України у своїй аналітичній записці здійснив аналіз забезпечення мовно-культурних проблем української діаспори на сучасному етапі. Опубліковані дані щодо кількості українських громад у різних країнах. Однак, інформація не оновлюється і кількість українських громад та недільних шкіл з вивчення української мови невпинно росте і потрібно робити щорічний моніторинг з діяльності українських громад за кордоном.[3]

### **Українці в Данії**

За даними Міністерства у справах імміграції та інтеграції Данії, в країні за офіційними даними проживає близько 6 тис. українців.

Серед місць компактного проживання є півострів Ютландія. У цьому регіоні громадяни України працюють у сфері сільського господарства, також поширене проходження стажування серед українських студентів з аграрних ВНЗ.[4]

Спираючись на дані статистичного комітету Данії спробуємо простежити, як поступово зростало число офіційно зареєстрованих українських громадян в Данії протягом 1977-2012 рр.

З 1977-1992 рр. офіційно українці не проживали на території Датського королівства, через те що не існувало такої країни, тому ми не можемо опиратись на дані статистичного бюро Данії щодо кількості громадян Радянського Союзу. Також одним із проблематичних питань було те, що у перші роки незалежності українських громадян можна було знайти в статистичних даних як громадян Росії, тому на першому етапі четвертої хвилі міграції майже неможливо визначити точну кількість українських емігрантів в країнах Скандинавії.[10]

Згідно зі статистичними даними, перші українці з'явилися в Данії в 1993 році у кількості 18 осіб. Серед яких у процентному відношенню 70% склали жінки і 30%-чоловіки. Домінантну групи складали жінки віком від 20-29р. [10]

У наступному році кількість українців зросла у 2 рази, але змінилось процентне співвідношення чоловіків до жінок. Так, у 1994р. жінки становили вже 60% від усієї кількості емігрантів. Домінантна група у цьому періоді не змінилась. [10]

За період з 1995-1999 рр. кількість українців збільшилася на 3083%. Процентне співвідношення залишилося сталим, як і домінантна група емігрантів.

Період 2000-2004 рр. можна охарактеризувати збільшенням кількості українців у 4 рази, порівнюючи з попереднім етапом. Жінки домінували і склали 73%.

Наступний період 2005-2009 рр. кількість українців в Данії зросла у 2,7 рази відносно попереднього етапу. Жінки склали у той період 78%. Основна група не змінилася, більшість становили жінки віком від 20-29 рр. За останні два роки, в період з 2010-2012 рр. кількість українців майже не змінилась, домінуюча вікова група була сталою, однак, змінився процент жінок. В цей період він склав 75%.

Заміжні жінки склали більшість у Данії на момент 2000р. і становили 61%. На другому місці були незаміжні жінки-30%, вдови, розлучені, та ті, що мають громадянський шлюб складають по 3%. [10]

Через 5 років ситуація майже не змінюється, 57% – заміжні, 32% – незаміжні, а також за цей період збільшується показник вдів.

Станом на 2010 р. кількість заміжних зменшується до 51%, незаміжні складають вже 38%, показник розлучених збільшується до 5%.

Стосовно чоловіків, то слід зазначити, що тут відбувається протилежна ситуація до жіночої, наприклад, у 2000 році одружені склали 29%, неодружені – 71%. Через п'ять років ситуація дещо змінюється за рахунок появи нових соціальних станів. Вдівці і розлучені – 3%, ті, хто мають громадянський шлюб – 4%. У 2010 році неодружені склали більшість – 67%, одружені – 30%, розлучені та ті, хто мають громадянський шлюб відповідно – 3%. Станом на 2012 рік, одружених – 34%, неодружених – 64%, розлучені – 1,2%, вдівці – 0,5%.

Зменшення кількості заміжних та одружених можна пояснити змінами в міграційній політиці Данії. Заміжним та одруженим потрібно було, щоб їх чоловік/жінка мав(ла) достатньо коштів для їх утримання, житло, був(ла) громадянином Данії, а також зробив(ла) заставу у розмірі 50 тис. датських крон. [2]

Серед нових методів четвертої хвилі еміграції можна віднести усиновлення українських дітей. Згідно до офіційної статистики Датського статистичного комітету, кількість усиновлених за останні 10? років складає 19 осіб. Кількість незначна, але можна стверджувати, що тенденція усиновлення буде набувати масового характеру за рахунок проблем у датському суспільстві з фертильністю.

Громадською організацією українців в Данії є Датсько-українське товариство. Серед головних завдань товариства є сприяння розвитку відносин між Данією та Україною, переважно в культурно-освітньому та гуманітарних сферах. У лютому 2010 р. було засновано жіночий клуб товари-

ства, однак він є невід'ємною складовою та частиною товариства. В його діяльність входить поширення інформації про стан жіноцтва в Україні, також висвітлення проблем жіноцтва в Данії та надання їм допомоги.[4]

На жаль, інформація щодо наявності недільних шкіл з вивченням української мови відсутня.[3]

### **Українці в Ісландії**

На жаль, немає дипломатичних установ в Ісландії. Справами українців в Ісландії займається посольство у Фінляндії, яке розташоване в м. Гельсінкі. [5]

За статистичними даними статистичного комітету Ісландської Республіки українці четвертої хвилі еміграції з'явилися у 1998 році, у кількості 15 осіб. Процентне співвідношення жінок до чоловіків складало 73% до 27%. Наймолодшому представнику біло 3 роки, найстаршому – 49 р.

У 1999 році кількість українських громадян зросла порівняно з попереднім періодом у 173%. Домінантною групою були жінки і складала більшість у розмірі 60%. На момент 2005 р. українців налічувалося вже 106 осіб. Однак, жінки в цей період втратили своє домінуюче положення і складала майже однакову кількість з чоловіками. Через п'ять років ситуація дещо змінилась, кількість зросла до 150 осіб, а процентне співвідношення збільшилося на користь жінок. В цей період складала 61%.

Згідно до останніх статистичних даних у 2012 році, кількість українців майже не змінилась з попереднім періодом, домінуючою групою були жінки – 65%.[11]

### **Українці в Норвегії**

За даними Міністерства закордонних справ України, загалом, в Норвегії проживає близько 2500 етнічних українців.

Серед місць компактного проживання слід виділити Осло, Берген, Ставангер, Драмнен.[6]

За статистичними даними українці з'явилися в Норвегії у 1992 р., у кількості 15 осіб. Вже в 1993 кількість українців нараховувалась 20. У 2000 р. кількість зросла у 400%. Через п'ять років кількість вже сягала 276 осіб, на момент 2010р. – кількість офіційно зареєстрованих українців складала 319.[12]

Основною громадської організацією є Українська громада в Норвегії, яка була офіційно зареєстрована у 2004 році. Головною метою організації – збереження національної самобутності українців закордоном. Засоби масової інформації української громади – відсутні. [6]

## **Українці в Швеції**

За даними державного статистичного бюро Швеції офіційно проживає близько 3500. Однак, моніторинг консульського відділу Посольства дає підстави вважати, що їх кількість набагато більше і сягає 6000 осіб.

Серед міськ компактного проживання можна назвати великі міста, насамперед, столиця – Стокгольм, Мальмо, Гьотеборг, Уппсало, Орубру. [7]

За статистичними даними, вже на момент 1992 року в Швеції налічувалось 46 осіб українського походження. Жінки складали більшість – 67%. В наступному році кількість осіб зросла у 278%. Статистичні дані дають інформацію про вікові групи, що дає можливість визначити середній вік емігрантів. Так, середній вік жінок у 1993 році складав 26 років, натомість чоловіків – 23 роки. Процентне співвідношення не змінилось.

У 1994 році кількість українців складала 317 осіб. Жінки складали більшість – 67%. Цей період характеризується зростанням середнього віку порівняно з попереднім етапом. Середній вік жінок складав – 32 роки, чоловіків – 26. Цей процес можна пояснити притоком родичів емігрантів, в основному появою батьків.

Наступний період 2000 рік можна охарактеризувати зростанням кількості жінок – 72% та середній вік жінок та чоловіків залишився незмінним. Через п'ять років кількість українців вже склала 1785, але суттєвих змін не існувало.

Згідно зі статистичними даними кількість українців у Швеції складає 2586 осіб. Домінантну групу складали жінки – 68,7%. Показники середнього віку майже не змінились з 1994 року. Середній вік жінок складав 31,87 та 26,73 у чоловіків. [13]

### Освіта

Статистичні дані засвідчують, що набуття освіти в Швеції є популярною тенденцією серед українців. Так, жінки, які народилися в Швеції на етапі старшої школи обирають освіту в гуманітарному напрямку. Соціологія популярна на всіх етапах навчання в університеті, як в бакалавріаті, так і в магістратурі. Навпаки, ті, що народилися в Україні на етапі старшої школи обирають соціологію та інші дисципліни. Бакалаври, які навчалися менше 3 років обирають медицину, ті, що отримали ступінь бакалавра соціологію та точні науки. Ситуація в магістратурі суттєво змінюється. На цьому етапі домінують точні науки та сільське господарство.

Чоловіки, які народилися в Швеції обирають гуманітарний напрям, коли вони отримують початкову та середню освіти. Вища школа характеризується вибором точних наук та сільського господарства. На етапі отримання бакалавра популярними є соціологія, точні науки та сільське гос-

подарство. Серед українців, які народилися в Україні вибір галузей навчання майже не змінюється, окрім появи магістратури за напрямком точних наук та сільського господарства. [13]

Освіта в Швеції є безкоштовною для громадян ЄС, тому українці, які отримали громадянство однієї з країн ЄС мають право на безкоштовне навчання на будь-якому етапі отримання освіти. Однак, ті українці, які мають українське громадянство можуть отримати безкоштовне навчання шляхом подачі документів до програми Вісбю. Список навчальних програм домінує у напрямку точних наук та сільського господарства, тому можна зробити припущення, що українці обирають точні науки через пропозиції цієї програми.

#### Громадянські та освітянські організації у Швеції.

За Атаманюком перша українська громада з'явилась у 1947 році в Стокгольмі. Головним завданням Української громади було та є інформаційно-просвітницька робота. Чотири рази на рік заходами громади виходив журнал "Скандинавські вісті". [1]

На сьогодні в Швеції ведуть свою роботу 9 організацій українців. Відділи української громади працюють також в Гьотеборзі та Оребру. Окрім того в Стокгольмі діють дитячо-юнацька організація "Джерело", жіночий Союз Українок Скандинавії, "Шведські козаки". В Гьотеборзі активну діяльність проводить Українсько-шведське культурне об'єднання, в Мальмо – Українсько-шведська культурна спілка. [7]

Основні освітні потреби українців задовольняються, головним чином, через школи при громадських організаціях українців. В Стокгольмі та Гьотеборзі функціонують дитячі недільні школи "Джерело" та "Світлячок", в рамках яких проводяться уроки української мови, літератури, історії. Своєї окремої церкви українська громада в Швеції не має. Водночас, греко-католицький священник Мирослав Костів кожної неділі править богослужіння у місцях компактного проживання українців. Як правило, богослужіння з приводу Різдва та Великодня проводиться у Стокгольмі. [7]

#### **Українці в Фінляндії**

За офіційними даними, на сьогодні у Фінляндії проживають біля 2000 етнічних українців. Місцями компактного проживання є великі міста, серед яких столиця – Гельсінкі, Тампере, Турку і Оулу. [8]

За статистичними даними українці з'явилися на теренах Фінляндії в 1992р. у кількості 26 осіб. Місцем компактного їх розселення був регіон Уусімаа, до якого належить Гельсінкі з передмістями. Більшість складала жінки і на той момент вони склали 64%. Зафіксовані вікові групи – серед жінок від 0-14 та 25-35 рр., у чоловіків – 25-34 та 45-54 рр. Вже в

наступному році кількість українців в регіону Уусімаа зросла в 2 рази. Домінантна група та вікові групи не змінилися. В 1994 році кількість в Уусіме зменшилася через регіональні переміщення в інші регіони Фінляндії. Відсоток жінок також зменшується і на той момент складав 58%. Серед вікових груп також відбуваються зміни, з'являється нова домінантна група чоловіків віком від 0 до 14 років, що стосується жінок, то їх вікова група не змінилася.

У 2000 році кількість українців продовжує зменшуватися, жінки зростають у своїх позиціях до 68,5%. Домінантна вікова група чоловіків з минулого періоду перейшла в іншу категорію від 15 до 24 рр. Жінки на той період складали рівне співвідношення в усіх вікових групах.

Через п'ять років ситуація дещо змінюється за рахунок зростання кількості українців, також жінок – 78,7%. Серед чоловіків домінує група від 25-34, серед жінок-15-34.

У 2010 р. в Уусіме число українських емігрантів зменшилося до 52 осіб. Процент жінок до чоловіків став майже однаковий. Віковий склад дещо змінився серед жінок до 35-44 років. [14]

Щодо усиновлення українських дітей то з 1998 року кількість усиновлених складає 9 осіб, але нова тенденція буде набирати популярності.

У Фінляндії діють 3 українські об'єднання. Товариство українців в м. Гельсінкі, яке є найактивнішим осередком української діаспори. Іншими активними об'єднаннями є товариство українців м. Турку, яке часто взаємодіє з товариством у Гельсінкі, також Міжнародний український культурний центр у місті Тампере. Невеликі громади також присутні в маленьких містах Оулу, Сало, Коувала. [8]

Головна мета товариств є збереження досягнень української культури, поширення інформації про Україну. Товариство організовує свята, вистави, збори та взаємодіє з дипломатичними установами та є складовою світової організації українців "Світовий конгрес українців".

Церковне життя українців зосереджено в Гельсінкі, де в церкві православного Свято-Нікольського приходу є представник української громади протоієреєм Орест Червінський.

Найбільша кількість українців зосереджена в Данії та Швеції близько 10 тис. Це можна пояснити більш сприятливими умовами міграційної політики цих країн.

В Данії з 2002 діє новий закон щодо трудових мігрантів. Перевага надається кваліфікованим працівникам з галузей інформаційних технологій, біології, математики та медичному персоналу. В Данії процес отримання громадянства може зайняти 9 років, знання датського обов'язкове,

а також кандидат повинен пройти тест на знання законів та традицій датського суспільства.

В 2001 році Швеція ухвалила закон про збільшення трудової міграції. Процес отримання громадянства триває 5 років, знання мови не потрібно. [2]

Також ці країни займають домінуючі положення серед українських мігрантів через сприятливі умови отримання робочих місць у сфері сільського господарства.

Так, Норвегія має зв'язок з аграрними вищими навчальними закладами, серед таких Таврійський університет. джерело

Українську міграцію до країн Північної Європи можна охарактеризувати як жіночу, середній вік мігрантів складає від 25 до 29 р. Освітній рівень мігрантів був вище середнього та університетський. Серед місць компактного проживання українці обирають столиці та великі міста.

**Котова Анна**

### **УКРАИНСКАЯ МИГРАЦИЯ В СЕВЕРНУЮ ЕВРОПУ ПО СТАТИСТИЧЕСКИМ ДАННЫМ**

*В статье отображены особенности современной миграции украинцев в страны Северной Европы. Автор использует статистические данные, анализирует увеличение численности украинских мигрантов, а также характеризует причины их миграции, поло-возрастные особенности, уровень образования, наличие и деятельность украинских общин за границей, также автор характеризует некоторые черты церковной жизни.*

*Автор обратила внимание на законодательства стран Северной Европы по вопросу политики к иммигрантам.*

*Ключевые слова: Северная Европа, Скандинавия, Дания, Норвегия, Швеция, Исландия, Финляндия, украинская диаспора, культурная ассоциация.*

**Kotova Ganna**

### **UKRAINIAN MIGRATION PROCESS IN THE NORTHERN EUROPE BY STATISTICAL DATA**

*In the article the features of modern migration of Ukrainians are reflected to the countries of North Europe. An author uses statistical data, watching the increase of amount of the Ukrainian emigrants, and also characterizes reasons of their migration, age-old features, sex, level of education, presence and activity of Ukrainian communities abroad, also an author characterizes some lines of church life. Also an author turned his attention on the legislations of countries of North Europe in relation to immigrant politics.*

*Keywords: Northern Europe, Scandinavia, Denmark, Norway, Sweden, Iceland, Finland, Ukrainian diaspora, cultural association.*



### **Джерела та література**

1. Атаманюк Ю. Українсько-шведські історичні взаємини та українські поселення у Швеції // Час і події. – 2008.-№30.[електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.chasipodii.net/article/3395/>
2. Денисенко М.Б., Хараева О.А., Чудиновских О.С. Иммиграционная политика в Российской Федерации и странах запада. Москва. 2003. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/povestka-immigration/>
3. Мазука Л. Сучасний стан забезпечення мовно-культурних потреб діаспори. Аналітична записка. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/548/>
4. Міністерство закордонних справ України. Українці в світі. Данія. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/publication/content/37115.html>
5. Міністерство закордонних справ України. Українці в світі. Ісландія. [електроний ресурс] – Режим доступу:
6. Міністерство закордонних справ України. Українці в світі. Норвегія. [електроний ресурс] – Режим доступу:
7. Міністерство закордонних справ України. Українці в світі. Швеція. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/publication/content/37763.html>
8. Міністерство закордонних справ України. Українці в світі. Фінляндія. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/publication/content/37758.html>
9. Світовий конгрес українців. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ukrainianworldcongress.org/>
10. Статистичне бюро Данії. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.statbank.dk>
11. Статистичне бюро Ісландії. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.statice.is>
12. Статистичне бюро Норвегії. [електроний ресурс] – Режим доступу: [http://www.ssb.no/befolking\\_en/](http://www.ssb.no/befolking_en/)
13. Статистичне бюро Швеції. [електроний ресурс] – Режим доступу: <http://www.scb.se>
14. Статистичне бюро Фінляндії. [електроний ресурс] – Режим доступу: [http://www.stat.fi/index\\_en](http://www.stat.fi/index_en)

## ОБ'ЄДНАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ОБРАЗОТВОРЧИХ МАЙСТРІВ В ЕМІГРАЦІЇ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

*У статті досліджено створення організацій українських образотворчих мистців після Другої світової війни в еміграції, їх виставкову діяльність.*

*Ключові слова:* мистці, образотворче мистецтво, різьба по дереву, з'їзд мистців, преса.

Події Другої світової війни мали великий вплив не тільки на соціально-економічний стан європейських країн та народів, а й на їх культурний розвиток, в тому числі і на розвиток образотворчого мистецтва українських майстрів.

Багато майстрів в умовах утвердження на терені України сталінського більшовицького режиму вибрали шлях еміграції за межі України, розуміючи, що в майбутньому їм не вдасться вільно і незалежно розвивати свій творчий талант в умовах сталінського тоталітаризму.

Ще до початку 40-х років ХХ ст. (у міжвоєнний період) багато майстрів емігрували у країни Західної Європи. Вони організували у Чехії (Прага) Українську Студію Пластичного Мистецтва, Ця Студія продовжувала функціонувати до 1952 р. і завдяки її діяльності за межами України було підготовлено групу митців образотворчого мистецтва [4, с. 526]. Значна частина майстрів образотворчого мистецтва після Другої світової війни і до 1950 року перебувала у фільтраційних таборах "переміщених осіб", більшість з яких перебралась до США та Канади. У цей період майстри організували невеликі виставки образотворчого і ужиткового мистецтва, де експонувалися вироби з кераміки, різьба по дереву, твори живопису, народна вишивка. Щодо організаційного життя українських мистців то у перші повоєнні роки стояло питання створення організації, яка могла б об'єднати українських мистців різноманітних мистецьких жанрів у одну організацію і така організація була утворена уже у грудні 1946 р. у м. Мюнхені. Група ініціативних мистців у грудні змогла організувати мистецьку виставку у м. Мюнхені і стала засновником нової мистецької організації українських майстрів у еміграції. 28 січня 1947 р. відбувся Перший з'їзд українських мистців з різних окупаційних зон Європи (французької, англійської і американської). Зрозуміло, що з радянської зони окупації на з'їзді не було нікого. На з'їзді українських мистців у еміграції представляли 50 осіб і на ньому було засновано Українську Спілку Образотворчих

Мистців. Ще до війни існувала Асоціація Незалежних Українських Мистців. Відповідно нова Спілка ніби продовжила справу об'єднання і координації діяльності українських майстрів поза межами України. Оскільки в міжвоєнний період територія Східної Галичини була під окупацією Польщі, то у Львові існувала Спілка Українських Образотворчих Мистців. Як відомо терени Східної Галичини після війни ввійшли до складу Радянського Союзу, то більшість членів цього мистецького професійного об'єднання або покинули Спілку і Україну або припинили членство в львівській Спілці. Всі вони визнали для себе головною організацією новостворену у Мюнхені Українську Спілку Образотворчих Мистців. З'їзд обрав і керівні органи Спілки: голову Е. Козака, заступника голови С. Борачека, секретарем М. Дмитренка, членами ради обрано С. Луцика та Я. Гвіздовського. Перед українськими мистцями постали два важливі завдання, які були затверджені під час триденної роботи з'їзду: – зберігати і продовжувати форми українського національного мистецтва, які не можуть у даний час розвиватись в Україні; – репрезентувати українську культуру за межами України. Тобто українські мистці в еміграції зрозуміли і вказали на те, що вони повинні вивчати великі досягнення європейського і світового мистецтва та вносити у світове мистецтво власні, високого рівня надбання. У одному з пунктів рішення з'їзду зазначалося: "Українські мистці зберігатимуть національну суть свого мистецтва, проте в творчій практиці українське мистецтво має розмовляти тією самою образотворчою мовою, що й мистецтво світове, і українське мистецтво при всій своїй відмінності повинно формально ставити і розв'язувати ті самі образотворчі проблеми" [2, с. 8]. Уже в вересні 1947 р. зусиллями членів Спілки була організована виставка у м. Міттенвальд з назвою "Рік парці у таборах", де були представлені вироби народного ужиткового мистецтва та твори образотворчого плану. Тут були виставлені твори мистців О. Козакевичпа-Дядилюка, І. Кейвана, О. Полвстенка, М. Тржепель-Елліс. Ця виставка отримала значну увагу з боку західної англосовітської та німецькомовної преси і глядачів. У цей час на Заході видавався культурно-мистецький часопис "Українське мистецтво" де регулярно подавались матеріали про творчу діяльність українських мистців у еміграції. Редакторами цього часопису були частково члени управи Спілки (М. Дмитренко, Е. Козак) та мистці С. Гординський, С. Луцик. Спілка піклувалась також публікацією альбому кольорових репродукцій творів українських мистців. Також до заслуг членів української мистецької організації варто віднести популяризацію українського мистецтва через публікацію у 1947 р. німецькою мовою книги Г. Прокопчука "Українські мистці в Німеччині" (Мюнхен, 1960). У 1949 р. у Парижі було

організовано "Виставку екзильних мистців", в якій взяли участь близько 80 художників, серед яких були українці: І. Бабій, М. Білінський, Я. Крушельницькій, П. Омельченко, І. Винників та ін. [5, с. 145].

Серед багатьох виставок образотворчого мистецтва, організованих у 50-60-х рр. XX ст. вирізняється "Виставка українського релігійного мистецтва", яка відбулась у Мюнхені у 1960 р. за участю таких мистців: Я. Гніздовський, П. Андругів, М. Білінський, Г. Крук, С. Лісовська, П. Холодний та ін. [3, с. 98].

За різних обставин і під різними приводами частина українських мистців у 60-80-х рр. XX ст. покинула Україну, емігрувавши до західноєвропейських країн, США, Австралії, Канади. Так склалось, що США були більш притягальними для українських емігрантів і тут уже в кінці 40-х років XX ст. створюється Літературно-мистецький клуб з окремою Секцією Образотворчого Мистецтва. Завдяки діяльності цієї Секції почали регулярно відкриватись виставки мистецьких творів українських авторів.

На початку 1951 р. була спроба створити Міжнародне товариство мистців-виселенців. Але особливої підтримки така ініціатива не дістала, оскільки планувалось створити міжнародне об'єднання з мистців різних національностей і то переважно з країн тодішнього соціалістичного табору. Оскільки в світі в цей час велась холодна війна між США, країнами капіталістичного та країнами соціалістичного таборів, то таке товариство владою США було заборонене.

Українські мистці не покладали надій створити своє об'єднання в США і у жовтні 1951 р. у Філадельфії було засновано Об'єднання мистців-українців у Америці, яке в наступному стало важливим мистецьким центром, з яким підтримували зв'язки мистці-українці як з Західної Європи, Південної Америки та Австралії [1, с. 55]. Очолювали в різні роки Об'єднання мистців-українців у Америці С. Литвиненко (до 1956 р.), П. Андрусів, Л. Кузьма, М. Черешньовський, членами управи були: В. Січинський, Д. Горняткевич, А. Малюца, П. Білінський та ін.

Мистці США і Канади у 1954 р. організували перший з'їзд мистців-емігрантів. На з'їзді була прийнята програма діяльності Об'єднання мистців-українців у Америці, за якою передбачалось у майбутньому організувати художні виставки, фестивалі української культури, відзначення видатних представників українського мистецтва у діаспорі.

Відповідно за період діяльності цієї мистецької організації було організовано сотні виставок, фестивалів у Нью-Йорку, Філадельфії, Торонто, Монреалі та інших містах.

Поряд з організаційним оформленням мистці української діаспори в Америці турбувались і про мистецьку освіту молоді. На початку 50-х рр. ХХ ст. було засновано Українську мистецьку студію, яка за кілька десятиріч свого існування з молоді підготувала кілька сотень мистців. На протязі трьох десятиріч років незмінним керівником мистецької студії був П. Мегик. У 60-х роках ХХ ст. під редакторством П. Мегики публікувався мистецький журнал "Нотатки з мистецтва", де висвітлювались проблеми і досягнення українських мистців діаспори.

Таким чином, після Другої світової війни українські мистці діаспори змогли організуватись у об'єднання і спілки, що сприяло розвитку українського образотворчого мистецтва поза межами України.

*Кузик Василій*

### **ОБЪЕДИНЕНИЕ УКРАИНСКИХ МАСТЕРОВ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА В ЭМИГРАЦИИ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

*В статье исследовано создание организаций украинских мастеров изобразительного искусства после Второй мировой войны в эмиграции, их выставочную деятельность.*

*Ключевые слова:* мастера, изобразительное искусство, резьба по дереву, съезд мастеров, пресса.

*Kuzik Vasyi'*

### **ASSOCIATION OF UKRAINIAN MASTERS OF FINE ART IN EMIGRATION AFTER THE SECOND WORLD WAR**

*In the article creation of organizations of Ukrainian masters of fine art is investigational after Second world war in emigrations, their exhibition activity.*

*Keywords:* masters, fine art, carving, convention of masters, press.

### ***Джерела та література***

1. Андрусів П. Мистецтво – найміцніша зброя. – Нью-Йорк-Париж- Сідней-Торонто, 1987
2. Кейван І. Українські мистці поза Батьківщиною. – Едмонтон- Монреаль, 1996.
3. Попович В. Українські мистці у Західній Європі після 1945 р./ Мистецтво української діаспори. Повернуті імена. – К.,1998.
4. Семчишин М. Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу. – К., "Фенікс", 1993.
5. Тимків Б. Мистецтво України та діаспори: дерево різьба сакральна й ужиткова. – Івано-Франківськ, 2010.

## СОЦІАЛЬНО-ПОБУТОВІ ПІСНІ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ (особливості поетики)

*У статті проаналізовано поетику соціально-побутових пісень (козацькі, чумацькі, рекрутські, солдатські, стрілецькі, п'яницькі), які були записані на теренах Північної Молдови у середовищі української етнічної спільноти упродовж 2005-2010 рр. На основі порівняльного аналізу висвітлено особливості варіативної парадигми пісень на діахронному та синхронному зрізах. Зроблено типологічне зіставлення із друкованими текстами інших етно-регіонів України, які побутували у ХІХ-ХХ ст., та власними записами з польових експедицій на Буковину, Східне Поділля у 2001-2006 рр. На матеріалі текстів українських соціально-побутових пісень з Молдови запропоновано проєкт структурно-семантичного покажчика пісенних мотивів.*

*Ключові слова: соціально-побутові пісні, міжжанрова взаємодія, історична поетика, варіант, мотив, покажчик фольклорних пісенних мотивів.*

Соціально-побутові пісні один з наймолодших підрозділів необрядової пісенності у жанровій системі українського національного фольклору. Водночас він є цікавим дослідницьким об'єктом, що виявляє рух фольклорного тексту на рівні міжжанрової взаємодії, що проявляється у динаміці варіативної парадигми, вивчення якої лежить у проблемному полі історичної поетики, важливість теоретичних студій якої перебувають в окулярі дослідницьких інтересів сучасної фольклористики, про що ми писали в спеціальній студії [22].

Дієвим чинником розширення варіативної пісенної парадигми є регіональна інтенція фольклору, особливістю якого є те, що він тривалий час функціонує в зоні етнокультурного пограниччя. Сьогодні, як слушно зазначив Р. Кирчів, такі фольклорні реалії, які виконують роль важливих інгредієнтів етнокультури, є стійкими етновизначальними й етноінтегруючими чинниками, "можуть послужити вдячним і достовірним матеріалом для студій над різними питаннями етнокультурного пограниччя" [18, с. 606]. Одним із таких питань вважаємо висвітлення іманентних рис фольклорної поетики текстів, які часто відображають не тільки реліктові архаїчні явища, але й вказують на тісний історичний зв'язок та духовну єдність української етнічної групи зарубіжжя з материзною [38, с. 397].

Отож актуальність статті зумовлена нагальною потребою дати всебічну філологічну оцінку маловідомим польовим матеріалам, зафіксованим на тих місцевостях, які досі залишаються білими плямами на фольклорній карті України в її етнічних межах, зважаючи на вдалі спроби оцінки окре-

мих груп фольклору у 70-80-х роках ХХ ст. (праці Г. Бостана, В. Гацака [11] та ін.). Нашим першочерговим завданням стало не тільки здійснити атрибуцію пісень із соціальною тематикою, виявити їх етнопоетичні особливості та встановити типологічний зв'язок із материнським субстратом фольклору, але й зробити ще один дослідницький крок у напрямку дискурсу щодо наболілого питання етнічної належності фольклорного спадку мешканців українсько-молдовського пограниччя, піддавши об'єктивній критиці низку сьогочасних наукових фальсифікацій, пов'язаних із привласненням надбань української фольклорної традиції [34] та мови [15, с. 41-42].

Джерельним матеріалом статті послужили передусім малодоступні архівні матеріали: фольклорні записи 2005-2010 рр. Ольги Харчишин та Надії Пастух, що складають частину з об'ємного збірника "Фольклор українців Північної Молдови. Пісні та речитативи. Т. 1.", який, маємо надію, швидко побачить світ, а також власні записи з пограничних теренів Буковини, Східного Поділля, та друквані тексти. Фіксація пісень з Молдови різних жанрово-тематичних груп була вислідом ґрунтовної збирацької та виваженої дослідницької роботи досвідчених науковців з відділу фольклористики у рамках фронтального вивчення північних теренів Молдови співробітниками Інституту народознавства НАН України. У підрозділі "Соціально-побутові пісні" авторки помістили 143 тексти, з яких 6 козацьких, 3 чумацькі, одна опришківська, 17 солдатсько-рекрутських, 2 стрілецькі, 5 заробітчансько-емігрантських пісень з варіантами, які об'єднані за жанрово-тематичною домінантою. Віднесення текстів до групи соціально-побутових пісень, серед яких знайшли місце не тільки твори давні (опришківська пісня, дві пісні про Кармалюка), але й новотвори початку ХХ ст., які продовжили тяглість традиції у фольклорному відтворенні виразно емоційної реакції людини на історичні події, пов'язані з драмою війни та побутом у війську, а саме: фольклоризована стрілецька пісня літературного походження "*Іхав козак на війноньку*" (№ 290, с. Єлизаветівка Дондюшанського р-ну)<sup>1</sup>, відома стрілецька балада "А там старий батько окопи

---

<sup>1</sup> Оскільки остаточної нумерації архівних листків із збірника О. Харчишин та Н. Пастух, якими ми з ласкавої згоди авторів користуємося, ще не проведено, вважаємо за доцільне вказувати у дужках номер тексту за підготовленим макетом, та скорочену назву населеного пункту, в якому зробленого запис: с. Єлизаветівка Дондюшанського р-ну – *Єлизаветівка*, с. Білявинці, с. Берлінці Бричанського р-ну – *Білявинці*, *Берлінці*; с. Дану Глодянського р-ну – *Дану*; с. Стара Таура, с. Николаївка Синжерійського р-ну – *Стара Таура*, *Николаївка*, с. Баронча Дроківського р-ну – *Баронча*, с. Николаївка Флорештського р-ну – *Николаївка Ф.*

копав" [33, с. 447-454] (у трьох вар. № 294.А, *Николаївка Ф*, № 294.Б, *Білявинці*, 294.В., *Слобода-Кишкаряни*), та переробка історичної балади "Прощай, дєревня, прощай Кавказ" (№ 293.А, Берлінці), занесеної на західноукраїнські землі кубанськими козаками під час Першої світової війни. Такий спосіб упорядкування викликаний об'єктивними причинами: динамікою розвитку жанрів у взаємодії з іншими етнокультурами та пізніми запозиченнями з української загальнокультурної традиції [37, с.42]. У цьому, вважаємо, яскраво відображено характерну особливість соціально-побутової лірики, в якій чи не найвиразніше помітно перетікання з однієї тематичної групи в іншу чи так звана міжжанрова трансформація, про які свого часу писав О.Правдюк [26, 27]. Дослідник визначив кілька типів міжжанрової інтеграції пісенних текстів, серед яких найбільш продуктивним залишається застосування в нових історичних умовах тем, образів, мотивів певної жанрової системи до нових життєвих ситуацій, коли зміст підпадає незначним змінам, викликаними новими умовами і сферою побутування, новими діючими особами [26, с. 34].

Традиція саморуху жанрових різновидів активно триває далі. Так скажімо, типовим є для регіональної пісенної традиції трансформаційні варіанти, які достатньо добре відображають складний механізм переходу від ліро-епічних пісень (козацькі історичні пісні) в ліричні пісні (родинно-побутові). Прикладом може слугувати пісня з часів першої чверті XVII ст. про гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного із типовим зачином "Ой на, ой на гори там жинці жнут" (№ 259.Б, *Єлизаветівка*). У змісті сильно скорочених у зачині варіантів давньої пісні, (якщо порівнювати із текстами із збірок М. Максимовича (1827, 1834); Я.Головацького, П.Чубинського та ін.), провідним стає не мотив козацького (воєнного) походу, а мотив "козак виміняв жінку на тютюн": "Що заміняв жінку за тютюн, за люльку, – єму вдачно" (№ 259.Б, *Єлизаветівка*), "Що проміняв жінку на тютюн да люльку – неудачний" (№ 259.А, *Білявинці*). Унаслідок зміни змістових акцентів увиразнюється побутова складова пісні. Таким чином особливості укладу сімейних стосунків козацької старшини, яка ставила вище суспільно-громадський обов'язок чоловіка понад вузько-сімейні взаємовідносини з жінкою-дружиною, опосередковано свідчать і про важливість цього звичаєвого права у родинній ієрархії сучасних українців північної Молдови.

Подібного типу модифікацій зазнала інша козацька ліро-епічна пісня "Гей, гук, мати, гук, де козаки йдуть" (21-Бк-01, за каталогом Л. Єфремової [17]), що популярна на Подніпров'ї, у центральних та західних областях України. Варіативна парадигма цієї пісні розділяється на дві версії, де сюжетний конфлікт побудований на основі зіткнень інтересів двох персо-



нажив: 1) козаків (бурлаків) та отамана: "козаки чекають на отамана, чекають його поради, бо у стані розгардіяш, але той вмирає, переказуючи останній заповіт дівчині та рідним" [17, с. 619], "отаман журиться з приводу того, як він буде здобувати козакам славу" (варіант з Бойківщини [1, арк. 138]), "бурлаки дорікають отаманові, що не дбає про товариство, він передчуває свою безславну смерть" (запис з поч. ХХ ст. Димінського [25, с. 54-55]); 2) козака і матері: "випивши зранку, козак виходить у похід, від зрадливого п'янства його застерігає мати". На терени молдавсько-українського пограниччя була привнесена, очевидно, друга версія вже у ХХ ст., про що свідчить затрата виразно епічного стилю твору, поява видозміненого інципіту: "Вой, гук, мамко, гук, де п'яниці п'ют", (№ 261.А, Дану) "Звук, мамцю, звук, де п'яниці п'ют" (№ 261.Б, Єлизаветівка) та нового домінуючого мотиву "мати застерігає доньку від мужа-п'янці". Порівняймо текст з другої пол. ХІХ ст. І. Гушалевича зі Стрийщини та варіант з Молдови, які побудовані за єдиним композиційним прийомом – зіставлення персонажів:

1. Ой п'є козак п'є,  
Він в дорогу йде,  
За ним, за ним *стара ненька*  
Слізоньками льє.

1. Вой гук, мамко, гук, да п'яниці п'ют,  
– Та й висела ж, *мамко*, тота доріжечка,  
Що п'яниці нею йдуть.

2. – Ой синку мій,  
Дитинко моя,  
Не пій, не пій горілоньки  
В неділю з рана!

2. – Вой йдуть, доноу, йдуть та й писні ведуть.  
А як йдуть додому, а як йдуть додому,  
Та й жи- жинку б'ют.

[3] (№ 261.А, Дану)

3. Ай бо та горілка  
Вельми зрадлива,  
Ой зрадила козаченька  
З доброго міра?

4. Ой гук, мати, гук,  
Там козаки йдуть,  
Весела уличенька  
Та, куди они йдуть.  
[12, с. 593].

Варіанти з північної Молдови демонструють регіональні особливості фольклорної традиції українців, що опирається передусім на найдавніші фольклорні зразки. Цікаво, що найближчий синонімічний варіант у формі

монологу-звертання дівчини до матері стосується родинно-побутової пісні з поч. XIX ст. у записі З. Доленги-Ходаковського, здійсненого "піді Львовом" [36, с. 507]. За рахунок редукції тексту відбулося увиразнення рольових дій нових головних суб'єктів пісні – матері і доньки, що посилюється традиційною формулою "мати застерігає". За своїм змістом фольклорна формула є "складною амальгамою культурно-історичної інформації" [24, с. 104], а у даному тексті вона відображає непроминаючі сімейні цінності, труднощі родинного життя та передбачуване бідкування молодої жінки із п'яницею.

Звернемо увагу на поетичні елементи пісні. У її варіантах були задіяні кілька яскравих символічних образів, серед яких центральним був і залишається образ дороги ("*та й весела ж, мамко, тота дорожечка, що п'яниці нею йдуть*"). Зауважимо, що полісемантичний просторовий концепт "дороги", що особливо характерний для словника образно-поетичних констант соціально-побутової пісенності [21], у цій пісні дістає інший символічний ракурс (до слова, формула "заросла терном дорога" притаманна не тільки давнім родинно-побутовим пісням про рід та жіночу долю, але й багатьом жовнірським, рекрутським пісням). Естетично довершеним він стає тоді, коли відбувається розширення меж семантично-асоціативного поля за рахунок стику двох флористичних фольклорних символів "терен / калина – нещастя, смерть", з перевагою суто "жіночого" елементу: "...терням заросла та ше й калиною та ше й чирвоною, Понадвисала" (№ 261.Б, *Єлизаветівка*). Таким чином спостерігається згущення інформаційного ядра варіантів, текст яких складається всього із двох-трьох строф. Наведений приклад ілюструє загальнопоширену тенденцію змін в поезиці необрядової лірики, і тут цілком погоджуємося із думкою Л. Єфремової, що "соціально-побутова лірика та епіка тісно пов'язані з родинно-побутовою лірикою та значною мірою базуються на ній" [16, с. 67].

Уважний аналіз мотивного фонду пісень з північної Молдови у їх зіставленні з варіантами пісень, які були записані на Буковині чи на більш віддаленій зоні Східного Поділля (у його південній наддністрянській частині) дозволяє побачити культурні особливості регіону та його зв'язок з материзною порубіжного етнорегіону. Скажімо, для буковинських рекрутських пісень типовим був і залишається мотив "обстригання волосся рекрутові" з яскравим образом "обтятих кучерів", що має прив'язку до парубоцького звичаю, поширеного саме на Закарпатті та Буковині, де хлопці подекуди ще до середини XX ст. носили довге волосся, як ознаку краси і мужності. У варіантах рекрутських пісень з Молдови у піснях "*Плечут мами за синами*" (№ 277, *Єлизаветівка*), "*Проїшла восінь ще й Покрова*" (№ 279.

А-Б, *Стара Таура, Боросяни*); "Вдарив мороз – листя впало" (№ 280, *Николаївка*), "Зрода в карти я не граю" (№ 283) маємо незмінним сталий блок із цим мотивом. Його немає вже у близьких вар. зі Східного Поділля (у зап. 1936 р. М.Гайдая з Вінниччини [29, с. 113-114] та в нашому записі з 2006 р. у с.Мала Стружка Новоушицького р-ну на Хмельниччині), де експресивно-кульмінаційною частиною пісні виступає не образ "поголеного" рекрута, а "нежонатого" новобранця, якого у першу чергу беруть до служби у війську в час нової історичної доби. Порівняймо:

1. Пройшла восінь та й Покрова,

А-я-я. А-я-я.

Пора, браця, й до прийома.

Ой, Боже мой!

}2

2. А в прийомі скляні двері.

Там стояли вофіцери.

2

3. Там стояли вофіцери,

Ни багато – дваціть чтири.

2

4. *Поклали мене на лавочку,*

*Стрижут міні головочку.*

2

5. Головочку ни достригли –

Та й валянки вже зробили.

2

[5] (№ 279, *Стара Таура*).

7. Йа в прийомі шкляні двері,

Там, де сидя офіцери.

2

8. Там, де сидя офіцери,

Й ни багацько – дваціть чтири.

2

9. Дваціть п'ятий – купирнатий,

Всьо спитає, чи жонатий.

2

10 – Я жонатий. – Йди додому.

– Я согласний до прийому.

2

11. *Стрижут-бриют, ше й сміютса –*

*Рекрутови сльози льюця.*

2

12. – *Подаждіте, не стрежиті,*

*Пускай моя мати прийде.*

2

13. *Пускай моя мати прийде,*

*Русі кудра позбирає.*

2

14. *Русі кудра позбирає,*

*Та й на пам'ять заховає.*

2

[5] (№ 280, *Миколаївка*).

1. Ой вже осінь ше й Покрова, ой-йо-йой,  
Пора хлопцям до прийому. Гей! Боже мой!
2. А в прийомі шкляні двері, ох-йо-йой,  
Ой там сидять офіцери. Гей! Боже мой!
3. Серед них сидит губернатор, ох-йо-йой,  
Питається: "Чи жонатий?" Гей! Боже мой!
4. Як жонатий, йди додому, ой-йо-йой,  
А холостий – до прийому. Гей! Боже мой!

[4, арк. 44] (*Мала Стружка*)

Очевидним є те, що збереженість більш давнього мотиву, який передає драму приниження людської гідності через спотворення зовнішності молодої особи, свідчить про перевагу візуального образу, що, як відомо, має глибше символічне коріння. Таким, наприклад, є метафоричний образ білих ніг, який фігурує у рекрутській пісні відомій у записах з другої половини ХІХ ст. (О. Кольберга, С. Руданського), що стала найбільш популярною у першій третині ХХ ст. (П. Демущького, Г. Танцюри, А. Лиходія та ін.), а головню на Буковині (записи Г. Купчанко) [29, с. 219-224]. У текстах з Молдови наявний тільки один із кількох композиційних блоків, у якому передається мотив "прощання рекрута з горами, по яких ходили його білі ноги". Можна стверджувати, що утворився оригінальний тип пісні, яка набула лапідарної форми із характерним зачином із варіативною топонімічною прив'язкою до місцевості, в якій її співають (*"Бувайте здорові ви, баронські гори"* № 282. А, *Баронча*; *"Бувайте здорові боросянські гори"* (№ 282. Б, *Боросяни*). Таким чином пісня стала приспівкою, що характерна для структури обрядових сценаріїв, у даному випадку на етапі прощання молодого рекрута із родиною перед виходом його із дому:

1. Бувайте здорові ви, баронські гори,  
Куда ходили мої білі ног[и].
2. Куда ґай ходили – ходити не будут,  
Кого вірно любили – любити ни буд[ут].

[5] (№ 282. А, *Баронча*).

Подібною короткої форми варіант ми записали дещо раніше у 2001 р. с. Чабанівка Камянець-Подільського р-ну Хмельницької обл., який відзначається тим, що розгортає мотивему "прощання" за допомогою різних форм словесних повторів (анафоричні, епіфоричні, стикові). Повтор епітета "гарний" дозволяє увиразнити не тільки ідеалізований зовнішній вигляд фольклорного персонажу (*"був хлопец гарний"*), але через антонімічну пару художніх означень "лихі – гарні" (слова) допомагає увиразнити позитивний ракурс його психологічного портрету. Протиставлення мину-

лих станів ліричного героя (ходив, любив, був гарний) з його невизначеним майбутнім (*ходити не буду, любити не буду*) задаєт підкреслено емоційне сприйняття пісні, що свідчить про характерну рису поетики сучасних ліричних побутових пісень, яким властиві нерозгорнуті засоби створення образу людини та, як влучно висловився М.Кравцов, "економні прийоми психологічного зображення" [20, с. 86]:

1. **Бувайте, бувайте**, чабанівські гори,  
Куда прохажали мої білі ноги.  
Куда прохажали, ходити **не будуть**,  
Кого верно любив, любити **не буду**.

2. **Бувате, бувайте** та й не забувайте,  
Лихими словами та й не **споміняйте**.  
**Споміняйте** мене *гарними* словами,  
Ой що я був *хлопец гарний* межі вами.

[2, арк. 26] (*Чабанівка*)

Коротко розглянувши особливості поетики соціально-побутових пісень з Молдови, застановимося на кількох теоретичних моментах, які є важливими у подальших студіях. Специфіка кодування свідомісного елементу, морфологія та способи його трансформації у часі є принципово важливими у підході до вивчення конкретних жанрових різновидів. І першорядне місце тут має питання поетичного змісту фольклорного твору та проблема традиційної повторюваності сюжетів та мотивів, залежності особливостей форми від особливостей змісту. Мотив належить до вузлових категорій художньої організації фольклорного твору (тексту, сюжету), а у ширшому розумінні – фольклору як феномену культури. У мотивах, як слушно зауважив Б.Путилов, "втілюється нероздільність фольклорної дійсності і фольклорної мови, тобто плану змісту і плану вираження" [28, с.183]. Світ національного фольклору складає багатство сюжетів і мотивів, які піддаються переліку і певній систематизації та картографуванню, які на кінець ХХ ст. вже мали достойні напрацювання на матеріалі казкової [8], неказкової прози [9], ліро-епічної пісенної традиції (каталог українських народних балад О. Дея [14], систематичний покажчик сюжетних ситуацій та мотивів грецького пісенного фольклору Н. Ручкіної [30]). Ця робота триває надалі у сучасній українській фольклористиці, про що свідчать покажчики мотивів українських топонімічних легенд та історичних переказів В.Сокола [31, 32], структурно-семантичний покажчик мотивів "старших" дум із монографії Н. Ярмоленко, який, на думку авторки, дозволяє сформулювати інваріантну сюжетну схему життєпису епічного богатиря-козака [39, с. 248].

Менш розроблений цей напрямок був і залишається стосовно пісенного фольклору. Відомі спроби російських фольклористів І. Зирянова, Н. Колпакової [10], Л. Виноградової [7]. В українській фольклористиці певну кількість сюжетних мотивів (30) виділила з українських ліричних пісень про кохання Л. Копаниця, яка переконана, що "мотив як одиниця семантична здатний бути найбільш доступним способом ідентифікації необрядової ліричної пісні як жанру" [19, с. 94]. Описовий спосіб групування пісенних мотивів довкола однієї ліричної ситуації чи ліро-епічного сюжету застосувала Л. Єфремова у масштабній праці "Частотний каталог українського пісенного фольклору" [17]. Водночас визнаємо, що сьогодні не усі науковці-фольклористи поділяють думку про продуктивність такого напрямку систематизаційної роботи, незважаючи на те, що питання вироблення каталогу пісенних мотивів з метою обліку, архівування, дослідження пісенних текстів, які зникають, варіюють, модифікуються, залишається відкритим.

Загальновизнано, що від початку ХХ століття у будь-якій соціальній та етнічній спільності спостерігається посилення процесу фольклоротворення, що під впливом значних соціокультурних, історичних, цивілізаційних змін у житті та свідомості людей різних прошарків суспільства змінило парадигму мислення носія фольклору. Зміна відобразилася у системному закріпленні інновацій в усній народній творчості, зокрема у сфері нових тем і мотивів. Для того, щоб всебічно проаналізувати особливості історичного руху поезики, вважаємо необхідним поетапне простеження змін в системі сюжетів і мотивів, які складають матеріальний субстрат фольклорної свідомості. Таку діахронну динаміку в комплексі мотивів соціально-побутових пісень (на прикладі чумацьких пісень) спостерігаємо за матеріалами статті Н. Супрун-Яремко, в якій подані "сюжетні рубрики" пісенних записів з Кубані початку ХХ ст. (Г. Концевича, 30 текстів) і записи з останнього десятиліття ХХ ст. (19 текстів) [35, с. 103]. Порівнявши їх, ми чітко бачимо семантично-образні константи, збережені у традиційній культурі українців в іноетнічному середовищі, повторювані групи мотивів і тем, а також тих, що вже не мають місця сьогодні в активному репертуарі (про це див. [23]).

З метою виявлення метапонятійних моделей пісенних текстів соціальної спрямованості необхідно почати із укладання *"Структурно-семантичного покажчика пісенних мотивів і мотивів"*. Для того, щоб побачити і виділити можливі стійкі комбінації семантичних одиниць у структурі ліричної ситуації, ми подаємо їх через предикативну формулу (див. Додаток). За основу беремо розподіл за типами мотивів на основі їх семантич-

ної структури, які запропонував Б.Путилов [28, с. 190]. Ми згрупували їх відповідно до нашого матеріалу у п'ять блоків: *мотиви* – дії / ситуації; *мотиви* – психологічного стану персонажа; *мотиви* – описи: *мотиви* – характеристика; *мотиви* – мовлення: 5.Д: *діалоги*; 5.М: *монологи-звертання*: прохання, заклик, наказ, докір та ін. Усередині кожного з блоків виділяємо менші підрозділи – мотивеми<sup>1</sup>, які найкраще дають побачити і відстежити рух мотивів та їх майбутню дифузію, яка в творах соціально-побутової пісенності особливо є активною, про що свого часу писали українські фольклористи. Скажімо, відомий вчений С. Грица, наголошувала на явищі циклічного відновлення давніх мотивів у новотворах, вона ж застосувала термін "генетичний" мотив, що здатний оновлюватися новими поняттями та реаліями [25, с. 18].

Найбільш широко задіяні мотивеми першої і другої групи (дія, стан і відчуття героя), які формулюємо через субстантивні форми (кожна з яких дістає свою нумерацію за латинською абеткою). Деякі з них (наприклад, виїзд, дорога, життя, смерть, доля, туга) репрезентують загальнофольклорні глибинні смислові значення, що одночасно можуть виконувати в пісні роль "основних ліричних концептів" (за Л.Копаницею). Кожна з мотивем розкладається на пучок власне мотивів. Пісенні мотиви позначені шифром, де перша цифра вказує на тип мотиву, літера латинської абетки мотивему, а друга арабська цифра номер аломотиву, наприклад, *мотифема: 1.Н. Дорога* (як процес), *мотив: 1.Н.1. С= іде (іде) дорогою*, має у нашому переліку 18 аломотивних виявів. З огляду на обмежений обсяг статті подаємо покажчик в дуже скороченому вигляді, увівши у нього дані тільки чотирьох тематичних груп пісень (козацькі, бурлацькі, чумацькі, наймитські), які були записані на теренах Північної Молдови (вкзівку на текст Харчишин, Пастух слід шукати за скороченням: **ХП**).

У висновку зазначимо, що представлений аналіз та звід інформації у покажчика, в якому ми для порівняння залишили декілька віднесень до мотивів, виявлених у піснях першої третини XIX ст. (записи З. Доленги-Ходаковського (скорочено: *Ход*).; Максимовича (М), діячів "Руської трійці"

---

<sup>1</sup> За браком місця не можемо повністю викласти пояснення до теорії пісенного мотиву, яка стосується ідей американського дослідника Алана Дандиса, який на основі положень відомого лінгвіста Кеннета Пайка розрізняє мотив в структурному і сюжетно-класифікаційному планах на основі різних підходів: емічного і етичного. А.Дандис запропонував застосувати і до фольклорних явищ два емічні рівні змістових одиниць: мотивема і аломотив, де поняття "мотифеми" співвідносне із поняттям "функції" за проппівською системою "функції діючих осіб", а поняття "аломотив" – це конкретна реалізація мотивеми у тексті.

(Г.Ількевича, М.Шашкевича, І.Вагилевича), дозволяє наочно побачити і переконатися у тому, що народнопісенна поетика українців Пн. Молдови відзначається широкою шкалою тем і мотивів, а регіональна традиція має не тільки безпосередній стосунок до загальноукраїнської фольклорної спадщини минулого, але й виявляє специфіку на рівні добре збережених реліктових явищ чи перехідних варіативних форм, які вже зникли на порубіжних теренах Буковини та Східного Поділля.

**Кузьменко Оксана**

### **СОЦИАЛЬНО-БЫТОВЫЕ ПЕСНИ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ (особенности поэтики)**

*В статье проанализирована поэтика социально-бытовых песен (казацких, рекрутских, солдатских, стрелецких, пьяницких), которые были записаны на протяжении 2005-2010 гг. в северной части Молдовы в среде украинской этнической общности. В результате сравнительного анализа выявлены особенности вариативной парадигмы на диахронном и синхронном уровнях сделано типологическое сопоставление с напечатанными текстами из других регионов Украины, какие бытовали в XIX-XX вв. и собственными записями, сделанными во время полевых экспедиций на Буковину и Восточное Подолье в 2001-2006 гг. На материале текстов украинских социально-бытовых песен из Молдовы предложено проект структурно-семантического указателя песенных мотивов.*

*Ключевые слова:* социально-бытовые песни, межжанровое взаимодействие, историческая поэтика, вариант, мотив, показатель фольклорных песенных мотивов.

**Kuzmenko Oksana**

### **SONGS OF SOCIAL TRADE MANNERS OF THE UKRAINIANS OF MOLDOVA (Peculiarities of Poetics)**

*The author analyzes the poetics of songs of social trade manners (cossak songs, tchoomak songs, recruit songs, soldier songs, rifleman songs, tippler songs) recorded on the territory of Northern Moldova in the environment of the Ukrainian ethnic community between 2005 and 2010. On the basis of comparative analysis she identifies the peculiarities of the songs' variety paradigm both diachronically and synchronically, as well as introduces their typological juxtaposition against the printed texts from other ethnic regions that circulated in the 19th-20th centuries and against her own records from field expeditions to Bukovyna, Eastern Podillya in 2001-2006. On the material of texts of the Ukrainian songs of social trade manners from Moldova the author offers a project of structural and semantic index for main song motives.*



*Keywords: songs of social trade manners, inter-generic influence, poetics, variant, motive, folklore motive index.*

### **Джерела та література**

1. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 234 г (т.2). – 395 арк. (Українські народні пісні, записані членами секції пам'яток фольклору та етнографії – студентами Львівського музично-педагогічного училища ім. Ф. Колесси (випуск 1976 р.)). – далі : Архів ІН НАНУ.
2. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 493. – 99 арк. (Фольклорні записи О. Кузьменко. Східне Поділля, Буковина (Хмельницька, Чернівецька обл. 2001 р.)
3. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 524. (Фольклор українців Молдови. Зап. О.Харчишин у 2005 р.)
4. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 552. – 127 арк. (Фольклорні записи О. Кузьменко. Східне Поділля (Хмельницька, Вінницька обл. 2006 р.)
5. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 567. (Фольклор українців Молдови. Записали О.Харчишин та Н.Пастух у 2007 р.)
6. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 597. (Фольклор українців Молдови. Записали О.Харчишин та Н.Пастух у 2009 р.)
7. Виноградова Л.Н. Указатель основных фольклорных мотивов и сюжетных ситуаций западно-восточнославянского колядования, упомянутых в книге // Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. – М.: Наука, 1982. – С. 253-255.
8. Бараг Л.Г. Указатель сюжетов сказок // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Редкол.: К.П. Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Навука і техника, 1993. – С. 369-370.
9. Бараг Л.Г. Указатель типов мотивов несказочной прозы // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. – С. 370-371.
10. Бараг Л.Г. Указатель типов песен разных жанров // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. – С. 371-372.
11. Гацак В. Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи / В.М. Гацак ; отв. ред. Б.П. Кирдан. – М. : Наука, 1975. – 232 с.
12. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Яков Головацкий. – Ч. II: Обрядные песни. – Москва, 1878. – 841 с.
13. Дандис А. Від етичних до емічних одиниць у структурному дослідженні казок // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Т. ССXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. – Львів, 1995. – С. 271-183.
14. Дей О. І. Українська народна балада. – К.: Наукова думка, 1986. – 263 с.
15. Друмя Л.Х. Фольклорные переводы и лексико-стилевые интерференции (взаимосвязи восточнороманской и восточнославянской народной поэзии) / Л.Х. Друмя // Журнал этнологии и культурологии. – Т. IV. – Chisinau, 2008. – С. 5-75.
16. Єфремова Л. Вояцькі пісні: каталогізація, динаміка жанроутворення, російські та польські впливи / Людмила Єфремова // Матеріали до української етнології: щорічник. – Вип. 7 (10). – К., 2008. – С. 67-79.

17. Єфремова Л.О. Частотний каталог українського пісенного фольклору. В трьох частинах. Ч.1. Опис. – К. : Наукова думка, 2009. – 720 с.

18. Кирчів Р. Етнокультурне пограниччя: контури предметного поля й методологічні засади його дослідження / Роман Кирчів // Народознавчі зошити. – 2009. – № 5-6. – С. 594-607.

19. Копаниця Л. Поетичний текст в усній і книжній традиції: Питання поетики і художньої семантики. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010. – 397 с.

20. Кравцов Н.И. Поэтика русских народных лирических песен. – Ч. 1: Композиция. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1974. – 93 с.

21. Кузьменко О. Динаміка просторових образів українських соціально-побутових пісень (на матеріалі записів поч. XIX-XXI ст.) // Література. Фольклор. Проблеми поетики: зб. наук. пр. / [редкол.: Семенюк Г.Ф., Снитко О.С., Івановська О.П. та ін.]. – К.: Вид-ня КНУ, 2012. – Вип. 36. – С. 133-149.

22. Кузьменко О. Проблеми історичної поетики у сучасній фольклористиці (до питання жанрової цілісності української соціально-побутової лірики) / Оксана Кузьменко // Народна творчість у просторі і часі : матеріали міжнарод. наук. конф. в рамках VI Міжнародного фестивалю українського фольклору "Берегиня" / за ред. проф. Г. Аркушина. – Луцьк: Мистецька агенція "Терен", 2010. – С. 71-84.

23. Кузьменко О. Системний показник мотивів українських соціально-побутових пісень (як перший крок до вивчення історичної поетики) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до резюме: [http://www.inu.edu.ua/Philol/www/kafedra\\_folklore](http://www.inu.edu.ua/Philol/www/kafedra_folklore)

24. Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследование по эстетике устно-поэтического канона). – Л.: Наука, 1989. – 165 с.

25. Наймитські та заробітчанські пісні / Упоряд. С.Й. Грица, О.І. Дей, М.Г. Марченко; автор вступ. ст. "Наймитські та заробітчанські пісні" С. Й. Грица – К.: Наукова думка, 1975. – 573 с.

26. Правдюк О. Міжжанрова інтеграція у пісенному фольклорі // Народна творчість та етнографія. – 1972. – № 4. – С. 24-34.

27. Правдюк А.А. Межжанровая рецепция в песенном фольклоре // Народная песня. Проблемы изучения. – Ленинград: ЛГИКМ, 1983. – С. 35-44.

28. Путилов Б.Н. Мотив // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. In методіам. – С.-Петербург: Петербургское востоковедение, 2003. – С. 183-195.

29. Рекрутські та солдатські пісні / Упоряд. А.Л. Іоаніді, О.А. Правдюка (автор вступ. ст.). – К.: Наукова думка, 1974. ? 620 с.

30. Ручкина Н.Л. Сюжетно-тематический репертуар песен о клефтах (систематический указатель) // Фольклор: поэтика и традиция. – Москва: Наука, 1981. – С. 234-266.

31. Сокіл В. Показник сюжетотворчих мотивів // Писана керниця. Топонімічні легенди перекази українців Карпат. – Львів: Ін-т народознавства, 1994. – С.192-197.

32. Сокіл В. Показчик основних мотивів // Історичні перекази українців / Зібрав та опрацював Василь Сокіл. – Львів: Вид-во М.Коць, 2003. – 301-305.
33. Стрілецькі пісні / Упоряд., запис, вступ. ст., комент. та додат. О. М. Кузьменко. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2005. – 639 с.+ 32 с. іл.
34. Суляк С. Русины Молдавии: право на сохранение этничности / Этнографическое обозрение. Online. – 2007. – январь // [Електронний ресурс] / С. Суляк. – Режим доступу до резюме : [http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007\\_1b.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_1b.pdf)
35. Супрун-Яремко Н. Кубанські зразки чумацької піснетворчості // Народна творчість та етнографія. – 2010. - № 3. – С. 101-108.
36. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / Упоряд., автор вступ ст. та комент. О.І.Дей. – К.: Наукова думка, 1974. – 781 с.
37. Харчишин О., Пастух Н. Традиційний фольклор українців північної Молдови: актуальність та специфіка дослідження / Ольга Харчишин, Надія Пастух // Народна творчість та етнографія. – 2009. – № 2. – С. 40-46.
38. Харчишин О., Настух Н. Український фольклор як чинник етнічної ідентичності українців Республіки Молдова / Ольга Харчишин, Надія Пастух // Народознавчі зошити. – 2011. – № 3 (99). – С. 391-400.
39. Ярмоленко Н. Український усний героїчний епос: динаміка традиції / Наталія Єрмоленко. – Київ, Черкаси, 2010. – 552 с.

## ДОДАТОК

Структурно-семантичний показчик  
пісенних мотивів і мотивів  
української соціально-побутової лірики  
(проект)

### 1. Мотиви – дії / ситуації

#### 1.A. Приготування до виїзду

#### 1.B. Виїжджання

#### 1.C. Прощання, (див. мотиви-звертання)

#### 1.D. Передбачення

##### 1.D.1. Дівчина передбачає біду =С

Дівчина передбачає біду козакові: "Розвивайся, сухий дубе" (Ход.),  
Дівчина передбачає смерть козакові (коханому) від турків, бо він спить:  
"А я вийду" (ХП, № 263.А), "Шлях-дорожка" (ХП, № 263.Б)

#### 1.E. Вербування, набір у рекрути, солдати, бурлаки

#### 1.F. Життя в родині

**1.Ф.3.** Мати посилає по воду

Нерідна мати посилає дівчину по воду до криниці рано і ввечір  
"Шлях-дорожка" (ХП, № 263.Б)

**1.Г. Взаємовідносини героя з дівчиною**

**1.Г.6.** С= дістає від дівчини на пам'ять подарунок

*Козак* дістає від дівчини *хустку* з позолоти

"Чом соловей" (Ход.)

*Козак* дістає від дівчини вишиту *сорочку*

"Ой на горі жито" (ХП, № 262.А, Б)

**1.Н. Дорога** (як процес)

**1.Н.1.** С= іде (іде) дорогою

*Козак* іде дорогою: "Їде козак", "У місті" (Ход.),

"Тече річка" (Ваг.), "Ой на горі жито" (ХП, № 262.А)

*Військо* іде дібровою: "Яром, яром" (ХП, № 265)

*Хлопці (п'яниці)* ідуть дорогою:

"Звук, мамцю, звук" (ХП, № 261.А.Б)

*Чумаки* іде у Крим на базар

"Ох, і був чумаки" (Ход.), "Пуїхав чумаки" (ХП, № 267.А)

**1.Н.6.** С= іде (ідуть) з Криму

*Чумаки* іде з Криму

"Ой чумаче" (М., I, XCIV), "Ой по горам сніги" (М., I, XCIII),

"Їхав чумаки" (ХП, № 267.В)

**1.Н.11.** С= веде коня до води

*Козак* веде коня до Дунаю

"В неділеньку рано" (Ход.),

*Козак* напуває коня

"Зашуміли густі лози" (М. I, LV), "Шлях-дорожка" (ХП, 3 263.Б)

**1.Ж. Втеча**

**1.К. Походи, бої**

**1.Л. Лихі пригоди**

**1.М. Поневіряння. Мандрівне життя**

**1.М.3.** С= сидить на могилі (на березі)

*Гетьман* сидить на могилі

"У Глухові у городі" (М., I, XVIII)

*Козак* сидить на могилі і латає сорочку

"Сидить козак" (Ход.)

*Бурлак* сидить на березі і латає сорочку

"Сидить бурлак" (ХП, № 271)

**I.Н. Випробування**

## **1.О. Важка служба**

### **1.О.1. Важка наймитська служба**

Служти у дворі – гірше неволі

"Та хто, може" (ХП, № 272)

## **1.Р. Пияцтво, гулянки**

### **1.Р.1. С= пропиває зароблене**

Чумак п'є горілку у Києві на ринку, пропиває добро

"Іа в Кийові" (ХП, № 269)

### **1.Р.2. С= п'є**

П'яниці п'ють

"Вой гук, мамко" (ХП, № 261.А)

### **1.Р.4. С= прокидається без грошей**

Чумак прокидається вранці без грошей – нема чим похмелитися

"Іа в Кийові" (ХП, № 269)

## **1.Q. Сільська праця**

### **1.Q.5. С= жнуть**

Женці жнуть на горі

"Ой на горі да женці" (М., I, XIII), "Ой на, ой на горю"  
(ХП, № 259А)

Дівчина жне на горі

"Ой на горі жито" (ХП, № 262.А)

## **1.Р. Хвороба, поранення, каліцтво**

### **1.Р.1. болить голова =С**

Болить голова чумака

"Їхали чумаки" (ХП, № 267.Б)

Вар.: болить серце та ще й голова чумака "Пуїхав чумак"  
(ХП, № 267.А), "Їхав чумак" (ХП, № 267.В)

Болить голова жінки, бо стала удовою

"Яром, яром" (ХП, № 265)

### **1.Р.2. С= лежить поранений**

Син лежить поранений

"Ой на горі ворон" (ХП, № 266)

### **1.Р.4. С= хворий в дорозі**

Чумак захворів по дорозі додому, впав і лежить

"Ох, і був чумак" (Ход.), "Пуїхав чумак" (ХП, № 267.А),

"Їхали чумаки" (ХП, № 267.Б), "Їхав чумак" (ХП, № 267.В)

## **1.С. Смерть**

## **1.Т. Похорон**

**1.Т.1.** Товариші ведуть коня полеглого  
*Полки* ведуть коня полеглого вдовиного сина  
"Гей, мала вдова" (Ход.; М., I, № III)  
*Товариші* ведуть коня померлого козака, кінь клонить голову  
"Тешут явір" (Ільк.)  
(Товариші) ведуть коня полеглого на війні, несуть сідло, ве-  
зуть тіло  
"Яром, яром" (ХП, № 265)

### **1.У. Поминки**

#### **1.У.2.** Поминки чумака

По чумакові дзвонять у дзвони  
"Ох, і був чумак" (Ход.)  
Отаман просить пом'янути чумака за вечерею  
"Ой чумаче" (М., I, ХСІV)  
Воли ідуть степом і ревуть за умерлим господарем  
"Ох, і був чумак" (Ход.)  
Чумак помер – воли здохли (полопали), бо були не напоєні  
"Пуїхав чумак" (ХП, № 267.А)

### **1.V. Повернення. Зустріч**

#### **2. Мотиви – психологічного стану персонажа**

### **2.А. Туга (сум, зажура)**

#### **2.А.9.** Дівчина тужить за милим

Взяли милого у *жовніри* – взяли душу дівчини  
"Летить ворон" (Ход.)  
*Дівчина* буде жалувати за коханим, якого можуть убити турки  
"Шлях-дорожка" (ХП, № 263.Б)

### **2.А. \*Радість**

### **2.В. Плач**

#### **2.В.3.** Мати плаче

*Мати* плаче за пораним сином, який помирає  
"Ой на горі ворон" (ХП, № 266)

### **2.С. Страх**

### **2.Д. Ганьба, сором**

### **2.Е. Прокльон, закляття**

### **2.Ф. Скарга**

#### **2.Ф.2.** С= скаржиться на нещасливу долю

*Бурлак* скаржиться на долю, яка не така як в доля чужая  
"Да бурлаче" (М., I, ХС)

Бурлак скаржиться, що нікому до нього нема діла  
"Вчора була суботонька" (ХП, № 270)

**2.Ф.4.** С= скаржиться на **родину**

Бурлак скаржиться на родуну, яка цурається його  
"Сидить бурлак" (ХП, № 271)

**2.Г. Роздум**

**3. Мотиви-описи:**

**3.А. Опис простору** (топосу, локусу)

**3.А.1.** Опис *України*

**3.А.2.** опис *двора*

**3.А.3.** опис *поля*

**3.А.4.** опис *степу*

**3.А.5.** опис *гори*

На горі женці жнуть, під горою козаки йдуть

"Ой на горі" (М., I, XIII), "Ой на , ой на горю" (ХП, № 259.А)

На горі огонь горить

"Йа на горі" (К III, № 163)

Під горою жито, де лежить убитий козак

"Під горою" (К III, № 167)

**3.А.6.** опис *мосту*

**3.В. Описи ситуації, стану** (формули)

**3.В.1.** опис *тіла*

Поранений *син* порубаний на четверо

"Ой на горі ворон" (ХП, № 266)

**3.В.2.** опис *гри* на музичному інструменті (див. лірично-побутові пісні)

*Чумаки* грають на сопілці

"Та й ходив чумак" (ХП, № 268)

**4. Мотиви – характеристика**

**4.А. Портрет персонажа**

**4.А.1.** С= вродливий

**4.А.2.** С= поголений

**4.А.3.** С= гарно одягнені

**4.А.4.** С= роздягнений, бідний

*Чумаки*- голі

"Тече вода-річенькою" (Ход.)

*Чумак* не має ні сіряка, ні сірячини

"Ой поросли" (Ход.)

*Бурлак не має білої сорочки*  
*"Вчора була суботенька"(ХП, № 270)*

#### **4.В. Статус персонажа**

- 4.В.1.** С= який служить  
*Козак, який служить гетьману*  
*"У місті" (Ход.)*  
*Козак (коханий), який всю країну об'їжджає*  
*"А я вийду" (ХП, № 263.А)*

#### **4.С. Характер персонажа**

- 4.С.2.** С= веселий  
*Козак завжди веселий*  
*"Їде козак" (Ход.)*  
*Хлопець-козак (коханий) сміється ще й моргає*  
*"А я вийду" (ХП, № 263.А)*
- 4.С.3.** С= необачний, безпечний  
*Козак Сагайдачний проміняв жінку на тютюн та люльку*  
*"Ой на горі" (М., I, XIII), "Ой на , ой на горю" (ХП, № 259.А)*  
*Козак спить три години у дівчини, а йдуть турки*  
*"А я вийду" (ХП, № 263.А)*
- 4.С.11.** С= нещасний, бідний  
*Чумак бідний, бо товариші не доглянули його воли і вони здохли*  
*"Пуїхав чумак" (ХП, № 267.А)*
- 4.С.12.** С= вихований, ґречний  
*Козак знімає шапку при зустрічі з дівчиною*  
*"Ой на горі жито" (ХП, № 262.А, Б)*

### **5. Мотиви – мовлення**

#### **5.Діалог**

- 5.Д.6.** С= розмовляє (-ють) з **дівчиною**  
*Козак вітається з жницею, дівчина відповідає*  
*"Їде козак" (Ход.), "Ой на горі жито" (ХП, № 262.А, Б)*  
*Хлопець просить дівчину не плакати, хоче одружитися з нею,*  
*дівчина-наймичка каже, що не можна*  
*"Та хто, може" (ХП, № 272)*
- 5.Д.7.** С= розмовляє з **товаришем**
- 5.Д.8.** С= розмовляє з **конем**
- 5.Д.9.** С= розмовляє з **волами**
- 5.Д.10.** С= розмовляє з **жінкою**
- 5.Д.11.** С= розмовляють з **отаманом**



5.Д.12. С= розмовляє з **бідю**

5.Д.13. С= розмовляє з **дубом**

*Герой просить сухого дуба розвиватися, дуб не боїться  
"Розвивайся" (ХП, 261А)*

## 5. Монолог-звертання

### Прохання

5.МПр.2. С= просить **товаришів**

*Хворий чумак просить товаришів взяти (штири) воли, щоб поховати*

*"Їхав чумак" (ХП, № 267.В)*

*Хворий чумак просить отамана продати воли, щоб поховати*

*"Пуїхав чумак" (ХП, № 267.А)*

*Чумак просить товаришів доглянути худобу, вони не виконують цього*

*"Їхали чумаки" (ХП, № 267.Б)*

5.МПр.5. С= просить **матір**

*Син поранений просить мати не плакати за ним, покликати не лікаря, а столяра, щоб збудував хату (могілу)*

*"Ой на горі ворон" (ХП, № 266)*

5.МПр.8. С= просить **дівчину**

*Чумак просить дівчину вийти*

*"Та й ходив чумак" (ХП, № 268)*

5.МПр.9. *Дівчина* просить =**С**

*Дівчина просить коханого (Ваню) не спати, бо йдуть турки-татари*

*"А я вийду" (ХП, № 263.А)*

5.МПр.11. С= просить **коня**

5.МПр.12. Кінь просить =**С**

5.МПр.13. С= просить **птаха**

5.МПр.14. С= просить **вітра**

2. Питання

3. Заклик

4. Наказ

5. Докір

6. Погроза

7. Пересторога

8. Подяка

## РОЗВИТОК ЕТНОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА В УМОВАХ СУЧАСНИХ КРИЗОВИХ ЯВИЩ

**(на матеріалах дослідження чеської етнічної спільноти України)**

*Статтю присвячено дослідженню сучасної чеської етнічної спільноти України. Проаналізовано особливості функціонування чеських національно-культурних товариств в умовах сьогодення, надано характеристику етнокультурних процесів, які відбуваються в їх середовищі у сфері освіти, культури та науки. Поряд із розглянутими досягненнями у роботі чеських національно-культурних товариств, піднято гострі питання щодо їх проблем економічного характеру, які особливо загострилися на тлі сучасної кризової ситуації в Україні.*

*Ключові слова:* чехи, етнічне середовище, етнокультурні процеси, національно-культурні товариства.

За даними останнього перепису населення 2001 р., чисельність чеського населення в демографічному списку етнічних груп України становила 5 917 осіб. У порівнянні з попередніми цифрами (1989 р.) їх кількість зменшилася майже на третину. Але сьогодні показники 2001 р. не можна назвати точними, через активні рееміграційні процеси, які тривали серед чеського населення протягом 2001-2011 рр.

На сучасному етапі в Україні функціонує 20 чеських національно-культурних товариств [далі – НКТ], об'єднаних в Чеську національну раду України (голова Л. Ф. Мухіна). Найстаршою з громадських організацій не лише в Україні, а й у світі є товариство "Чеська бесіда" у м. Львові, яке у 2007 р. відзначило 140-річчя із дня заснування [14]. Початком активної роботи решти культурно-просвітницьких осередків стала перша половина 90-х рр. ХХ ст., коли після проголошення України незалежною державою національні меншини та етнічні групи нашої країни отримали можливість для відродження та інтенсивного розвитку їх культур. Головною метою діяльності чеських НКТ є збереження національних традицій та мови, поширення інформації про власну народну культуру.

Окрім чеських національно-культурних товариств в Україні функціонують чеські релігійні громади християнського напрямку. Значну частину їх членів складають католики, менша частка – представники протестантських течій (Чеська незалежна євангельська община у с. Богемка Врадіївського р-ну Миколаївської обл.), і зовсім незначний відсоток – православні (приміром, релігійна громада св. мучениці Людмили чеської украї-

нської православної церкви Київського патріархату у м. Городок Хмельницької обл.). Основний масив віруючих є парафіянами місцевих храмів. У місцях компактного проживання чехів за рахунок закордонних спонсорських коштів побудовано спеціальні культові споруди (Віфлеємська часовня, 1996 р., с. Богемка на Миколаївщині, підпорядкована Чеській Братській церкві у Чехії; костел "Пресвятої Трійці", 1999 р., с. Новгородківка на Мелітопольщині, входить до складу Харківсько-Запорізької дієцезії латинського обряду), богослужіння в яких проводиться чеською, російською або українською мовами.

Важливим напрямком інтеграції представників чеської громадськості в українську націю та загальноукраїнський суспільний простір є вільне володіння ними мовою титульної нації та забезпечення їх прав на задоволення освітніх потреб чеською мовою. Активну роль у вирішенні цього питання відіграє організація обласних та регіональних щорічних українських мовознавчих та історичних конкурсів для представників національних меншин та етнічних груп ("Квітні мово, зірниче слова" для учнівської та студентської молоді у м. Києві; Національне розмаїття Миколаївщини" у Миколаївській обл. [9]; "Мій рід – моя родина – мій народ" в Одеській обл. тощо).

Вивчення чеської мови розширюється, передусім, шляхом створення національних недільних шкіл. Наприклад, в АРК у системі загальноосвітніх навчальних закладів організоване вивчення чеської мови на період літніх канікул вчителями з Чехії, які мають відповідну педагогічну освіту. Чеська недільна школа працює в м. Одесі при національно-культурному центрі "Чеська родина". У с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл. курси вивчення чеської мови для школярів та молоді функціонують протягом року при Центрі розвитку чеської культури (навчання й культурно-просвітня робота проводяться вчителем з Чехії, який постійно перебуває у селищі). У м. Дубно гурток із вивчення чеської мови діє у міському Будинку дітей та молоді.

В рамках програми з вивчення чеської мови та культури в Чехії, а також для близького знайомства з цією європейською країною члени всіх чеських НКТ мають можливість взяти участь у навчальних курсах для закордонних представників чеської національності. Окремі програми розроблено для школярів старшого віку (на період літніх канікул) та молоді з вищою освітою.

Безпосередньою умовою для збереження етнічної самобутності та ідентичності представників чеської спільноти в Україні є створення національних бібліотек та розширення загальних бібліотечних фондів за рахунок

поповнення їх книгами чеською мовою. З ціллю збільшення читацького інтересу (особливо серед молоді) до вивчення рідної мови та культури, практично при всіх чеських НКТ організовано бібліотеки, каталоги яких складають підручники, художня та публіцистична література, періодика чеською мовою; чималі архіви аудіо- та відео- матеріалів на теми культури, історії, географії Чехії. Для друку літератури мовами національних меншин в Україні функціонує спеціалізоване видавництво "Етнос", а також відповідні регіональні редакції державних видавництв у Дніпропетровську, Львові, Одесі, Ужгороді та Сімферополі [10]. Наприклад, у середині 2000-х рр. при товаристві "Богемія" у м. Мелітополі було презентовано поетичну збірку місцевої поетеси чеського походження В. Зезулі-Фірсової "Мы несем в себе вечность", що побачила світ за сприяння відділу у справах національностей, міграції та релігій Запорізької облдержадміністрації [2].

Протягом двох останніх десятиліть в Україні сформувалася когорта вітчизняних дослідників, які плідно вивчають соціально-економічні та історико-культурні аспекти життєдіяльності чеської діаспори в Україні минулого та сучасності (Луцький Ю., Лутай М., Житник В., Заславський І., Шульга С., Мазурок О., Степанович Є., Волкова С. тощо). Багато книг друкується за ініціативи чеських НКТ та фінансовій підтримці закордонних чехів. Так, у 2007 р. побачили світ наукові роботи голови товариства "Чеська бесіда" у м. Львові Є. Топінки ("Архів "Чеської бесіди" у Львові (1867-1937)", "Збірник статей і документів до історії чесько-галицьких стосунків. Частина 1") [12], присвячених вивченню історії чехів у Галичині [14]. Організація "Чеська родина" у м. Одесі сприяла публікації книги вітчизняного мистецтвознавця С.М. Когана – "Диригент І. Прібік і Одеський оперний театр", в якій висвітлено діяльність народного артиста України, чеха за походженням – І. Прібіка. За ініціативи Чеської ради в Україні найближчим часом планується випуск колективної монографії чеських та українських науковців – "Історія чехів в Україні"(двома мовами) [1].

Розвитку науково-освітньої діяльності чеських НКТ сприяє організація та проведення науково-практичних конференцій, семінарів, засідань "круглих столів" з проблем збереження самобутності чеської етнічної спільноти в Україні ("Шляхи розвитку чеської культури в Україні", Київ, 2010 [13]; "Земляки та культура", Прага, 2010 [8]; "Чехи і Дубенщина", Дубно, 2011 р. [5].

Вагомим підґрунтям для збереження чеської культурної спадщини є створення національних музеїв. Музеї чеської культури функціонують практично при всіх чеських НКТ у місцях компактного проживання їх членів. Такі історико-культурні осередки, як правило, розташовуються в окремих

приміщеннях місцевих музеїв, шкіл, клубів, центрів національної культури. Пошуком архівних матеріалів, присвячених історії чеської еміграції в Україну, записом інформації етнографічного характеру та збором різноманітних предметів матеріальної культури (старовинні меблі, предмети домашнього побуту, книги, одяг, музичні інструменти, фотографії тощо) від оточуючого чеського населення займаються як фахівці музейної справи, так і краєзнавці-любители. Наприклад, у державному історико-культурному заповіднику Дубенський замок (м. Дубно) діє музейна виставка "Чехи і Дубенщина". В музеї чеської культури та побуту, що створений в смт. Козятин Вінницької обл. (товариство "Голендерські чехи") відкрито експозицію "Наші предки – чехи". В ній зібрано матеріали про визначних людей вітчизняної культури та науки чеського походження, які народилися у селищі: академіка НАН України Г. Сухомела, письменника В. Земляка (Вацика), художника С. Смаля (існує галерея його полотен). На жаль, не обходиться й без труднощів: напівзруйнований будинок лауреата Шевченківської премії В. Земляка досі не має статусу музею і залишається без державної підтримки [4].

Зміцненню зв'язків чеської меншини з історичною Батьківщиною сприяє підтримка нашої держави у святкуванні знаменних подій з історії чеського народу та ювілеїв відомих діячів культури та науки чеського й українського походження. Наприклад, у жовтні 2000 р. культурно-просвітне товариство "Чеська бесіда" у м. Львові при фінансовій підтримці відділу культурних та краянських зв'язків Міністерства закордонних справ Чеської Республіки у Львові відкрило пам'ятник першому президенту Чехословаччини Т. Масарику. У листопаді 2007 р. там само було відкрито пам'ятну дошку на честь І. Горбачевського (1854-1942 рр.) – визначного українського вченого-хіміка, ректора Празького університету (1883-1917 рр.), ректора Українського Вільного університету (1931-1935 рр.). У тому ж році встановлено пам'ятник широко відомому літературному персонажу чеського письменника Я. Гашека – бравому вояку Йозефу Швейку у с. Секелівка Старосамбірського району Львівської області. Чеською громадою м. Дубно було встановлено меморіальні дошки на честь видатних волинян краю: у 2003 р. – музиканта й педагога М. Кодейшка та поетеси А. Гржибовської, у 2008 р. – відомого громадського діяча, автора численних публікацій про життя чехів на Волині та ініціатора створення Чеського легіону – В. Вондрака [6]. Культурно-просвітнім товариством "Чеська родина" м. Одеси встановлено меморіальну дошку на будинку, де жив відомий музикант, диригент Одеського оперного театру І. Прібік [15]. Найближчим часом за підтримки Чеської національної ради в Україні планується відкрит-

тя пам'ятника відомому українському археологу чеського походження В. Хвойці.

Пам'ятні знаки на честь заснування колишніх чеських емігрантських поселень було встановлено у ряді сучасних селищ на території України: у 1990 р. на честь перших поселенців с. Богемки Врадіївського району Миколаївської обл.; у 2003 р. до 140-річчя переселення чехів на Волинь у м. Дубно; у 2004 р. до 130-річчя з дня заснування поселення Чехоград (сучасне с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.).

Важливого значення в інтеграційних процесах чеської спільноти в український соціум, набула сфера культурної реалізації представників чеських громад. Щорічно їх керівники та члени залучаються до підготовки заходів, присвячених державним урочистостям: Дню незалежності України, Дню соборності України, Дню Європи, Міжнародному дню Рідної мови, Міжнародному дню ООН, Дню слов'янської писемності і культури тощо. Окреме місце займає організація свят народної культури (Ваноце, Великоноце, день св. Мікулаша тощо) та інших заходів, які влаштовуються за ініціативи та підтримки посольства Чеської Республіки в Україні (приміром, Дні чеської культури, День чеського пива тощо) й не обходяться без оформлення національного подвір'я, виставок робіт талановитих народних майстрів, оформлення стендів, на яких наочно відображено діяльність чеських НКТ та їх творчих колективів, проводяться конкурси дитячих малюнків, відбуваються презентації видань тощо [11].

При кожному чеському НКТ функціонує центр або клуб, в якому його представники збираються для обміну думками, планування дозвілля, репетицій творчих колективів. Робота, як правило, проводиться по секціях (ветеранські, жіночі, молодіжні). Зауважимо, що лише деякі чеські громади мають власні приміщення, решта орендують їх за рахунок коштів обласних бюджетів та спонсорського фінансування. Відзначимо, що значну підтримку у вирішенні цього питання громадські організації знаходять з боку державних структур Чеської Республіки. Наприклад, у с. Новгородківка за рахунок закордонних чехів у реконструйованому будинку старої школи було відкрито Центр чеської національної культури (1997 р.), під дахом якого розмістилися чеська вітальня, музей історії переселенців с. Чехоград та недільна школа. Культурно-просвітній осередок обладнаний сучасною офісною технікою та забезпечений кваліфікованими педагогічними кадрами з числа місцевих та зарубіжних педагогів. Центр відвідують понад 50 дітей різних національностей.

Звичайним явищем для чеських НКТ стало функціонування при них одного або декількох творчих колективів, які збирають та записують місце-

вий пісенний фольклор й презентують його на багатьох регіональних, обласних, загальноукраїнських та міжнародних конкурсах і фестивалях ("Чехоградська гудба" с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл., "Богемія" м. Мелітополь, "Богемські фразьки", с. Богемка Врадівського р-ну Миколаївської обл., "Злата роса" с. Веселинівка Березовського р-ну Одеської обл., "Студанка" с. Олександрівка Червоногвардійського р-ну АРК, "Ансамбль ім. Б. Немцової" м. Сімферополь, "Стромовка" м. Дубно, "Студанка" смт. Козятин Вінницької обл., "Голубінка" м. Запоріжжя, "Чеська рапсодія" м. Одеса, "Вишеград" м. Київ та інші). Більшість ансамблів неодноразово ставали учасниками телевізійних програм всеукраїнського, обласного та регіонального телебачення, брали участь у святах традиційної народної культури. Знаковою подією стала організація Всеукраїнського фольклорного фестивалю чехів України "Плес", започаткованого у 1995 р. в м. Одесі [7, с.4].

Розглянуті вище досягнення у розвитку чеського етнокультурного середовища в Україні, не виключають вирішення багатьох проблем економічного характеру, які особливо загострилися на тлі сучасної кризової ситуації в нашій державі.

Приміром, залишається обмеженим задоволення інформаційних потреб чехів рідною мовою. В Україні функціонує лише одна чеськомовна радіопередача ("Чеська світлиця", авторка та ведуча – О. Лаговська), що виходить один раз на тиждень в радіоефірі Житомирського обласного радіо [3]. Не існує в Україні й чеськомовних періодичних видань.

Залишаються проблеми у забезпеченні чеських НКТ необхідними службовими приміщеннями для їх повноцінного функціонування (зокрема, для розвитку аматорського мистецтва). Не вистачає фінансових ресурсів для проведення статутної діяльності, забезпечення та соціального захисту учбово-методичних кадрів, які організують роботу чеських НКТ. Скорочуються асигнування на утримання бібліотек з фондами національних меншин, зокрема, з чеськомовною літературою. Зменшується фінансова підтримка державних наукових інституцій, що займаються дослідженням чеської діаспори; видавництв, що спеціалізуються на випуску літератури неукраїнською мовою.

Найбільшу частку фінансування чеських НКТ складають кошти міжнародних організацій та благодійних фондів. Зокрема, діяльність чеських НКТ в Україні активно підтримується з боку Чеської Республіки, яка фінансує низку освітніх програм, історико-культурних та мистецьких заходів. Допомога, що надходить з обласних бюджетів, які регулюються економічними можливостями регіонів є досить незначною. Можливо у сучасний

час – період фінансової кризи потрібно здійснювати фінансування найбільш вагомих проектів. З цією ціллю створювати експертні групи з представників державної влади та керівників чеських НКТ, які визначатимуть пріоритетність цих проектів та знаходити можливості їх фінансової підтримки.

Пошук шляхів вирішення існуючих проблем чеської етнічної спільноти України сприяє зміцненню загального міжнаціонального миру в поліетнічному суцiюмі нашої держави. Незважаючи на те, що на сучасному етапі в Україні не існує проблемних етнічних питань, попередження їх виникнення – головна мета державної етнополітики. Адже відсутність конфліктних ситуацій є запорукою органічного розвитку українського суспільства.

**Курина Марина**

**РАЗВИТИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ  
В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ КРИЗИСНЫХ ЯВЛЕНИЙ  
(на материалах исследования  
чешской этнической общности Украины)**

*Статья посвящена исследованию современного чешского этнического сообщества Украины. Проанализованы особенности функционирования чешских национально-культурных обществ в современных условиях, дана характеристика этнокультурных процессов, которые происходят в их среде в сфере образования, культуры и науки. Наравне с рассмотренными достижениями в работе чешских национально-культурных обществ, подняты острые вопросы относительно их проблем экономического характера, которые особенно обострились на фоне современной кризисной ситуации в Украине.*

*Ключевые слова: чехи, этническая среда, этнокультурные процессы, чешские национально-культурные общества.*

**Kurina Marina**

**THE DEVELOPMENT OF ETHNIC AND  
CULTURAL ENVIRONMENT IN TODAY'S CRISIS  
(research on the materials of the Czech ethnic group in Ukraine)**

*The article dedicated research of modern Czech ethnic community in Ukraine. Were analyzed the peculiarities of the Czech national-cultural societies in today's conditions, made characteristic of the ethnic cultural processes that occur in their environment (education, culture and science). Considered achievements Czech national-cultural societies and raised sharp questions about their economic problems, which are particularly enlarged on the the background of the modern crisis in Ukraine.*

*Keywords: Czechs, ethnic environment, ethno-cultural processes, the Czech national-cultural societies.*



## **Джерела та література**

1. Вашкова Л. Украинские чехи собирают правду о своих предках [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://www.radio.cz/ru/rubrika/razgovor/ukrainskie-chexi-sobirayut-pravdu-o-svoix-predkax>
2. Запорізька обласна державна адміністрація [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://www.zoda.gov.ua/news/1312/u-budinku-presi-m.-zaporizhzhya-vidbulasya-pres-konferentsiya.html>
3. Костюкевич В. Містки в ефірі [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.day.kiev.ua/ua.2010.134>
4. Мельник В. Подільський Чехоград [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://www.umoloda.kiev.ua/regions>
5. Міжнародні конференції у Дубенському замку "Чехи і Дубенщина" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://museum-ukraine.org.ua/index.php?go=News&in=view&id=6306>
6. Миський портал м. Дубно [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.dubno.com.ua/chexy.php>
7. Музей чеського села відкрили у Козятині // Газета по-українськи. – 16 жовтня. – 2008. – С. 4
8. Мы чувствуем себя чехами, живя на Украине [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://www.radio.cz/ru/rubrika/razgovor/my-chuvstvuem-sebya-chexami-zhivya-na-ukraine>
9. На Миколаївщині вперше прийнято обласну програму щодо розвитку національних меншин [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://mlp.com.ua/news>
10. Офіційний портал державного комітету України у справах національностей та релігій [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // [http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art\\_id=52713&cat\\_id=45484](http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=52713&cat_id=45484)
11. Там само [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article;jsessionid=34DBCBFED>
12. Програма святкувань 140-річчя "Чеської бесіди" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://zik.com.ua/ua/news/2007/11/13/99632>
13. Українське радіо [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.nrсу.gov.ua>
14. "Чеська бесіда" у Львові святкує 140-річницю [Електронний ресурс]. – Режим доступу: //<http://galinfo.com.ua/news/33513.html>
15. Чеська родина [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.czrodina.narod.ru>

## **ФОРМУВАННЯ РЕГІОНАЛЬНИХ ГРУП УКРАЇНЦІВ У БУДЖАКУ, НИЖНЬОМУ ПОДУНАВ'І ТА ДЕЛЬТІ ДУНАЮ**

*В статті розглядається питання про формування регіональних груп українців. У дельті Дунаю процес утворення мережі українських поселень розпочався з останньої третини XVIII ст. В українській частині Нижнього Подунав'я мережа поселень формується з кінця XVIII – початку XIX ст. Фаза більш активного заселення Буджака розпочинається після 1812 року.*

*Ключові слова:* українці, поселення, дельта, Дунай, Нижнє Подунав'я, Буджак.

Українців у Буджаку і Нижньому Подунав'ї та дельті Дунаю зокрема, вивчають у двох площинах – історичній і етнографічній. В історичній однім з пріоритетів є з'ясування механізмів заселення земель, особливо на початковому етапі. Вивчення питання в етнографічній площині має інші завдання, які не обмежуються лише фіксацією присутності українців, визначенням їхньої чисельності. Предметом етнографії є традиційна культура переселенців у повному обсязі, її специфічні особливості і розвиток у полікультурному середовищі. Однак такі дослідження можливі лише за умов наявності об'єкту – мережі поселень українців, адже традиційну культуру репрезентують поселення і тільки населення групи, у складі кількох моноетнічних поселень чи хоча б одного, може бути активним носієм етнічної культури, суб'єктом міжкультурних і міжетнічних взаємин. Поодинокі, розсіяні між іншими етносами переселенці, є пасивними носіями традиційних знань, а, перебуваючи в якості полонених, наймитів у чужому культурно-побутовому середовищі, вони не мали можливості реалізації власних традицій життєдіяльності. Тому питання визначення часу формування українських поселень набуває особливого значення.

Процес заселення українцями Буджака, як і Буго-Дністровського межиріччя і Нижнього Подунав'я, можна розділити на два періоди. Вони властиві трьом зазначеним регіонам. Під час першого відбувається спорадичне проникнення, поступова інфільтрація українців. На другому етапі формується мережа українських поселень, але не в усіх регіонах одночасно.

У Буджаку перший період за часом найтриваліший. З XIV ст. зафіксована присутність молдован не тільки у письмових джерелах, але й у матеріальних [18]. Після приєднання Буджака до Османської імперії дослідники відмічають численних скотарів-ногайців, існування двохсот кишел [16, с.45-53], про поселення українців не згадують. У XV – XVI ст., зростає кількість православного селянства навколо міст і фортець. Ці райони –

райя – стали найбільш сприятливими для оселення українців-селян, які йшли у найми для виконання різноманітних робіт. Та незахищеність українців, відсутність підтримки з боку місцевої влади і населення не сприяли налагодженню власного господарства, облаштуванню побуту відповідно до усталених українських традицій навіть тоді, коли їх запрошували на поселення. Часто татари продавали переселенців як рабів [5, с.22].

Інша група українців – козаки – потрапляли у Буджак по-різному. У XVI – XVII століттях напади озброєних загонів на турецькі фортеці і ногайські улуси були регулярними. Причому ця регулярність стала настільки інтенсивною, що місцева турецька влада знаходилась у стані постійного очікування несподіваного нападу козаків. З цього приводу турецький мандрівник Евлія Челебі писав: "На протилежному, північному боці ріки Дністер.... де полюють... злополучні руси із країни місцевих козаків" [17,с.25]. "В цю ніч, про яку йде мова, ми зі страхом перед козаками, лишилися сну і відпочинку. Бо в цьому місці знаходиться [ще й] дерев'яне укріплення козаків"[17,с.26]. Неспокій і опасіння відчували в районі Хаджибею і в інших місцях [17,с.26]. Але й козацькі походи не супроводжувались активним сільськогосподарським освоєнням краю, порівняно, наприклад, з порубіжжям степу і лісостепу Буго-Дністровського межиріччя. Та ватаги тих, хто регулярно працював на рибних і соляних промислах, були добре відомі місцевій владі і населенню саме як українці. І таких були тисячі. Достатньо назвати лише деякі відомі дані про чисельність українців. Вони, наприклад, вказують, що 550 осіб прибічників І.Мазепи повернулись з Бессарабії [11,с.675]. З Орликом у Каушанах залишилося 100 або 150 чоловік, а 700 "неробів" розбіглися [13,с.120].

Якась частина цих людей залишалася після походів у степ, інші ставали полоненими і невільниками. У XVI – XVII ст. козаки ще не стали впливовим чинником господарської колонізації Буджака. Їхня чисельність порівняно незначна. Переважна більшість ще не мала родин, облаштовувала свій сезонний, тимчасовий за характером, побут. Вони або розчинялись в іншому етнічному середовищі, або жили окремими професійними колективами, які, наприклад, сезонно займались рибальством чи видобутком солі.

Та з 60-х років XVIII ст. етнічні процеси у Буджаку активізуються. Розпочався черговий етап переструктурування етнічного складу насамперед сільського населення. Потік українців-переселенців значно посилюється після 1775 року з початком переходу запорожців за Дністер і Дунай. У 1776 році колишніх запорожців від Бендер до Дунаю нараховували до 10 000 [4,с.7]. Однак неконтрольоване переселення, відсутність ведення

відповідної офіційної реєстрації вказують, що питання визначення чисельності українців є достатньо проблематичним. Як і раніше, поширеними були і різноманітні форми найму, завдяки використанню яких українці потрапляли до Буджака. Турецькі, болгарські, грецькі купці користувалися послугами українців, чимало яких не поверталися на батьківщину. Види робіт за біографічними відомостями тих часів (наймитування, "погонич у купця", виконання роками різних робіт у ногайців, аргатування – сезонні заробітки на рибних і соляних промислах) не дають підстав для припущення організації розрізненими переселенцями моноетнічних поселень, на відміну від козаків, наприклад, Подністровської паланки. Але чимало і козаків не обтяжували себе проблемами родинного облаштування. 1782 року повідомлялося про колишніх запорозьких козаків, які мешкають у пороблених землянках і харчування мають рибальством [4, с. 11]. Тобто йдеться про вузькоспеціалізований, а не традиційний для українців вид господарської діяльності, для ведення якого достатньо мінімальних побутових потреб, наприклад, жител тимчасового характеру.

Навіть пізніше, на початку XIX ст., з утворенням козацьких формувань, одружених, тобто таких, які мали родини і яких можна розглядати як носіїв традиційної культури, було менше, ніж одружених. В одному із документів зазначається, що в Бессарабії лишилося понад 1300 козаків, з яких, за їхніми власними твердженнями лише 200 мали власне господарство. Всі інші наймитували [4, с. 36].

Отже, сезонні міграції чималої кількості українських селян, які втікали від поміщицького свавілля і наймалися на різноманітні роботи до місцевого сільського населення, козаків на рибні і соляні промисли, і зрештою, полонені, частина яких залишалася на постійне проживання не завершувались, принаймні у першій половині XVIII ст. формуванням мережі українських поселень як основи становлення українського етнокультурного комплексу, адаптованого до природних умов Буджака, специфіки полікультурного середовища.

Історична ситуація в Нижньому Подунав'ї в кінці XVIII – на початку XIX ст. сприяла концентрації українців в цьому регіоні. Відомості про українські поселення в кінці XIX – на початку XX ст. стислі за обсягом, але конкретні за змістом. Одна з таких інформацій свідчить про те, що після 1804 року, коли стало дозволено українським козакам селитися у Буджаку, помітно зросло переселення за Дністер і Дунай населення, у тому числі і дівчат, які мали на меті одруження. Причому кількість переселенців була значною, якщо вважати, що тільки за Дунаєм під опікою Задунайської січі в кінці XIX – на початку XX ст. нараховують від п'ятнадцяти до

двадцяти тисяч осіб [3,с.55]. Ще одним опосередкованим свідченням є відомості про переселення селян із Курської губернії на землі поблизу озера Китай, де вже оселилися українці [1,с.18].

Про чисельне домінування українців серед інших доводять такі опосередковані свідчення. У складі Усть-Дунайського Буджацького козацького війська на початку XIX ст. знаходилось: 73% українців, 10,5% – росіян, 6% – поляків, 4,3% – молдован і волохів, 2,3% – болгар [4,с.34]. Слід додати, що вибір центрів формування козацького війська – Кілія і Галац – не випадковий, адже значна кількість українців на той час зосереджувалась саме у Нижньому Подунав'ї.

Відсутність належного обліку населення значно ускладнює з'ясування специфіки раннього етапу масового заселення українцями Буджака і Нижнього Подунав'я. До цього потрібно додати ще й достатньо високий ступінь внутрішньої міграції особливо під час воєнних дій. За приклад можна навести міграції під час російсько-турецької війни 1806 – 1812 рр., коли у придунайські землі прибули переселенці з різних регіонів України, а чимало місцевих мешканців подались за Дунай [7;12,с.53-60]. Міграційні процеси посилювали і переміщення заробітчанин, зокрема на сезонні роботи. До того ж, переписи населення на той час не ставили завдання визначення етнічної приналежності. Тому не варто дивуватися відсутності об'єктивної статистики. А. О. Скальковський вважав, що в середині XVIII ст. у Бессарабії знаходилось близько 10 тис. українців [15,с.211], а через півстоліття лише у Придунав'ї на рубежі XVIII – XIX ст. А.Д. Бачинський нараховує щоправда українсько-російського населення до 20 тис. осіб [2,с.327].

Початок XIX ст., особливо період війни 1806 – 1812 років, виявився сприятливим для заселення українцями Нижнього Подунав'я. За матеріалами 1818 року В. М. Кабузан нараховував на цій території лише 24 тис. українців і росіян [10,с.53]. В Акерманському та Ізмаїльському повітах у 1819 р. сільські жителі складали: 17,5% – українці, 34,2% – молдовани, 21,1% – болгар та гагаузи, 9,1% – росіяни, некрасівці, старообрядці, а вже у 1827 р.: 19,4% – українці, 33,5% – молдовани, 22,7% – болгар та гагаузи, 9,4% – росіяни. У 1897 р. зміни національного складу незначні: 20,8% – українці, 30,5% – молдовани, 18,2% – болгар та гагаузи, 8,6% – росіяни [5, с.102; 8].

Найбільш активна фаза переселення українців припадає на пізніший час, коли у 1812 році за Бухарестською мирною угодою Буджак відійшов до володінь Російської імперії. З цього часу міграція українців значно посилюється, засновуються і стрімко зростають сільські поселення

українців. З'являються навіть спеціальні проекти. Так, за загальновідомим проектом 1824 року "Про влаштування в Бессарабській області 20 тис. казенних селян з внутрішніх губерній" передбачалось переселення тисяч селян із Чернігівської, Полтавської, Харківської, Таврійської та інших губерній.

Показовим документом для розуміння рівня організації сільської громади, функціонування села як господарської та соціальної системи, динаміки етнічного складу населення є списки селян-парафіян у вигляді церковних відомостей [14]. Прикметно, що ранні відомості про чисельність українського населення відносяться до придунайських сіл: 1814 рік – село Комишівка, 1816 рік – село Першотравневе, 1817 – села Броска, Вилкове, Кислиця, Приморське, Соф'яни, Струмок, Трудове, Шабо, Шевченкове, Широке. Найбільш ранні поселення українців зосереджуються в Нижньому Подунав'ї не випадково. У кінці XVIII – на початку XIX ст. саме тут сконцентрувалось чимало переселенців, чисельність яких зросла у зв'язку з оголошенням про створення Усть-Дунайського Буджацького козацького війська.

Розвиток традиційної культури певною мірою залежав від типу поселень за етнічним складом. Вони поділяються на моноетнічні, біетнічні, полінаціональні. Наслідки зовнішнього впливу на розвиток традиційної культури у моноетнічних українських селах значно менший, ніж у біетнічних і тим більш у селах з полінаціональним складом. Натомість зростання чисельності моноетнічного населення забезпечувало стабільний розвиток традиційної культури. Статистика свідчить про стійку позитивну динаміку чисельності у моноетнічних селах. Так у селі Плахтіївка станом на 1842 рік нараховувалось 142 господарства, 568 чоловіків, 496 жінок. У 1859 році кількість господарств зросла до 209, державних поселян стало 1617 осіб (838 чоловіків, 772 жінки) [14, с. 72].

У селі Ройлянка станом на 1859 рік було 108 господарств, 435 чоловіків і 391 осіб жіночої статі. За 10 років (1869) кількість господарств у селі збільшується до 186, а поселян до 1339 осіб (746 чоловіків і 593 осіб жінок). В кінці XIX – на поч. XX ст. в селі, згідно статистичних даних, значилось 2300 осіб [14, с. 72].

Статистикою на 1817 рік село Широке зафіксоване як українське, де проживало 12 українців. У 1827 році кількість українців досягла 73 осіб, за церковною відомістю 1832 року в селі існувало 41 господарство, 180 осіб чоловічої статі і 143 жіночої, в 1839 році – 90 господарств, 363 особи чоловічої статі і 268 жіночої. У 1842 році кількість господарств збільшується до 92, осіб чоловічої статі до 369, жіночої до 290, у 1859 році кількість

господарств досягає 125, осіб чоловічої статі – 502, жіночої – 494. Станом на 1889 рік господарств було 206, осіб чоловічої статі – 825, жіночої – 753. За наступні 10 років (1899) кількість господарств зросла до 253, мешканці ідентифікуються як українці ("поселяни малоросійської нації"): 1023 осіб чоловічої статі і 948 жіночої. У 1909 році господарств "парафіян-малоросійян" стає 295, осіб чоловічої статі 1181, жіночої також 1181 [14, с. 74].

У селі Шевченкове за статистичними даними у 1817 році проживало 135 українців, за церковними відомостями 1821 року – 61 господарство, 150 осіб чоловічої статі і 106 – жіночої, у 1827 – 616. За церковними відомостями 1861 року кількість господарств збільшується до 103, осіб чоловічої статі – 412, жіночої – 389. У 1878 році число господарств українців (у цій відомості вказана національність) збільшилась до 126, а мешканців до 1113 (507 чоловіків і 496 жінок). У 1888 році господарств українців 210, 843 особи чоловічої статі, 804 – жіночої. Тенденція збільшення кількості господарств і українського населення зберігається у 1891, 1899, 1910, 1916 роках (Табл. 1) [14, с. 73-74].

Табл.1.

Рік	Кількість господарств	Національність	Кількість осіб чоловічої статі	Кількість осіб жіночої статі	Разом
1891	215	українці	863	822	
1899	310	українці	1241	1156	2397
1910	450	українці	1425	1358	2783

\* За даними Бутовича В.Н. українців в селі в кінці XIX на початку XX ст. нараховувалось 3000 (Неточність з даними церковних відомостей незначна, якщо враховувати, що наводяться дані кількості парафіян тільки селянських господарств) осіб [6].

Ще виразнішою спостерігається демографічна ситуація в козацьких поселеннях. У станиці Старокозаче станом на 1842 рік було 202 господарства простих козаків, 810 осіб чоловічої статі і 842 – жіночої. У 1859 році значилось 183 господарства козаків, 732 чоловіків і 681 жінок. За три роки (1862) кількість господарств майже не змінилась (186), а населення помітно збільшилось – 745 чоловіків і 706 жінок. В кінці XIX – на поч. XX ст. чисельність українського населення в селі складала 4050 осіб [14, с. 72]. У козацькій станиці Білолісся станом на 1832 рік існувало 64 господарства, 257 чоловіків і 217 жінок. У відомості місцевої Покровської церкви за 1842 рік значиться 112 господарств парафіян – козаків Новоросійського козацького війська, 449 чоловіків і 454 жінки. У 1859 році значиться 142 господарства парафіян – козаків. Чоловіків записано 571 особа, жінок – 539. Згідно церковної відомості за 1871 рік в селі було 217 господарств

державних селян, в них проживали 868 осіб чоловічої статі, 821 – жіночої. На кінець XIX – початок XX ст. українців у Білоліссі нараховувалось 4300 осіб [14, с.65].

Чимало сіл у Буджаку є біетнічними чи полінаціональними. Більшість із них україно-молдовські. Такі села поділялися на дві частини, майже порівну, або молдовани в українських селах селилися на одній вулиці чи кутку.

Однакові чи майже однакові за чисельністю громади розвивалися, зберігаючи свою ідентичність. За статистичними даними у селі Нерушай на 1817 рік українців зафіксовано 192 особи, молдован – 139. У 1832 році нараховувалось 82 господарства, 349 осіб чоловічої статі і 284 – жіночої. За церковними відомостями 1842 року в селі було 98 селянських господарств, 392 особи чоловічої статі і 281 – жіночої. У 1862 році господарств стало 108, населення складало 805 осіб (432 чоловіків, 373 жінки). Біетнічний склад населення залишався стабільним і на кінець XIX – початок XX ст. в селі було 1665 українців і 1223 молдован [14, с.71].

Чисельна перевага однієї із громад з часом зростала і, зрештою, призводила до асиміляції українців чи молдован. За даними В.Н. Кабузана на 1817 рік в селі Кислиці проживало 376 мешканців, з яких 237 українців і 131 молдован. За десять років населення збільшилось до 829 (701 українців і 115 молдован). Демографічна ситуація у наступні десятиліття значно погіршується. У церковних відомостях за 1861 рік в селі існувало 98 господарств, 395 мешканців чоловічої статі і 380 – жіночої. Наступне десятиліття також характеризується зменшенням кількості населення. У 1878 році існувало 58 господарств і всього 393 мешканця (233 чоловіків і 160 жінок). Прикметно, що з цього року вказується національний склад (українці і молдовани), однак у статистиці такий розподіл не зафіксований. Протягом наступних трьох років кількість населення зростає. У 1881 році кількість господарств становить 123. Крім українців і молдован, представники інших національностей не згадуються. Всього мешканців 986 (494 чоловіків і 492 жінок). В кінці XIX – на початку XX ст. із 1912 сільчан українців нараховувалось 1544, молдован – 340 [14, с.68].

Інший приклад. Село Дмитрівка за переказами старожилів, занотованими 1939 року, засноване 1840 року некрасівцями, які жили тут до 1865 року, а потім переселились до Акерманського і Бендерського повітів. Після некрасівців тут осіли молдовани з сіл Єпурени, Готешти (в районі Кантемир), Токіле-Рэдукань (в районі Леова республіки Молдова). Разом з молдованами селились тут й українці. В наш час село молдавське, хоча на ранніх етапах розвитку було українсько-молдовським. За церковними



відомостями 1832, 1842, 1878, 1881, 1888, 1899 років етнічний склад змінювався. (Табл. 2).

Табл. 2.

Рік	Кількість господарств	Національність	Кількість осіб чоловічої статі	Кількість осіб жіночої статі	Разом
1832	64	«Руськіє поселяне»(некрасівці)	229	187	416
1842	60	парафіяни	240	227	467
1878	101	Україн., молдов.	407	425	832
1881	106	Україн., молдов.	426	424	850
1888	137	Україн., молдов.	557	554	1111
1899	182	Молдовани	729	730	1459

Принаймні священослужителі визнавали поселення біетнічним до 1899 року. З кінця XIX ст., ймовірно, молдавський етнічний компонент став домінуючим і українців серед мешканців Дмитрівки не виділяли, хоча на кінець XIX – початок XX ст. за статистикою молдован було 1265 осіб, а українців всього 170. У 1936 році кількість молдавського населення зростає до 2669 осіб [14, с.67].

Такі ж процеси спостерігаються у селах з багатонаціональним складом населення. Так у селі Дивізія у 1832 році зафіксовано українців, молдован і великоросіян. Господарств – 80, населення -510 мешканців (250 чоловіків і 260 жінок). За невеликий термін кількість населення суттєво збільшується. Станом на 1839 рік господарств зафіксовано 142, населення 569 чоловічої статі і 476 – жіночої. У 1899 році до відомості внесено 367 господарств, 1484 мешканців чоловічої статі і 1456 – жіночої. На кінець XIX – початок XX ст. населення Дивізії складається з українців (3600 осіб) і усього 30 молдован [14, с.67].

Отже, на початку XIX ст. відбувається активне формування мережі українських поселень. Українці стають груповим носієм унікального варіанту етнокультурного комплексу, сформованого на основі адаптації до місцевого природного середовища, своєрідного етнокультурного комплексу, сформованого на основі синтезу традиційної культури переселенців і елементів культури населення етнічних груп, з якими вони взаємодіяли.

У дельті Дунаю, прилеглої до неї території румунської частини Добруджі, формування етнічної групи українців розпочалося з останньої чверті XVIII ст., коли сюди переселилася після 1775 року частина запорозьких козаків, до яких у подальшому приєднувались переселенці з різних регіонів України.

Більшість перших переселенців осіла поблизу Дельти в районі Сеймен і Сулини. Такий вибір (насправді, як показав час, виявився тимчасовим),

продиктований принаймні двома причинами. Перша – присутність у дельті Дунаю некрасівців, які не бажали ділитися з українцями рибними угіддями. По-друге, з точки зору специфіки традиційного господарства, зорієнтованого на землеробство і тваринництво, для українців більш привабливою була степова рівнинна територія, а не плавні з островами. З початку ХІХ ст. кількість українських переселенців суттєво зростає, відповідно зростає і потреба у розширенні площ землі для землеробсько-тваринницького господарства. Ця обставина відіграла вирішальну роль у зростанні напружності між некрасівцями і козаками, яка згодом переросла у збройний конфлікт 1812 – 1814 років [10, с. 743] і закінчилась витісненням старовірів із Дельти та порубіжних із дельтою Дунаю сіл. Саме у цей час відбувається адаптація традиційного господарства українців у повному обсязі. У кінці ХVІІІ – на початку ХІХ ст. у Нижньому Подунав'ї формується мережа україньських поселень, з традиційною культурою, яка і сьогодні є важливим фактором української ідентичності у цьому полікультурному регіоні.

*Кушнір Вячеслав*

#### **ФОРМИРОВАНИЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ ГРУПП УКРАИНЦЕВ В БУДЖАКЕ, НИЖНЕМ ПОДУНАВЬЕ И ДЕЛЬТЕ ДУНАЯ**

*В статье рассматривается вопрос о формировании региональных групп украинцев. В дельте Дуная процесс образования сети украинских поселений начался с последней трети ХVІІІ в. В украинской части Нижнего Подунавья сеть поселений формируется с конца ХVІІІ в. – начале ХІХ в. Фаза более активного заселения Буджака начинается после 1812 года.*

*Ключевые слова: украинцы, поселения, дельта, Дунай, Нижнее Подунавье, Буджак.*

*Kushnir Viacheslav*

#### **FORMING OF REGIONAL GROUPS OF UKRAINIANS IN BUIDZHAK, LOWER DANUBE AND DELTA OF DANUBE**

*Formation of regional groups of Ukrainians in Buidzhak, the Lower Danube and the Danube delta.*

*The problem of formation of regional groups of Ukrainians is examined in this article. The process of formation of a Ukrainian settlements network of the Danube delta started in the last third of the 18th c. In the Ukrainian part of the Lower Danube the network of settlements is formed from the end of the 18th c.- beginning of the 19th c. More intensive settlement stage in Budzhak begins after 1812.*

*Key words: Ukrainians, settlements, delta, the Danube, the Lower Danube, Budzhak.*

### **Джерела та література**

1. Анцупов И.А. Аграрные отношения на юге Бессарабии: 1812 – 1870 гг. – Кишинев, 1978.
2. Бачинский А.Д. Основные этапы крестьянско-казацкой колонизации Буджакской степи и низовья Дуная в XVIII- начале XIX вв. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы, 1964 г. – Кишинев, 1966.
3. Бачинський А.Д. Задунайська Січ і заселення Придунайських степів в кінці XVIII – на початку XIX ст. // Историческое краеведение Одесщины.- Вып.1.- Одесса, 1993.
4. Бачинський А.Д., Бачинська О.А. Козацтво на Півдні України. 1775 – 1869.- Одеса, 1995.
5. Бачинська О. Українське населення Придунайських земель. XVIII – XIX ст. (заселення та економічне освоєння). – Одеса, 2002.
6. Бутович В.Н. Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии.- К., 1916.
7. Дмитриев П.Г. Народонаселение Молдавии: по материалам переписей 1772-1773, 1774 и 1803 гг. – Кишинев, 1973.
8. Кабузан В.М. Народонаселение Бессарабской области и Левобережных районов Приднестровья: конец XVIII – первая половина XIX в. – Кишинев, 1974. – (Додатки).
9. Кабузан В.М. Чисельність і склад населення південної частини Бессарабії в першій половині XIX с. // УДЖ. – 1968. – № 8.
10. Кондратович Ф. Задунайская Сеч (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина, 1883.-Т.5.- апрель.- Кн.4
11. Костомаров Н. Мазепа и мазепинцы. – С.Пб., 1885.
12. Котенко И.А., Мохов Н.А., Советов П.В. О тенденции роста народонаселения Молдавии в эпоху феодализма // Ученые записки института истории, языка и литературы Молдавского филиала АН СССР. – Т. 6 (серия историческая). – Кишинев, 1957.
13. Кочубинский А. Граф А.И. Остерман и раздел Турции. Из истории восточного вопроса. Война пяти лет 1735-1739). – Одесса, 1899.
14. Кушнір В.Г. Українське населення Буджака за даними Ізмаїльського архіву // Лукомор'я. Археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я.- Вип.1.- Одеса, 2007.
15. Скальковский А.А. Опыт статистического описания Новороссийского края и Бессарабии: В 2 ч. Т. 1: География, этнография, народонаселение Новороссийского края. – Одесса, 1850.
16. Скальковский А.А. О ногайских татарах, живущих в Таврической губернии // Журнал министерства народного просвещения.- № 11.- 1843.
17. Челебі Евлія. Книга подорожі. Північне Причорномор'я.- Одеса, 1997.
18. Черняков І.Т., Градун Е.Ю., Кушнір В.Г. Хрест з кириличним написом 1369 р. з села Тузла // Праці центру пам'яткознавства.- Вип.9.- Київ, 2006.

## ДИАСПОРЫ В МОСКОВСКОМ МЕГАПОЛИСЕ

*Москва сьогодні – один з найбільших і динамічно мінливих мегаполісів світу. Перетворення величезні в її зовнішньому вигляді, економіці, культурі. Трансформується і портрет населення столиці – його соціальний склад, професійна зайнятість, ціннісні орієнтації, погляди на життя, уявлення про власне благополуччя і т.д. Серед інших змін в соціальній сфері одна із значущих – міграції. Доповідь присвячена проблемі відкритості повсякденної культури до іншого в умовах сучасності, феномену повсякденності в діалозі різних культурних традицій.*

*Ключові слова: Москва, діаспори, міграції, склад населення, культура, ідентичність, інтеграція, адаптація, діалог культур, інновації.*

Москва сегодня – один из крупнейших и динамично меняющихся мегаполисов мира. Преобразования огромны в ее внешнем облике, экономике, культуре. Трансформируется и портрет населения столицы – его социальный состав, профессиональная занятость, ценностные ориентации, взгляды на жизнь, представления о собственном благополучии и т.д. Причины этого очевидны и во многом объясняются кардинальными переменами в жизни страны.

Среди прочих изменений в социальной сфере одно из значимых – миграции. Москва была и до сей поры остается городом, который привлекает к себе мигрантов самых разных национальностей, возрастов, социально-профессионального статуса. В настоящее время много ведется разговоров и о том, что Москва теряет свое русское лицо, что в Москве очень много приезжих. Достаточно распространенной является точка зрения, согласно которой наиболее серьезным барьером во взаимопонимании между представителями мигрантских групп и москвичами является фактор разницы их норм и правил поведения. Подчеркивается, что традиции, принятые в принимающей московской урбанизированной среде с развитыми социальными коммуникациями, высокой социальной мобильностью, выраженным индивидуализмом отличаются от патриархального, кланового образа жизни, присущего новоприбывающим мигрантам. Тезис о многонациональности Москвы, ее этнокультурном многообразии, о значимости этнических отличий давно стал общим местом, используется в популистских речах политиков, публикациях журналистов, в выступлениях представителей национально-культурных объединений. Какова же ситуация в Москве? Насколько унифицирована и едина культура москвичей, в первую очередь повседневная? Как проявляют себя диаспоры?

### **Этнический ракурс в цифровом измерении**

Если судить по списку народов, проживающих в мегаполисе, на основании данных переписей населения, Москва относится к одному из самых полиэтничных городов мира. По данным переписи 2010 г. в Москве проживают представители 166 национальностей.

При этом русские по-прежнему составляют подавляющее большинство москвичей. На фоне России Москва выделяется тем, что численное и удельное доминирование русских в столице в постсоветское время возросло (в целом по стране между переписями 2002 и 2010 г. произошло сокращение численности русских примерно на 2 млн.). За последние восемь лет русских в Москве стало на 1,122 млн. человек больше. Согласно переписи 2002 года, они составляли 84,8% населения мегаполиса. Опубликованные результаты Всероссийской переписи 2010 года показали, что русские составляют уже 91,6%, или 9,93 млн человек. По-видимому, главную роль сыграли русские мигранты из регионов России и извне, их прирост оказался достаточным, чтобы не только компенсировать заметную естественную убыль русских москвичей, но и обеспечить существенный механический прирост. Возможно, какую-то роль сыграла и смена идентичности в пользу русских.

Из этих данных следует, что в Москве национальным разнообразием характеризуется около 10% жителей. (В России, как и прежде, пятая часть населения состоит из большого количества национальностей.) При этом в Москве, кроме численно доминирующего русского населения, имеются еще только три сравнительно крупные национальности с численностью, превышающей 100 тыс. чел. – татары, украинцы, армяне (в целом по стране к ним добавляются башкиры, чувашаи, чеченцы). Помимо названных четырех крупных национальностей, в Москве насчитывается еще 12 с относительно заметной численностью менее 100 тыс. чел., но не менее 10 тыс.: азербайджанцы, евреи, белорусы, грузины, узбеки, таджики, молдаване, киргизы, мордва, чеченцы, чувашаи, осетины. [5])

При этом нужно учитывать, что временные трудовые мигранты в приведенных данных не учитывались. Если считать и их, то реальная численность нерусских жителей столицы гораздо больше. По экспертным оценкам на территории города находятся до 3 млн. иностранцев. Около 1 млн. прибыло из стран дальнего зарубежья и 2 млн. – из ближнего зарубежья.[4. С. 18] Крупнейшими экспортёрами рабочей силы для Москвы по данным 2005 г. стали – Украина (12,4 тыс. чел. – 31 % от предусмотренного объема привлечения иностранных работников в город), Молдова – 9,1 тыс. – 22,9 %), Китай (2,7 тыс. – 24,6 %), Вьетнам (3,0 тыс. – 26,8 %),

Турция (1,4 тыс. – 12,3 %). В городе работали 2,6 тыс. чел. (6,6 % всех работавших) из Таджикистана, 1,2 тыс. чел. (3 %) из Узбекистана, 2 тыс. (4,9 %) – из Азербайджана, по 1,1 тыс. из Армении и республик бывшей Югославии, 0,9 тыс. из Грузии. [4. С.19]

Таблица. Изменение численности населения по наиболее многочисленным национальностям г. Москвы [5]

	Численность, чел.		В % к указавшим национальную принадлежность	
	2002 г.	2010 г.	2002 г.	2010 г.
А	1	2	4	5
Все население	10382754	11503501	100	100
В т.ч. указавшие национальную принадлежность	9965628	10835092	100	100
из них:				
Русские	8808009	9930410	88,38	91,65
Украинцы	253644	154104	2,55	1,47
Татары	166083	149043	1,67	1,38
Армяне	124425	106466	1,25	0,98
Азербайджанцы	95563	57123	0,96	0,53
Евреи	79359	53145	0,80	0,49
Белорусы	59353	39225	0,60	0,36
Грузины	54387	38934	0,55	0,36
Узбеки	24312	35595	0,24	0,33
Таджики	35385	27280	0,36	0,25
Молдаване	36570	21699	0,37	0,20
Киргизы	4102	18736	0,04	0,17
Мордва	23387	17095	0,23	0,16

Многие диаспоры в количественном отношении являются весьма крупными. Например, азербайджанцев по переписи 2002 г. – 95,56 тыс., а по расчетам – более 1 млн. По переписи в Москве среди постоянных жителей – 253,6 тыс. украинцев, по расчетам – около полумиллиона. В городе живет 166 тыс. татар, 124 тыс. армян, много работает молдаван (москвичей среди них 36,5 тыс.). Если, например, в начале 1990-х гг. выходцев из Средней Азии в Москве было относительно немного, то на рубеже XX-XXI в. в городе сложились многочисленные диаспоры, прежде всего выходцев из Таджикистана (около 300 тыс.) и Узбекистана. Причем таджикская диаспора оказалась организована по региональному принципу (по регионам исхода). Появились и ранее неизвестные, главным образом китайская, вьетнамская, афганская, индийская и др. общины. В Москве по официальной статистике 12,8 тыс. китайцев, по другим источникам – от 50 до 250 тыс.

## **Рабочие места столицы – магнетизм притяжения**

На протяжении всей истории существования Москвы ее население пополнялось за счет приезжих. Если не заглядывать слишком далеко, а сравнить нынешний период с годами советской власти, то мы увидим, что характер миграций сейчас изменился, что не могло не отразиться и на социально-культурной ситуации в городе. Раньше в Москву приезжали молодые люди на учебу, также сюда целенаправленно привлекались кадры для работы по тем специальностям, в которых город испытывал дефицит. Преобладали среди них одинокие (холостые) люди. Они были настроены на усвоение, впитывание московских традиций, московской культуры, московской манеры говорить.

Нынешний миграционный приток населения, когда стало легче приобрести квартиру в Москве (были бы деньги), когда Москва интенсивно благоустраивается, предоставляет больше возможностей для экономического благополучия, чем многие другие регионы и в силу других причин, носит стремительный, даже лавинообразный характер. Мотивация этих миграций изменилась. Мигрант стал старше, но, что ценно, преобладают люди трудоспособного возраста. Их среди мигрантов, прибывших в Москву на постоянное место жительства, около 75 %. [4. С. 14]

Уровень образования нынешних трудовых мигрантов значительно ниже, чем у нерусских жителей столицы во времена последней Всесоюзной переписи. Доля лиц с высшим образованием составляет среди них не более 15 %. Вместе с тем, возрос до 40 % уровень мастеровых, т. е. тех, кто имеет среднее специальное образование и как результат – владеет востребованными в столице профессиями, а также неквалифицированной рабочей силы. [8]

Социально-профессиональный состав мигрантов также претерпел существенные изменения. Хотя представители элиты бывших союзных республик по-прежнему приезжают в Москву для постоянного или временного проживания, они больше не определяют облик этнической миграции. В 90-е гг. резко уменьшилась численность иностранных студентов в российских вузах, к которым относятся теперь и граждане СНГ. При этом среди них неуклонно росла доля этнических русских, что связано с "выдавливанием" русскоязычного населения и переходом системы образования в бывших советских республиках на национальный язык обучения.

Как уже было отмечено, среди "этнических мигрантов", устремляющихся в Москву, главное место в последние годы занимает так называемые трудовые мигранты. Едут, чтобы заработать деньги и, как правило, отослать семье, которая осталась дома. По наблюдениям О. Вендиной, в

зависимости от сроков пребывания мигрантов в Москве, можно выделить три примерно равные группы. Первая – это "визитеры", не задерживающиеся в столице более, чем на три месяца. Вторая треть – это люди, останавливающиеся в Москве на полгода и более. Они нуждаются в относительно благоустроенном и постоянном жилье. Исключение составляют рабочие, организовано завозимые на стройки и расселяемые в общежитиях, а также граждане дальнего зарубежья, прежде всего Юго-Восточной Азии, живущие замкнутыми общинами. В третью группу входят лица, фактически постоянно проживающие в Москве, они образуют связи и семьями, сохраняя при этом свое гражданство.[2. С.52, 8] Видимо, на закрепление в московском социуме ориентирована лишь эта треть от общего числа мигрантов.

Гастарбайтеры, это слово раньше можно было услышать только применительно к западному миру, сейчас весьма активно занимают нишу тех или иных профессий. В 2005 г. в столице работали граждане 101 страны мира. Официально – 186,9 тыс. иностранцев. Незаконно – в 10-15 раз больше. Наибольшее их число трудилось в торговле, общественном питании и бытовом обслуживании (33,8 %), строительстве (24,7 %), на транспорте и в связи (18,1 %), промышленности (15,3 %). Традиционно пользуются спросом рабочие строительных специальностей, водители автомобилей, дорожники, дворники. [4. С.11]

Официально больше всего гастарбайтеров работает на транспорте. Но на самом деле – это лукавство статистики. Работать водителем, не зарегистрировавшись по закону, сложно. Реально большинство гастарбайтеров трудится в строительстве. В последнее время среди столичных работодателей бытует устоявшееся мнение, что для строительных работ высокого качества лучше всего нанимать европейцев – поляков, сербов, а также турок. Они владеют новыми технологиями и умеют обращаться с современными строительными материалами. Второе место делят украинцы, белорусы, молдаване. В основном они работают каменщиками, плотниками, плиточниками. Таджики, узбеки, киргизы, как правило, не имеющие квалификации, месят бетон и роют котлованы.

Появилась специализация и организация трудовой деятельности по этническому принципу. Например, дворниками сейчас работают в основном киргизы (раньше среди них было много татар, сейчас они, вероятно, поднялись выше по социальному статусу), много украинцев среди водителей автобусов и троллейбусов, есть молдавские строительные бригады, азербайджанцы держат продовольственные рынки, китайцы, вьетнамцы торгуют ширпотребом, индусы – чаем. Армяне – это дешевый авто-



сервис, извоз, дорожные работы. Таджики, узбеки, также как и киргизы – уборка, обслуживание рынков. Конечно, в условиях государственной экономики и политики интернационализма такое распределение трудовых ресурсов исключалось. В условиях частного сектора, хотя при приеме на работу и присутствует квалификационная мотивация, значимым оказывается и принцип знакомства с коллегами по работе. Едут туда, где уже удалось хорошо устроиться знакомым или родственникам. В ситуации, когда государственная миграционная политика недостаточно отработана, многие этнические общины замыкают на себе решение основных вопросов не только легальной, но и нелегальной миграции и контролируют значительные сегменты рынков товаров и услуг.

Многие приезжие селятся вместе по экономическим причинам – арендовать жилье совместно – дешевле. Да и привычнее жить со своими, что подтверждает наш тезис о некоторой специфике повседневной культуры мигрантов. Данное исследование не рассматривало перспективы вызревания на территории Москвы замкнутых этнокультурных анклавов (этнических гетто). Однако, уже наметившиеся предпочтения мигрантов при приобретении квартир (по статистике, например, приезжие составляют наиболее высокий процент на юге Москвы – 41,6 %, тогда как на северо-западе – 23,8 %) и частое совместное проживание гастарбайтеров явно способствуют бытованию и сохранению их повседневной культуры и быта.

Недостаточная включенность этнических мигрантов в повседневный культурный контекст города как принимающей стороны, отсутствие у них потребности придерживаться общепринятых традиций жителей Москвы или незнание этих норм (часто принимаемое коренными жителями за нежелание) это одна из важнейших проблем их аккультурации. Она усугубляется тем, что становится одним из важнейших факторов формирования в городе нетолерантного отношения к приезжим, а в некоторых случаях – и мигрантофобии. При этом москвичи зачастую не дифференцируют лиц, получивших или всегда имевших российское гражданство, и мигрантов, российского гражданства не имеющих.

Нельзя забывать, что представители различных этнических групп есть среди коренных москвичей. Многие из них составляют цвет столичной интеллигенции. Они уже давно влились в московский социум. Несмотря на то, что 90-е гг. отмечены всплеском интереса к этнически окрашенным культурам, о чем свидетельствует создание национально-культурных автономий, объединений и землячеств, активную роль в которых играют именно москвичи различных национальностей, по нашим наблюдениям, нередко эти горожане, не менее русских жителей столицы, ощущают культурную специфику приезжих переселенцев.

В то же время хлеб "за бугром", каковой для трудовых мигрантов является Москва, не столь уж сладок. Сами гастарбайтеры, оценивая условия труда, выделяют следующие негативные факторы: слишком большая продолжительность рабочего дня – 75 %, физический труд "на износ" – 40 %, плохие условия труда – 40 %, рэкет – 15 %. У 64 % конфликты с милицией, 27 % живут на объекте, где работают, 14 % снимают жилье вместе с другими мигрантами, 15 % размещаются у друзей или родственников, 13 % – в общежитиях. [4. С.58]

Официально живущие в столице иностранцы – только меньшая часть айсберга. К негативным явлениям столичной жизни можно отнести теневые стороны миграции, имеющие свои правила игры и зоны влияния. Участники его делятся на "купцов" – работодателей, рабочую аристократию – "дачников" (строительство дач, коттеджей), средний слой – "квартирников" (евроремонт) и низший слой – выходцев из Средней Азии, занимающихся самой непривлекательной работой. Существует своя "служба занятости" – "посредники", которые при трудоустройстве нелегалов получают процент от их зарплаты. Есть свои биржи труда, их филиалы около основных строительных рынков. И это тоже часть повседневной культуры москвичей.

### **Культурные инновации**

Мне бы хотелось привести несколько конкретных примеров культурных инноваций в Москве, связанных с этнической сферой.

Одним из показателей происходящих на территории СНГ этнокультурных процессов является появление в Москве нетипичных для этого региона продуктов и форм организации общественного питания. Возникновение многочисленных и устойчивых диаспор в Москве вызвало у ее представителей потребность создания привычных условий обитания, в том числе и в сфере питания. Например, поскольку значительная часть мигрантов работает в сфере рыночной торговли, на московских рынках стали появляться ориентированные специально на них чайханы, китайские столовые и т. д.

Еще один интересный пример – возникшие в последние годы на московских рынках традиционные для Средней Азии таджикско-узбекские хлебопекарни (нонвойхона), где выпекаются лепешки по традиционным рецептам. Причем для этого специально из Средней Азии привезли керамические тандыры (тануры) – печи для выпечки лепешек. Обслуживают такие пекарни, как правило, три человека – один главный пекарь и два помощника. Правда, полного совпадения в технологии приготовления, приемах хлебопечения нет. Готовые лепешки существенно меньше по

размерам, чем традиционные, они более однообразны по форме и типу теста и т. д. [1. С.162] Может быть даже они несколько адаптированы ко вкусам москвичей. Поскольку покупают лепешки не только и даже не столько выходцы из Азии, но и многие коренные жители. Таким образом, происходит изменение в рационе их питания, поскольку в ряде случаев отдается предпочтение не традиционному ржаному хлебу или дрожжевому пшеничному, а лепешкам. Еще один пример – целый ряд молокозаводов столицы стал выпускать айран, мацони, кумыс и другие напитки, которые раньше не могли купить москвичи.

В Москве стало много ресторанов с восточным или этническим колоритом – "Ходжа Насреддин в Хиве", "Корчма" (украинская кухня). Или, например, "Имба рыбака" недалеко от моего дома, где долгие годы готовили рыбные блюда, перепрофилирована в ресторан азербайджанской кухни "Баклажан". Новое для москвичей явление – национальные блюда на улицах города. Фастфуд, представленный раньше пирожковыми и пельменными, сейчас – не только Макдональдс, но и пиццерии, маленькие закусочные с восточной шаурмой.

Процесс аккультурации – двусторонний процесс. Много заимствуют у приезжих и коренные москвичи. Раньше редкий москвич покупал на рынке черемшу, сейчас ее выращивают на подмосковных приусадебных участках. Производство корейских маринованных овощей и салатов приобрело массовый характер, их продают буквально на каждом рынке и в каждом продовольственном магазине. То есть их изготовление явно рассчитано не только, да и преимущественно, не на корейцев.

Правда, еще в советское время блюда из кухонь разных народов нашли массовое распространение по всей стране. Украинский борщ, узбекский плов, кавказский шашлык, сибирские пельмени – эти блюда вышли далеко за пределы культур, которыми они были созданы. Сейчас происходит обогащение пищевого рациона россиян новыми блюдами.

Инновации появляются в разных сферах. Например, одна моя знакомая, которой дачу строили гастарбайтеры, возмущалась, что она в ней не может жить – "вместо русской избы получилась кавказская сакля, ступеньки слишком крутые, планировка комнат непривычная и т. д.". Если сравнивать жилище москвичей и приезжих, то различия можно заметить в некоторых деталях интерьера, в цветовых предпочтениях. Скажем, мигранты из Средней Азии любят спать на низких кроватях, либо расстелив на пол перины. Пьют чай они не из чашек, а из пиал. А азербайджанцы пьют из маленьких стеклянных стаканчиков без ручек (армуды).

Вроде бы обезличенная городская одежда тоже оказывается не столь уж унифицированной. Часто можно увидеть на улице женщин в средне-

азиатских цветастых платьях, платки на голове – новое явление для столицы. Пока еще шокирует появление и купание в реке на московских пляжах женщин в одежде и пенджабе, которое я наблюдала летом, но и оно уже не исключительное явление.

В общественных местах (кафе, рынки, магазины и др.) звучит этническая музыка, причем не в качестве экзотики, а просто потому, что она близка работающим здесь людям. Все чаще слышна нерусская речь – таджикская, украинская, народов Кавказа, русская речь с немосковским говором.

Появились и новые формы досуга. Большее распространение получила игра в нарды. В них стали играть даже в парках, где любят собираться шахматисты и доминошники, причем не только приезжие, но и москвичи со стажем. Я уже отмечала, что аккультурация – процесс двусторонний. Азербайджанцы и таджики научились в Москве играть в домино, таджики стали играть в футбол, участвовать в спортивных играх, которых они раньше не знали. В казино полюбили ходить грузины и китайцы, таджики и вьетнамцы туда заходят редко.

Многие переселенцы замечают отличия в характере межличностных отношений, присущих москвичам и им. Значительная часть мигрантов, представляет восточные, коллективистские культуры. Поэтому, согласно опросам, москвичи им кажутся несколько замкнутыми и даже холодными. Например, недавно приехавшие в Москву армянки рассказывали мне, что их обескураживает то, что их соседки по подъезду не общаются с ними. "У себя на родине, каждое утро для нас начиналось с чашечки кофе, выпитой совместно с соседками", – говорили они. Незнание чужих традиций, порой приводит к недопониманию и негативным оценкам друг друга. Например, у нас не принято ходить в гости без приглашения, в Средней Азии же именно переселенец должен проявить уважение к коренным жителям и придти с ним познакомиться. Это мало кто знает в Москве, поэтому, когда одна из "новых москвичек" испекла пирог и позвонила в соседнюю квартиру, у хозяев это вызвало, мягко говоря, недоумение.

Среднеазиаты сами отмечают, что они по-разному себя ведут, когда приезжают по одному или в группе: "Когда ты один, нужно больше соблюдать правила поведения окружающего населения. Если же рядом свои, то хочется похвастаться своей независимостью, да и нет необходимости бояться чужих".

Целый ряд пластов культуры неизбежно утрачивается переселенцами. Например, непререкаемый авторитет к старшим у себя на родине сохраняется в городе далеко не всегда.

Интересное наблюдение было сделано одной из московских учительниц в классе, где учатся афганские дети. Она отмечает, что ученики демонстрируют гендерное поведение, типичное для их культуры. Класс, на первый взгляд стихийно, а на самом деле подсознательно, делится на мужскую и женскую половины... У других детей вызывает смех их манера одеваться (под платье надевать брюки и т. д.).

Известны случаи, когда родители не разрешали кавказским девочкам заниматься физкультурой из-за необходимости носить облегчающую физкультурную форму. Девочки и мальчики крайне стесняются брать друг друга за руки, т. к. в их культуре это не принято.

Общую картину культурного многообразия усиливает мода на этничность, как реакция на обезличивание и унификацию многих сфер современной жизни. Об этом свидетельствует популярность всевозможных артобъединений, галерей, клубов, ресторанов, использующих этнический колорит. Появились объединения любителей арабских танцев, магазины индийских товаров, китайские чайные клубы, турецкие бани.

Активное внедрение этнических репрезентаций в нашу жизнь проявляется и в возрастании использования элементов собственной национальной истории в повседневной жизни. Значительную роль в российской культуре стали играть реконструированные традиции. Из прошлых веков извлекаются символы, образы и культурные герои, репрезентирующие русские национальные архетипы. Сотрудник института социальной инженерии Е.В. Николаева среди примеров постмодернистской игры с традициями называет "историко-этнографические" названия фирм (например, инвестиционный фонд "Илья Муромец"), товаров (автомобиль "Князь Владимир", горчица "Малюта Скуратов"), улиц ("Огородная слобода"), торговых центров ("Рогожская застава"). Список пополняют персонажи на обложках журналов (кустодиевское купечество), на упаковках продуктов, рекламных постерах и в телевизионных роликах (лубочные мужики, сказочные царевичи и красны девицы и т. д.), предметы деревенского и городского быта XIX в. в витринах (самовары, телеги, кадки, горшочки), царская атрибутика (шапка Мономаха), православная символика (церкви, купола, монахи, святые источники). [6]

### **Молодые москвичи – за ними будущее**

Вопрос об идентичности подрастающего поколения входит в число самых актуальных, когда речь идет о миграциях. Об этом свидетельствует тот факт, что за последнее десятилетие число детей, рожденных мигрантами в Москве, выросло почти в 5 раз. Среди новорожденных в городе их доля постоянно растет и достигла сегодня почти 13,5 %. То есть

каждый седьмой новорожденный – дитя женщины, не являющейся постоянным жителем столицы. В настоящее время в образовательных учреждениях г. Москвы обучается, по самым осторожным оценкам, около 25 тыс. детей мигрантов из ближнего и дальнего зарубежья. Предполагается, что все они в будущем выберут своим домом наш город, вольются в его социум. Каким он будет, во многом зависит от образовательной и социальной политики, избранной теми людьми, в компетенции которых находится этот вопрос.

При этом нужно учесть, что по данным Департамента образования г. Москвы, для большинства мигрантов "новой волны" характерно слабое знание русского языка, а многие из вновь прибывающих детей не владеют им вообще. У прибывающих учеников отсутствуют также достаточные для социализации знания об основах российского законодательства, культуры и истории, традиций и норм поведения в быту, т. е. они не интегрированы в российское и московское общество.

При сравнении данных по ученикам, прибывшим из стран ближнего и дальнего зарубежья, за 2003/2004 и 2004/2005 учебные годы наблюдается значительный рост (на 37 %) числа учеников, прибывших в Москву из дальнего зарубежья, и небольшой рост (на 3 %, что составляет 600 чел.) – ребят, прибывших из ближнего зарубежья.

Эта статистика, полученная в итоге проведенных исследований при содействии окружных управлений образования, является оценочной. Она отражает не только численность зарубежных мигрантов в московских школах, но и картину распределения учащихся-мигрантов по округам города Москвы. Эти данные подтверждают, что недавние переселенцы стараются селиться вместе. Наиболее привлекательными для зарубежных мигрантов продолжают оставаться Юго-Восточный, Южный, Восточный и Северо-Восточный округа столицы. В последнее время также значительно растет число зарубежных мигрантов на северо-западе города, сравнительно большое число учащихся из семей зарубежных мигрантов также обучается в школах Северного округа. При этом основная нагрузка ложится на начальную ступень образования.

В 2000-е годы выросло число учащихся московских школ – детей зарубежных мигрантов из Молдовы, Латвии и Литвы (более чем в полтора раза), Казахстана и Туркменистана (в 2 раза), Узбекистана (в 3 раза), Кыргызстана и Вьетнама (в 5 раз). В основном, на том же уровне сохранилась численность детей из Азербайджана, Армении и Украины. Уменьшилось число детей зарубежных мигрантов из Беларуси, Грузии (Абхазии) и Таджикистана.

Анализ динамики изменений статистики по детям зарубежных мигрантов, обучавшимся в московских школах, за последние пять лет, подтверждает выдвинутый выше тезис о том, что вынужденная миграция постепенно сменяется потоком преимущественно трудовых мигрантов. Если в конце 80-х – в 90-е гг. наблюдался устойчивый рост мигрантов из стран закавказского региона (вынужденная миграция из Нагорного Карабаха, Абхазии), то в начале 2000-х гг. произошло смещение акцентов в сторону трудовой миграции из Молдовы и стран Средней Азии (при том, что численность зарубежных мигрантов с Кавказа осталась примерно на том же уровне и даже немного выросла (Азербайджан, Армения). [3]

Отсутствие целенаправленной политики адаптации и интеграции зарубежных мигрантов, в том числе детей, может привести к необратимым последствиям. Руководством г. Москвы в настоящее время взят курс на "интеграцию через образование". Выделены три основные задачи в рамках программы адаптации и интеграции зарубежных мигрантов, ориентированные на детей – это их обучение государственному языку, повышение уровня социокультурной адаптированности к российскому (московскому) обществу и формирование у них РОССИЙСКОЙ идентичности (гражданской солидарности). Решение этих задач нацелено на то, чтобы дети зарубежных мигрантов, как и их родители, чувствовали себя согражданами многонационального и мультикультурного российского социума. В целом эту политику можно считать правильной и дальновидной. Даже если определенная часть этих детей уедет на родину, и там она останется носителями русского языка и, возможно, пророссийского мировоззрения.

Школа может способствовать как аккультурации детей, так при желании культивированию их культурного своеобразия. Обе эти тенденции имеют место сегодня в Москве. В городе создано более 70 школ с преподаванием элементов этнической культуры. Есть грузинские, армянские, корейские, литовские и многие другие школы. Активизации тенденции на сохранение исторического и культурного наследия способствует также деятельность этнических и религиозных объединений, национально-культурных автономий (их в Москве около 150). Вместе с тем, решаются и задачи адаптации мигрантов, их интеграции в культурное пространство города. Наиболее эффективно и системно в этом отношении образовательное воздействие на детей и подростков, которым гораздо легче воспринять традиции и правила социальной жизни в Москве, нежели старшему поколению мигрантов. Такая работа ведется как в школах, так и в детских дошкольных учреждениях, специализированных на обучении русскому языку детей из семей нерусскоязычных мигрантов. Все это

способствует тому, что у москвичей, представляющих различные этнические сообщества, есть возможность выбора модели поведения.

Надо сказать, что правительством Москвы разработан целый ряд целевых программ, направленных на интеграцию всех слоев населения города, что выражается в обеспечении благоприятных условий для развития культур всех этнических групп, численность представителей которых в Москве составляет значимые величины. Установка на интеграцию предполагает и обеспечение специфических интересов членов национально-культурных автономий, ориентированных на поддержание соответствующих языков и культур на территории города Москвы. Тем самым реализуется международно признанный принцип "единство в многообразии" – с учетом специфики столицы России как многоэтнического города (с выраженной русской доминантой).

В заключение отмечу, что если в начале 80-х гг. прошлого века о влиянии мигрантов на повседневную культуру москвичей еще трудно было говорить, сейчас это уже свершившийся факт. Какие факторы влияют на актуализацию интереса к народным традициям? Среди наиболее значимых я бы назвала общее возрастание в последние два десятилетия роли этнического фактора на постсоветском пространстве. Крушение СССР внесло в культурную ситуацию в России принципиально новые тенденции, имеющие немалое значение для взаимной оценки контактирующих народов и существующей между ними культурной дистанции. Культурные различия стали обыгрываться и всячески подчеркиваться. Повсеместно люди обратились к пониманию своей этнической и культурной идентичности как к средству мобилизации самих себя в борьбе за социальные и политико-экономические интересы. Теренс Тернер в статье "Антропология и многокультурность", опубликованной в 1994 г. и не касающейся проблем России, показывает некую мировую тенденцию в вопросах исследования культуры как идеологического средства для новых форм политики идентичности. Россия не является в этом плане исключением.

Можно ли при этом говорить о существовании общей культуры России, в т.ч. Москвы, и единой для всех жителей страны идентичности как комплекса общеразделяемых ценностей, типа поведения и мышления? В каких формах эта идентичность развивается сегодня?

У всех жителей страны за годы проживания в едином государстве сложился целый комплекс общих культурных черт. Многое в поведении и образе жизни позволит еще долго безошибочно узнавать в толпе жителя постсоветского пространства. Даже с наступлением парада суверенитетов стран СНГ на всей территории бывшего СССР сохраняется чувство



причастности к вчерашнему былому братству, поэтому нынешняя молодежь соседних с нами стран ищет шанс на выживание именно в России.

Мы и сегодня продолжаем жить в многоэтничном государстве с ее многоязычным населением. В поликультурной среде, каковой является Россия, с раннего детства люди постепенно на практике открывают для себя сходства и различия с другими. Но восприятие и трактовка поликультурного общества как мозаики, составленной из механически расположенных рядом друг с другом групп и сообществ, различных языков, культур, этнических и религиозных принадлежностей, ошибочна. Подобная концепция страдает статичностью в понимании культуры: она не учитывает как взаимодействие индивидов, так и последствия их контактов. Живя вместе, представители разных народов все больше становятся похожими друг на друга.

Верна мысль академика В.А. Тишкова, что жители России имеют гораздо больше общих историко-культурных ценностей и общественно-политических установок, чем различий на основе этнического и религиозного разнообразия. Стимулом позитивного взаимодействия людей является осознание, прежде всего того, что их многое объединяет: работа, жилищные условия, территориальная общность (дом, квартал, город, регион), исторический момент (современность), официально принятый в стране язык или языки. И лишь на втором месте по значимости стоят качества, разделяющие индивидов (идеология, история и т.д.). [7]

**Мартынова Марина**

### **ДИАСПОРЫ В МОСКОВСКОМ МЕГАПОЛИСЕ**

*Москва сегодня – один из крупнейших и динамично меняющихся мегаполисов мира. Преобразования огромны в ее внешнем облике, экономике, культуре. Трансформируется и портрет населения столицы – его социальный состав, профессиональная занятость, ценностные ориентации, взгляды на жизнь, представления о собственном благополучии и т.д. Среди прочих изменений в социальной сфере одно из значимых – миграции. Доклад посвящен проблеме открытости повседневной культуры к иному в условиях современности, феномену повседневности в диалоге различных культурных традиций.*

*Ключевые слова:* Москва, диаспоры, миграции, состав населения, культура, идентичность, интеграция, адаптация, диалог культур, инновации.

**Martynova Marina**

### **DIASPORA IN THE MOSCOW METROPOLITAN AREA**

*Moscow today – one of the largest and fastest-changing cities in the world. Transformations are enormous in its appearance, economy and culture.*

*Transformed and a portrait of the capital's population – its social composition, professional employment, values, outlook on life, ideas about their own welfare, etc. Among the changes in the social sphere is one of the most important – migration. The report is devoted to the everyday culture of openness to the other in modern times, the phenomenon of everyday life in the dialogue of different cultures.*

*Keywords: Moscow, diaspora, migration, population structure, culture, identity, integration, adaptation, cultural dialogue and innovation.*

### **Источники и литература**

1. Бушков В.И. Среднеазиатский хлеб в Москве // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. М., 2001. С. 162.
2. Вендина О.И. Мигранты в Москве: грозит ли российской столице этническая сегрегация? М., 2005.
3. Данные Департамента образования г. Москвы.
4. Миграция. Московское притяжение. 2006. № 1-2.
5. Росстат – <http://www.perepis-2010.ru/message-rosstat.php>
6. Николаева Е.В. Реконструкции национальных традиций в культуре повседневности российской столицы // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Саранск, 2007.
7. Тишков В.А. Этничность и политика. М., 2001.
8. Юдина Т.Н. Международная миграция в Москве: социолого-экономический анализ влияния на социальные процессы, М., 2002. № 10 (128).

**Маховська Світлана**

УДК 392.51.001.36(477.61)

## **ОСОБЛИВОСТІ ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ В УКРАЇНСЬКИХ РОСІЙСЬКИХ СЕЛАХ СЛОБОЖАНЩИНИ (за матеріалами Луганщини)**

*У статті проаналізовано процес заселення території Слобідської України. Завдяки залученню польових матеріалів автора, окреслено спільні та відмінні характеристики весільного обряду в українських і російських селах Луганської області. Визначено особливості термінології та весільної атрибутики українсько-російського пограниччя.*

*Ключові слова: весільний обряд, Слобожанщина, "весілля" ("свадьба"), "сватання" ("смотрины"), "оглядини", "підвесілок" ("вечерушки"), "коровай" ("калач", "лежень"), "быки" ("покраса"), "покривання" ("повивання").*

У процесі заселення та освоєння території України виникла значна кількість російських поселень, розташованих або компактними групами,

або розпорошених по два-три села між селами українців чи інших народів. Найбільша кількість російських сіл зосереджено на сході та півдні України, зокрема в Сумській, Харківській, Луганській, Запорізькій, Миколаївській, Одеській областях.

Науковими співробітниками Інституту етнографії АН СРСР у 70-х рр. ХХ ст. було обстежено біля сорока російських сіл, зокрема у межах Слобожанщини (сс. Новопокровка, Нова Гнилиця Чугуївського району Харківської області, с. Вільхуватка Великобурлуцького району Харківської області, с. Гречишкіне Новоайдарського району Луганської області, с. Тимонове Троїцького району Луганської області, с. Чугинка Станично-Луганського району Луганської області тощо). Дослідження весільних обрядів російського населення України дозволило науковцям прийти до висновку, що в його традиційно-побутовій культурі простежуються складні нашарування, зумовлені специфічним характером життя в інонаціональному оточенні, своєрідністю формування етнічного складу населення, безпосереднім взаємовпливом культур у районах змішаного розселення народів [11, с. 178]. Залучення нових етнографічних даних дозволяє продовжити аналіз спільних та відмінних рис у весільній традиції українців і росіян.

Основу даного дослідження складають польові матеріали автора (ПМА), зібрані у селах Луганської області. У розвідці представлені українські села – Танюшівка Новопокровського району, Бондарівка Марківського району, Калмиківка Міловського району і російські – село Тополі Троїцького району, хутір Вольний Станично-Луганського району, село Чугинка Станично-Луганського району. У статті зроблено спробу простежити процес заселення території Слобожанщини, який суттєво вплинув на специфіку весілля українсько-російського пограниччя, з'ясувати спільні та відмінні риси в структурі весілля в українських і російських селах Луганщини, визначити термінологічні особливості в назвах обрядодій та весільної атрибутики, зумовлені впливом міжетнічних культурних взаємодій. Хронологічно польові матеріали охоплюють першу половину ХХ ст. і базуються на інформації, отриманій від жінок середнього та похилого віку, які або самі виходили заміж в означений час, або знають про особливості весілля зі слів матері. Досліджувані у роботі райони в географічному плані межують один з одним і загалом складають північно-східну частину Луганської області.

Заселення Слобожанщини, зокрема Луганщини, було продовженням великого колонізаційного руху українського народу на схід, що відбувався в XVI-XVII ст. на території майже всієї України. На думку Д. Багалія, "...велика сила народу прийшла в Слобідчину із Гетьманщини, з Ліво-

бережжя, але більша частина їх належала до тих, що прийшла в Лівобережжя з Правобережжя" [1, с. 28]. Подібної думки дотримується В. Юркевич, який підкреслює, що "...природніш було шукати джерела колонізаційного руху навіть за найраніших часів у властиво українських землях – західній Волині і Поділлі, почасти в Галичині" [12, с. 2]. Уже на початку XVII ст. великі загони українських селян і козаків оселилися вздовж перших укріплень ліній поблизу Орла та Єльця [2, с. 109].

Основна маса російських поселень у східних районах України сформувалась у XVII-XVIII ст. Серед російських поселенців переважали вихідці з чорноземного центру Росії – Курської, Воронежської, Орловської, Тамбовської губерній. Разом з тим сюди переводилися кріпосні селяни і з більш північних губерній – з Ярославської, Костромської, Володимирської, Московської, Нижньогородської [11, с. 160]. Економічний розвиток районів також стимулював притік населення. Тому російські села постійно поповнювались переселенцями з різних не лише російських, а й українських губерній. Виникали також села, що заселялися практично одночасно і українцями, і росіянами. Таким чином, постійний міграційний рух на території України, зокрема на Слобожанщині, і тривале спільне проживання сприяли зближенню різних за походженням етнічних груп, а отже, і виникненню тісних етнокультурних взаємозв'язків.

Весілля в місцевій традиції українців і росіян мало однакову назву – "свадьба". Зафіксовано декілька народних пояснень використання саме цього визначення: 1) "Ми ж не чисто хохли, ми ж перевертні" [3]; 2) "Та ми ж ото як перевертні – і по-руські, і по-українські" [4]; 3) "Кажуть "свадьба", бо хохли ж ми" [5]. Наведені наративи не лише окреслюють особливості весільної термінології, але й вказують на існування певних проблем, пов'язаних з процесами самоідентифікації населення порубіжної території.

Весільний сценарій на Луганщині починався з договору про шлюб, який в українців називали "*сватанням*", а у росіян – "*смотринами*". Традиційними на українському "сватанні" були формулізовані метафоричні тексти, де фігурували такі персонажі як "куниця" та "мисливець", "голуб" та "голубка". У російських же селах "смотрины" супроводжувалися словесними формулами про "купця" і "товар".

В українських селах побутувало три варіанти звичаю щодо домовленості про шлюб: 1) простий обмін хлібом [6; 9], 2) перерізання молодою хлібини або навпіл [4], або на чотири частини [5], 3) розламування хлібини [10]. У росіян хлібом переважно обмінювалися – мати нареченої приносила свій хліб і віддавала на рушнику сватам [7].

Наступним передвесільним етапом були "оглядини", за змістом і термінологією характерні і для українських, і для російських сіл. Батьки молоді йшли до сватів знайомитись із майном молодого, з хатою, в якій буде жити їхня донька, коли виїде заміж. На "оглядинах" зазвичай вони домовлялися про день весілля. "Оглядини" не проводили лише в тому разі, коли парубок був місцевий.

Передвесільну вечоринку в українських селах називали "підвесілок", а в російських – "вечерушки". Змістове наповнення обряду характеризується спільними ознаками, а форма проведення має різні варіанти. Зокрема відмінними є місце проведення обряду: хата дружки – в українських селах [5; 8], хата молоді або молодого – в російських селах [6; 9]; час проведення: в українців – напередодні весілля [5; 8], у росіян – за тиждень до весілля [9] або в останній вівторок перед весіллям [7]; персональний склад: присутність чи відсутність хлопців, людей старшого віку тощо.

В українців мав місце звичай спеціально запрошувати на "підвесілок" (вечір напередодні весілля) дівчат, хлопців і старших людей (чоловіків і жінок). До кожного з гостей молода несла шишку – головний атрибут запрошення на "підвесілок". Дівчата сідали за стіл у хаті молоді, чекаючи на приїзд молодого з хлопцями, а старші люди спеціально ставали на піл (місце для снання), з метою отримати своєрідний "викуп" за звільнення для молодих їхнього майбутнього "спального ложа". По приїзді молодого старших гостей частували чаркою горілки та шишкою, після чого ті залишали хату, даючи можливість молоді проводити дівчину заміж [4].

На відміну від української традиції, у росіян "вечерушки" влаштовувалися щодня, починаючи з вівторка на весільному тижні. Для цього молода просила батьків подружок відпустити їх до себе "перья драть". Зібравшись, дівчата готували пір'я для подушок на придане молодій, вишивали, співали пісні. Хлопців на дівичник не пускали, і вони ходили під вікнами, чекаючи кінця вечора, щоб проводити дівчат додому.

В українських селах свашки в суботу "іхали за приданим", через що їх називали "приданки". Ліжко разом з постілью виносили на вулицю, гарно застиляли, після чого свашки з іншими сусідськими жінками дивилися, чи гарне придане в молоді чи ні. Вони підкидали подушки догори, переверіючи, наскільки ті легкі, і при цьому голосно "хіхкали" [5]. У російських селах за декілька днів до вінчання було заведено "покупать постель" (подушки, перини, рушники тощо). За приданим приїжджали "свашкі" (старші жінки з родини молодого) і "бояри" (друзі молодого). Щоб взяти викуп за придане, молодшого брата чи сестру молоді садовили на по-

душки. Відкупившись солодощами від "малого купця", придане відвозили до хати молодого [9].

В обох етнічних середовищах для випічки весільного хлібу мати молоді напередодні весілля запрошувала до своєї хати щасливих у шлюбі жінок, які вміли гарно готувати. Технологія виготовлення весільного хлібу в українців і росіян була приблизно однаковою. Різниця полягала у назві: російському "калачу" відповідав український "коровай". Спочатку випікалася його основа – "лежень". У лежень втикали гілки, які в українців мали назву "різкий", а у росіян – "сосенки". Їх виготовляли з нарізаних зубчастих шматочків тіста, якими обмотували спеціально виготовлені гілки вишні (в українців) або сосни (у росіян). Усе це випікалося в печі. "Коровай", як і "калач", прикрашали цукерками, калиною, квітами і стрічками. В окремих українських селах на весіллі було два весільних хліба: "лежнем" називали коровай, який готували у молодого, а в молоді весільний хліб називався власне "короваєм" [5].

Серед іншої весільної випічки на території Луганської області зустрічалися також "єжики", які мали однакове функціональне призначення, символізуючи цнотливість молоді. Коли молодий приїжджав забирати молоду, "дружок" (друг молодого в українців) або "боярин" (друг молодого у росіян) намагався вкрати "єжика", а "дружки" (подруги молоді в обох етнічних середовищах) всіляко намагалися цього не допустити. Якщо дівчина втратила цноту до весілля, то в середину "єжика" клали повідло, а якщо йшла заміж чесною – "єжик" був без начинки. З'їдали цей весільний хліб на другий день весілля після першої шлюбної ночі [6].

Виразним у передвесільному циклі був момент улаштування весільного деревця як символу початку нової сім'ї. В українців воно називалося "гільцє" [3; 5], "теремок" [8], у росіян – "єлки" [6]. В обох народів деревце могли робити як в хаті молоді, так і у молодого під час проведення власне "підвесілку" або у будь-який інший день напередодні весілля. Крім того, у російській традиції виготовлення весільного деревця могло відбуватися під час випікання весільного хлібу. Поки старші жінки готували "калач" з "сосенками", дівчата, одягнені у святкове вбрання, уквітчували гілку ялинки чи сосни, ходили з нею по вулиці та співали пісні.

Зазвичай вінчалися в неділю. У цей день зранку, поки дві найближчі подруги молоді готували її до вінця, у молодого вбирали екіпаж для "весільного поїзда" – запрягали кінями "тачанку", "лінійку" або "бричку". В окремих українських селах на означення "весільного поїзда" вживали поняття "бєсїда" ("зібрання групи людей" – в стародавній літературі) [8]. Спочатку молодий і "поїжджани" (укр.) – "поезджане" (рос.) частувалися

за столом, після чого батьки благословляли сина, і "весільний поїзд" вирушав за молодою.

З приїздом "весільного поїзда" здійснювався ритуал "викупу" молодої, що існував в усіх досліджуваних селах і проходив в декілька етапів. "Поезджане" торгувалися до трьох разів. На перші дві пропозиції "викупу" "свашки" не погоджувалися, і лише за третім разом приймали "відкупне" (горілку, гроші тощо) і пропускали прибулих у двір. У російській традиції, отримавши дозвіл у хазяїв, "дружкò" заходив у сіні, брав молоду за руку і вів її в комору, де садовив на найвище місце – лавку чи стіл, на якому лежав кожух або шматок овчини. Після цього "дружкò" виводив молоду з посаду, підводив до молодого і, зв'язавши їхні руки хусткою, обводив тричі навколо столу. Тут же стояли батьки нареченої, яким спочатку кланялася і дякувала молода, тоді молодий. "Дружкò" знімав з "посаду" кожух і клав його перед молодими, які ставали на нього на коліна. У цей момент батьки благословляли молодих іконою Божої матері. Після благословлення екіпаж молодят вирушав до церкви [7].

В українців побутував дещо інший звичай. Приїхавши за молодою, "поїжджани" давали викуп на воротах (торги проходили, як і в росіян, до трьох разів), після чого йшли за молодою. Не знайшовши дівчини вдома, "бесіда" вирушала до хати "дружки", куди за звичаєм ховали молоду перед приїздом молодого. Віддавши ще один викуп, молодий з "бесідою" повертався до хати молодої, де їх обох садовили на кожух на "посад" [8].

Приблизно однаково в українців і росіян проходила після вінчання зустріч молодих в домі молодої. Батьки молодого виходили на поріг і іконою Спасителя благословляли дітей. Водночас "свашкі" обсипали молодих хмелем, зерном, сушеним тереном, цукерками і дрібними монетами, після чого всі запрошувалися до частування. На столі перед молодими стояв "коровай" молодої та "коровай" молодого з "різками" (у росіян два "калача" з "сосенками"), а також дві пляшки горілки і дві дерев'яні ложки, перев'язані червоною стрічкою, які у росіян мали назву "быки" [7]. В українських селах горілку чи вино, перев'язані червоною стрічкою, називали "покраса" [8]. Пити молодим у цей день заборонялося.

Обдаровування молодих в українців відбувалося в перший день весілля після третьої чарки. Кожному гостю підносили круглу булочку – "шишку" і чарку горілки. При цьому "дружкò" обходив гостей з випивкою, а "свашкі" роздавали "шишки". У російських селах це переважно робили на другий весільний день.

Ближче до вечора переходили до обряду, що звався в українців "покриванням", а в росіян – "повиванням". Дві "свашки" або заміжні жінки з

боку молодої та молодого вели її у віддалений куток, де за розтягнутою великою хусткою чи покривалом швидко розплітали дівочку косу, заплітали дві коси з кісничками й укладали особливим чином на маківці. "Покривальниці" пов'язували молодій хустку і тричі цілувалися. Відтак дівчина вважалася молодичею [3].

У кінці дня "свашки" лаштували постіль, після чого "дружкò" вів молодих "на покой". Іноді, щоб підбадьорити молодих, які соромляться нового статусу, "дружкò" зі "свашкою", жартома імітуючи близькість, "гріли постіль" [9].

Наступного ранку сторона молодого йшла кликати сватів "снідати". У російських селах у кожного з них до одягу були прикріплені червоні стрічки, або квіти, на знак того, що молода виявилася "без изьяна", зберегла дівочу честь [6]. В українських селах на ознаку чесності молодої вивішували червоний прапор на даху хати.

В обох етнічних середовищах наприкінці весілля побутував звичай "забивати чіп" або "прикорень", якщо видавали заміж останню дочку в сім'ї або одружували останнього сина. Для цього ритуалу заздалегідь витесували довгий кілок, який чоловіки мали повністю забити в землю у дворі молодого чи молодої. В останній день весілля "на воротах" викупували глибоку яму для "чопа", наливали в неї воду, і кожен по черзі наносив по одному удару, випиваючи чарку горілки. Забитий повністю "чіп" свідчив, що у цьому дворі весілля більше не гратимуть [4].

Кінець весілля фіксувався обрядом, який у росіян мав назву "викуривание сватов", а в українців – "гоніння зозулі". Обряд "викуривання сватов" здійснювався наступним чином: після останнього застілля посеред двору або й навіть кімнати підпалювали полин, і густий дим примушував гостей залишити двір [6]. В українців натомість "виганяли зозулю". Як повідомлялося: "Сходяться ті люди, шо на свадьбі були. Одна з жінок вбирається, кожух навиворот вивертає, рушником і платком підперезується. У миску наливають води, становлять на стіл. Люди заходять, обдарять молодих, вип'ють усе. Тоді "зозуля" як начне у воді отак хлюпостатся, руками б'є, а вода ж, розприскується. А ті ж, гості, геть із-за столу вилазять, вилазять. Всіх "зозуля вигнала" – кінець свадьбі!" [10].

Наведені матеріали засвідчують, що у весільному обряді українських і російських сіл Луганської області, як і в багатьох інших елементах культури, простежується багато спільного. Це пояснюється у першу чергу тим, що у традиційному весіллі українців, так само як і росіян, зберігалося багато рис, які сягають своїм корінням ще часів існування давньоруської народності і притаманні усім східним слов'янам. До них нале-



жать більшість звичаїв сватання, зговору і весілля (знайомство сторін молодого і молодої, передвесільні вечірки, участь весільних чинів, склад весільного поїзда нареченого, викуп, обсіпання молодят хмелем і зерном, проводи і покривання молодої, публічні дари, шлюбна постіль, обрядові страви тощо).

Формуванню спільних рис у весільних обрядах росіян і українців сприяло і те, що більшість російських поселенців на Україні були вихідцями з південноросійських областей, а, як відомо, у побуті, і зокрема у весільному обряді, жителів лісостепу і степу України та південноросійських районів було багато спільних ознак, які виникли внаслідок довготривалих історичних контактів населення, а також під впливом подібних умов життя. Більш веселий, ігровий характер усього південноросійського весілля, життєрадісний настрій пісень, велике значення коровайного ритуалу – усі ці риси зближували південноросійську "свадьбу" з українською і в той же час відрізняли її від північноросійської.

Разом з тим, аналіз польових матеріалів показав, що у весільній традиції українських і російських сіл Луганщини спостерігається етнічна відмінність: а) у формі, характері проведення окремих рівноцінних за призначенням обрядодій (напр., договору про шлюб, прикрашання весільного деревця, викупу приданого молодої, "посаду" молодих, демонстрації цнотливості дівчини, підготовки до першої шлюбної ночі); б) у своєрідності окремих акцій, атрибутивів, які були характерні або лише українцям, або лише росіянам (напр., звичай випікати весільні "ѐжики", звичай "перья драть", звичай "гріти постіль" – у росіян; звичай "виганяти зозулю", звичай запрошувати старших людей на "підвесілок", звичай ховати молоду перед приїздом молодого в хаті "дружки" – в українців тощо). Порівняно більше відмінностей демонструє власне термінологія весільних звичаїв та атрибутів (напр., "сватання" (в українців) – "смотрины" (у росіян), "підвесілок" (в українців) – "вечерушки" (у росіян), "їхати за приданим" (в українців) – "покупать постель" (у росіян), "коровай" (в українців) – "калач" (у росіян), "різки" (в українців) – "сѳсенки" (у росіян), "покраса" (в українців) – "быки" (у росіян), "покривання" (в українців) – "повивання" (у росіян) тощо). Крім того, існують розбіжності у формулізованих метафоричних текстах, що супроводжували окремі етапи весілля, у кількісному складі персонажів, у часі та місці проведення обрядодій. Простежується також і певна порівняльно-географічна закономірність, зокрема, більше подібностей у місцевому весіллі там, де російські та українські села розташовані ближче (напр., село Тополі Троїцького району і село Танюшівка Новопсковського району, село Чугинка Станично-Луганського району і

село Калмиківка Міловського району). З іншого боку, окремі структурно-функціональні розходження мають місце й поміж самими українськими селами.

Отже, зібраний польовий матеріал вказує на те, що на початку ХХ ст. на території українсько-російського пограниччя весілля обох народів, маючи чимало спільних компонентів, зберігало і низку етнічно самобутніх рис, сучасний стан яких становить окремих інтерес для подальшої дослідницької роботи.

**Маховская Светлана**

**ОСОБЕННОСТИ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА  
В УКРАИНСКИХ И РУССКИХ СЕЛАХ СЛОБОЖАНЩИНЫ  
(по материалам Луганщины)**

*В статье проанализирован процесс заселения территории Слободской Украины. Благодаря привлечению полевых материалов автора, очерчены общие и отличные характеристики свадебного обряда в украинских и русских селах Луганской области. Определены особенности терминологии и свадебной атрибутики украинско-русского пограничья.*

*Ключевые слова: свадебный обряд, Слобожанщина, "вэсилля" ("свадьба"), "сватанье" ("смотрины"), "оглядыны", "пидвэсилок" ("вечерушки"), "коровай" ("калач", "лежень"), "быки" ("покараса"), "покрыванье" ("повыванье").*

**Makhovska Svitlana**

**FEATURES OF WEDDING CEREMONY ARE IN UKRAINIAN  
AND RUSSIAN VILLAGES OF SLOBOZHANSCHYNA  
(on the basis of materials of Luhansk region)**

*The process of settling of territory of Suburb Ukraine is analysed in the article. Due to bringing in of the field materials of author, general and excellent descriptions of wedding ceremony in the Ukrainian and Russian villeges of the Luhansk area are outlined. The features of terminology and wedding attribute of Ukrainian-Russian Borderland are certain.*

*Keywords: wedding ceremony, Slobozhanschyna, "wedding" ("svad'ba"), "suit" ("smotriny"), "viewing", "pidvesilok" ("vecherushki"), "round the loaf" ("kalatch", "legen"), "bulls" ("pokrasa"), "coating" ("povyvannya").*

**Джерела та література**

1. Багалій Д.І. Історія Слобідської України / Д.І. Багалій; передмова, коментар В.В. Кравченка; художник, упорядник іл. В.О. Ріяка. – Х. : Основа, 1990. – 256 с.: іл. ("Пам'ятки історичної думки України").

2. Заставний Ф.Д. Українські етнічні землі / Ф.Д. Заставний. – Львів: Світ, 1993. – 175 с.

3. ПМА~1 – Село Танюшівка, Новопсковський район, Луганська область: Полунін Дмитро Федорович, 1930 р.н. Записала С. Маховська.

4. ПМА~2 – Село Бондарівка, Марківський район, Луганська область: Білокобильська Анна Ігнатіївна, 1917 р.н. Записала С. Маховська.

5. ПМА~3 – Село Калмиківка, Міловський район, Луганська область: Хрипко Ніна Максимівна, 1940 р.н. Записала С. Маховська.

6. ПМА~4 – Хутір Вольний, Станично-Луганський район, Луганська область: Сидяченко Марія Яківна, 1925 р.н. Записала С. Маховська.

7. ПМА~5 – Село Чугинка, Станично-Луганський район, Луганська область: Українська Ліза Стефанівна, 1930 р.н. Записала С. Маховська.

8. ПМА~6 – Село Бондарівка, Марківський район, Луганська область: Ріпка Наталія Михайлівна, 1955 р.н. Записала С. Маховська.

9. ПМА~7 – Село Тополі, Троїцький район, Луганська область: Попова Уляна Макарівна, 1924 р.н. Записала С. Маховська.

10. ПМА~8 – Село Танюшівка, Новопсковський район, Луганська область: Кваша Олександра Іванівна, 1925 р.н. Записала С. Маховська.

11. Чижикова Л. Н. Свадебные обряды русского населения Украины / Л.Н. Чижикова // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Макалая; под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. – Ленинград: "Наука". Ленинградское отделение, 1978. – С. 159-179.

12. Юркевич В. Еміграція на схід і залюднення Слобожанщини за Б. Хмельницького / В. Юркевич. – К.: Друкарня Всеукраїнської Академії наук, 1932. – 191 с.

**Микитенко Оксана**

УДК 398(=161.2)(497.1)

## **ФОЛЬКЛОР ЯК ЧИННИК ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ НА ТЕРЕНАХ КОЛИШНЬОЇ ЮГОСЛАВІЇ**

*У статті представлено основні видання, присвячені дослідженню фольклору і народної культури українців на території колишньої Югославії, зокрема праці В. Гнатюка, М. Мушинки, О. Тимка, В. Жганця. Українська спільнота, яка проживає на південнослов'янських теренах понад два століття, зберегла рідну мову і культуру, які є незаперечним чинником збереження національної ідентичності також і в контексті актуальної проблеми "прихованих" етнічних меншин Європи.*

Ключові слова: українці, фольклор, ідентичність, Південна Славія.

Актуальність сучасних досліджень у галузі міжслов'янських культурних взаємин викликана як глобальними змінами на європейській та світовій

арені, так і закономірним зростанням наукового інтересу до зарубіжного українства, зокрема до тієї його гілки, яка вже в багатьох поколіннях живе на землях Півдня Славії – теренах колишньої Югославії. Балкани – один із найбільш мозаїчних в етнічному відношенні регіон Європи, в якому переплелися традиції різних народів. Серед них традиції українського етносу, якого доля привела на Балкани, а історія довела життєздатність власної ідентичності, своєї національної сутності. Українсько-сербські і українсько-хорватські культурно-історичні та етнофольклорні зв'язки мають значну історію і позначені значною увагою з боку видатних науковців минулого і сучасного як в Україні, так і в південнослов'янських країнах. Актуальні сьогодні проблеми "збирання" національної української культури, завдання вивчення "білих плям" стосуються і фольклору, зокрема фольклору українців поза межами України, зважаючи, що національне становлення держави неможливе без усебічного пізнання історичної долі та духовної традиції етносу. "Фольклор з його здатністю акумулювати всі важливі етносоціальні процеси, – зауважує С.Й. Грица, – є важливим об'єктом вивчення біо-психологічних і соціальних стимулів міграції. Налаштування зв'язків поміж Україною та українською діаспорою відкриває нові матеріали для дослідження взаємин поміж материковою культурою та її просторовими дивергенціями, сприяє укріпленню національної самосвідомості, піднесенню престижу національних надбань України у світі" [1, с. 139].

Українська спільнота, живучи в багатьох поколіннях на землях Сербії, Боснії, Хорватії в умовах багатоетнічного оточення та різноманітності культурно-побутових традицій, зберегла в своєму середовищі українську (русинську) мову, народні звичаї і традиції, не втративши своєї національної самосвідомості. Плекаючи національну культуру, українці сприймали в той же час культуру сусідніх етносів, що разом із приналежністю до православної або греко-католицької церков захищало їх від асиміляції. У фольклорі українського населення – піснях, думах, духовних віршах, казках, календарно-обрядовій та родинно-побутовій поезії, які побутували як форма етнічної консолідації і які передавали з покоління у покоління, помітний вплив іноетнічного оточення, проте збережено і пам'ять про первісну батьківщину.

Фольклорна творчість як складова духовної скарбниці народу відбила всі етапи переселення українців на Балкани – переїзд на чужину, пошуки праці, тугу за батьківщиною, нові умови життя. Становлячи самобутній пласт художньої культури, фольклор українців (русинів), разом із професійною художньою творчістю митців українського походження, складає

важливу частину розвитку культури української діаспори, вимагаючи всебічного дослідження.

Переселення з українських земель на південнослов'янські терени мало, як відомо, декілька етапів та хвиль. Ще в VII ст. сюди прийшли, як і решта південних слов'ян, русини, вихідці з Карпат, під спільною назвою северяни, або севери [2, с. 184]. Історико-археологічні, антропологічні, фольклорно-етнографічні та мовознавчі дані, особливо дослідження останнього часу, свідчать, що етнічними предками закарпатських і східнославацьких українців були білі хорвати, які поступово були асимільовані в давньоруській етнічній стихії. Наявність спільного давньохорватського та давньоруського словникового фонду дає можливість вважати, що взаємодія цих двох слов'янських етнічних масивів почалася ще до початку міграції білих хорватів на Балкани (VII ст.) [3, с. 504]. Виходячи з мелегеографічних даних, дослідник весільного обрядового мелосу В. Гошовський також приходять до висновку, що весільна співанка як первісний тип весільного ладкання була створена лемками або їх безпосередніми предками – протолемками – слов'янським племенем, відомим під назвою "білих хорватів", які проживали на території сучасної етнографічної зони Лемківщини [4, с. 273]. Ця етнічна спільнота, яка за даними топоніміки і ономастики належала до південних слов'янських племен – балканських хорватів і сербів, у X-му і на поч. XI-го століть зазнала мовної асиміляції і прислужила як етнічний субстрат руського населення Закарпаття і у значній мірі території Східної Словаччини. Від останньої згадки хорватів (992 р.) і до першої згадки Русі в Карпатах минуло лише тридцять дев'ять років. Тоді, коли вперше згадується "Руська країна" за Карпатами (1031 р.), етніонім "хорвати" вже, очевидно, зійшов з історичної сцени [3, с. 510]. Таким чином, на кінець IX-го і на початок X-го століть населення сучасної Східної Словаччини і Закарпаття – споконвіку слов'янського краю – ще складалося з різних етнічних компонентів, а його основну масу становило слов'янське плем'я білих хорватів з їх наступною русинізацією внаслідок дії асиміляційних процесів. Можливо, ця історична етнічна єдність і духовна пам'ять народу, яку він зберіг і на нових землях, виявилася в послідовному дотриманні етніоніму "русин/руснак" етносом, який завжди відчував себе частиною українського народу. "Простий народ, – писав Володимир Гнатюк, який у 90-х рр. здійснив кілька подорожей до Бачки і Срема, – усе називав себе старинним терміном "русин", "руснак" (під яким не можна нічого іншого розуміти, як українець) і почував себе ним донині" [5, с. 20].

Про українців у колишній Югославії написано було чимало, проте не вся література, особливо інформативного характеру, була відома і доступна в Україні. Деякі з робіт видані як самостійні книжки чи брошури, інші були опубліковані в збірниках, часописах, календарях тощо. Так, в Канаді вийшли книжки М. Марунчака і Л. Рамача, а сербохорватською мовою таку інформацію подав Василь Стрехалюк, який більшу увагу приділив культурному життю українців і проблемам організації шкільного навчання рідною мовою [6; 7].

Говорячи про українців-русинів колишньої Югославії, не можна не згадати історії їх переселення. Перші українські поселення, як відомо, з'явилися тут у середині 40-х рр. XVIII ст., і історія переселення українців на ці землі така. За Пожаревацькою угодою 1718 р. після війни з турками Австрія здобула Бачвансько-банатську рівнину і на створеному тут військовому кордоні оселила сербів – утікачів від турків. Проте ці поселенці не втрималися довго на нових місцях і стали масово емігрувати з Бачки, і на їхнє місце австрійський уряд почав поселяти угорців, німців, хорватів, словаків та українців з північних комітатів Угорщини. Так, у 1744 р. у залишене сербами село Керестур прибула перша група українських родин з Замплинського комітату; у 1765–1767 рр. з'являються переселенці і у с. Коцур.

Протягом XVIII – XIX ст. з регіону Карпат переселялися все нові і нові сім'ї, що осідали в сусідніх з Керестуром містечках та селах (у Кулі, Дюрдьовому, Вербасі, Новому Саді). Згодом, українські переселенці з'явилися і на території задунайського Срему (населені пункти Шид, Беркасове, Бикич, Міклошевці, Петрівці, Бачинці, Митровиця та ін.) [8, с. 52].

Говорячи про три хвилі міграції українців-русинів, югославська історіографія зазначала, що перша міграція русинів, які називали себе "руснаками" ("Руснак исто цо Русин, а Русин то стара назва жительство Галичини, Буковини та Закарпатскей України", – писав Є. Барич [9, с. 7]), припадає на 1751 та 1763 роки, коли були засновані переселенцями Керестур (у 1751 р.) і Коцур (у 1763 р.) Друга міграція до Срему відбувається через сто років після першого переселення до Бачки – тодішньої південної Угорщини між Тисою і Дунаєм. Третя міграція русинів з Галичини до Боснії і лемків до Славонії проходила з 1890 по 1914 рр. За винятком Керестура і Коцура – компактних поселень українців, в інших містах і селах вони були змішані з іншими етнічними групами – сербами, угорцями, німцями, хорватами. Як свідчать архівні джерела, представники всіх трьох хвиль переселень відчували окремішність спільного етноніму, маючи ще під кінець Першої світової війни почуття національної єдності:

українці-русини у Бачці і Сремі та українці в Боснії та Славонії вважали себе одним народом. Таким же чином розглядала три міграційні групи українців-русинів і греко-католицька церква, підтримуючи національну ідентифікацію переселенців. Богослужіння українською або церковнослов'янською мовою, разом з розгорнутою мережею читалень (за зразком галицької "Просвіти"), а також навчання дітей рідної мови зберігало українців від масової асиміляції, якої зазнала та частика переселенців, яка оселилася поза компактними поселеннями.

Є також відомості, що після зруйнування Катериною II Запорізької Січі і на територію Австро-Угорщини протягом 1785- 1786 рр. перейшло до 8000 козаків, які осіли здебільшого у Банаті – історичній області, східна частина якої після Першої світової війни знаходилася в Румунії, а західна на території Воєводини.

У Боснії першим місцем поселення українців став Прнявор, куди у 90-х рр. XIX ст. переселялися у пошуках кращої долі селяни із Східної Галичини. Проте умови там виявилися несприятливими для занять сільським господарством, і приблизно 5 тис. українців з 15 тис. переселенців другої міграції перебралися у Славонію, історичну область, що входить до території сучасної Хорватії. Міграційні процеси посилювалися після Другої світової війни, коли, під час аграрної реформи, до Воєводини, а також до Славонії переселилося із Боснії близько 8 тис. українців. У середині XX ст. (1945 – 1960 рр.) близько 5000 українців виїхало з Боснії на постійне проживання до Австралії.

За статистичними даними кінця XIX ст., число українців-русинів у Бачці і Сремі досягало 15 тис., половина з яких припадала на Керестур і Коцур. У Боснії (за переписом населення 1910 р.) осіло близько 7500 переселенців. На початку 90-х р. XX ст. в Боснії проживало приблизно 16 тис. українців, а в Славонії 1500 осіб українського походження [10, с. 184]. Українці дедалі більше концентрувалися у Воєводині – місці компактного проживання. У цьому автономному краї Сербії, на який припадає двадцять три відсотки її населення, крім 165000 русинів і близько 5000 українців проживає чимало угорців, румун, чорногорців та представників інших етносів, що позначилося також на своєрідності традиційної культури.

Відомо, що майже всі вихідці із Закарпаття на теренах колишньої Югославії відносять себе до української етнічної групи русинів. Америка-но-канадський історик українського походження, професор Торонтського університету П. Магочий підтримує концепцію виділення русинів в самостійну етнічну групу, наголошуючи, що примарним елементом розрізнення етнічного ідентичності карпато-русинів були, передусім, їхня мова і

віра [11]. Водночас мова югославських русинів, як писав ще В. Гнатюк, дослідивши мову українців Бачки і Пряшівщини, – це один з південно-західних українських діалектів, що побутує на словацько-українському пограниччі і зазнав певних впливів словацької і польської мов. Словацький діалектолог С. Цамбел, полемізуючи з В. Гнатюком, висловив думку, що керестурська говірка належить до змішаних українсько-східнославацьких говірок "замплинсько-ужського типу". "Слід враховувати також, – писав він, – що й самі східнославацькі говірки мають перехідний польсько-українсько-славацький характер" [12, с. 122]. Щодо питання глотогенезу мови українців-русинів і сьогодні немає одностайної думки, переважають обережні твердження про перехідний або змішаний тип між східно- і західнослов'янськими мовами. Визначаючи місце своєї мови серед інших слов'янських, автор шкільної граматики Микола Кочиш пише: "Наша бешеда спада до групи славянських мов. То діалект української бешеди котри ма даєдни прикмети польської и словацкей бешеди" [13]. Українське населення, внаслідок постійних і тривалих контактів із східнославацьким, поступово переймало окремі риси словацької мови. Пізніше, після переселення в Бачку, ця говірка поступово поповнювалася (насамперед, лексично) елементами сербської та хорватської мови, а також угорської та німецької, а внаслідок цілого ряду історичних причин цей діалект став відігравати роль літературної мови, постійно розвиваючись і збагачуючись. Найновіші роботи, серед них роботи О.Д. Дуличенка, Є. Барич чи С. Густавсона, вважають цілком виправданим розглядати русинську мову як одну з літературних мікромов Славії [14]. Разом з тим конче необхідно, вважають лінгвісти, враховувати також позалінгвістичні ознаки, а саме етнологічні чинники. "Нешка у науковим швецє престало буц найважнєйше яка основа бешедох, та и кед ше точно зна яка є, бо постава зажнєйше як бешедніки сами себе волаю, часцу хторого народу ше чувствую. Меню Руснак и назву руска бешеда нашо дїдове принесли зоз собу, чували их и зачували по нешкайши дні и так по мену оставали часц українского народу, цо значи же би ше могло и руски язык причислїц гу українскому, и то як оазу", – пише у наведеній праці Є. Барич. Відомий дослідник мови, літератури і культури українців-русинів Юліан Тамаш наголошує, що "наш язык не словацки и припадаме восточно-славянскей культурней традиції. Ту престава наука. Далей уж шицко политика". Цю думку в статті, присвяченій національному самовизначенню українців-русинів, він повторює не раз: "Руснаци и їх язык вецей политичне як наукове питанє. Нам, як науковцом, робота ще закончує на цо прецизнейшим опису фактох и цалей ситуації. Ніяки политични крочаї ані не препоручуєме а ані не пребераме" [15, с. 347].



Дослідження фольклору і традиційної культури українців-русинів колишньої Югославії становлять такий "щонайточніший опис фактів і цілої ситуації", про яку пише Ю. Тамаш. Перші відомості про бачвансько-сремських українців з'явилися в українській пресі ще в 70-80-х рр. XIX ст. (статті в газеті "Діло", журналах "Правда" та "Киевская старина", виданій В. Лукичем "Угорській Русі", в "Ілюстрованій історії Русі" О. Барвінського та ін.), але ці відомості були досить неточні. Першим справжнім дослідником культури українців-русинів став Володимир Гнатюк [16] – один з славетної плеяди українських подвижників-енциклопедистів кінця XIX – початку XX ст. У 1897 р. молодий учений пробув понад три місяці в експедиції у Бач-Бодрогському комітаті, на території сучасної Воєводини, під час якої зібрав чималий етнографічний і фольклорний матеріал, що ліг в основу його праці "Руські оселі в Бачці (в Полудневій Угорщині)" [17]. Своїми шістьма експедиціями на Закарпатську Україну, Пряшівщину, Банат і Бачку він буквально відкрив ці території для наукового світу, присвятивши Угорській Русі цілий ряд праць. Зокрема, тільки в своїх "Етно-графічних матеріалах з Угорської Русі" В. Гнатюк опублікував 483 прозових творів та 583 пісні, загальною кількістю 1700 сторінок. Експедиція до Бачки у 1897 р. (сс. Руський Керестур та Коцур) була надзвичайно плідною: на протязі двох з половиною місяців записано було майже половину всіх угороруських матеріалів (430 пісень, 220 прозових творів, зроблено детальний опис керестурського весілля, знайдено і видано кілька рукописних пісенників тощо). Дослідивши історію, побут, звичаї, усну поетичну творчість і мову жителів комітату, В. Гнатюк дійшов висновку, що за національною приналежністю бачванці є українцями. Проти такого висновку виступили тоді деякі чеські, словацькі та російські вчені, зокрема О. Соболевський [18]. Залучаючи етнографічний матеріал також в своїй монографії "Русини Пряшівської єпархії і їх говори" [19], В. Гнатюк робить однозначний висновок: досліджена територія заселена русинами, тобто українцями, яких в діалектному відношенні можна поділити на дві групи: руснаків і "слов'яків". У руснацькому говорі ясно простежується українська мовна основа, тоді як у "слов'яцькому" вона дещо затемнена словацьким впливом. Проте дискусія з цього питання не припинялася і надалі.

Спеціально зупиняється дослідник на характеристиці народної творчості, зазначаючи, що під впливом пісень інших народів, українські часто зазнають змін чи то зовсім усуваються. Тому молодь найбільше співає тепер сербські пісні, тоді як українські збереглися переважно в уривках і мають на собі інонаціональний мовний вплив. Серед новотворів, які фіксує Гнатюк, цікавою є пісня, яку склали про самого вченого десь на четверто-

му тижні його перебування в Керестурі. Він наводить також 9 піснених новотворів, переважно сатиричних, складених керестурцями про учителя, писаря, дяка, попа, лікаря та ін. Гнатюк вказує і на великий вплив сусідніх народів на народну творчість українців: вони запозичають пісні від галицьких або північно-угорських русинів, від словаків, сербів, поляків, румунів, угорців, зокрема на релігійну тематику. Крім пісень, "між котрими подибу-ються правдиві поетичні перли", бачванські русини, свідчить В. Гнатюк, "знають дуже багато прозових оповідань, між якими велике число займають казки, легенди, новели і анекдоти" [17, с. 44]. Так, наприклад, в Коцурі він знайшов таких чудових оповідачів, яких досі не зустрічав в своїй збирацькій роботі. У своїй монографії дослідник наводить також історичні перекази, оповідання та пісні про соціальну нерівність, економічні утиски (напр. про поділ землі та вибори депутатів до сейму) тощо.

Матеріали, записані В. Гнатюком у Бач-Бодрогському комітаті, мають велику наукову цінність, яка полягає в тому, що вони є цілком оригінальними, до того часу ніким з дослідників народної творчості не записані, про що, зокрема, свідчить відсутність паралелей та варіантів до багатьох з них. На особливу увагу заслуговують "місцеві пісні", в яких ідеться про недавні події, свідками або учасниками яких були самі селяни [20, с. 104]. Крім пісень, що увійшли до 3-го тому "Етнографічних матеріалів з Угорської Русі", а це 430 текстів, "усіх тих матеріалів, – зазначав збирач, – стало б ще на три томи, кожний по 15 аркушів друку". При публікації пісень В. Гнатюк дав класифікацію, яка відповідає, в основному, поділу як за жанрами, так і за тематикою: це духовні пісні; балади і романси, які охоплюють, в основному, загальновідомі баладні сюжети (дівчина-пташка, мертвий коханець, ошукана дівчина, покритка-дітовбивця, немилосердний багач, дружина-вбивця тощо); історичні пісні (напр., про турецьку неволю та опришків Яношика і Келеменика); ліричні пісні, які Гнатюк поділив за тематичним принципом (різні долі, дівочькі пісні, утрата вінка, парубоцькі пісні, військові пісні, пісні про подружнє життя, жартівливі пісні); місцеві пісні (з тематикою подій, що мали значення для селянина, – про неврожай, повінь, розподіл толоки, вибори, еміграцію за океан, "про лікаря"; про дяка, "який любив людські жени"; про самого Гнатюка – "пана з Галиції, що новти списує". "Друга частина цього тому, що містить бачванські пісні, – писав Гнатюк, – згрупована відповідно до вимог теперішньої етнографії. При угрупованні сеї частки хіснувався я в великій мірі вказівками і помічю д-ра Ів. Франка". За генетичним принципом пісенні записи В. Гнатюка можна поділити на три групи. (Цього принципу і умовного поділу будуть надалі дотримуватися багато дослідників народної

пісенності русинів-українців, серед яких і відомий музикознавець Онуфрій Тимко). Це такі групи: 1) пісні, які переселенці принесли з своєї первісної батьківщини; 2) пісні, запозичені в сусідніх народів; 3) пісні, створені в Бачці. Найбільшою є перша група (до 80 %), а значна частина з них має паралелі у фольклорі Східної Словаччини.

Крім пісень, у Керестурі і Коцурі В. Гнатюком було записано 50 казок, які він подав у томі "Казки з Бачки" (1910 р.). Крім того, кращі зразки були видані ним в перекладі на українську літературну мову у двох наступних збірках: "Народні казки" (1913 р.) та "Народні новели" (1917 р.). Записані казки належать до фантастично-пригодницьких та соціально-побутових, в них відчутною є пам'ять про історичні події часів боротьби слов'ян проти турецького гноблення, а дія деяких відбувається на Закарпатті, в Керестурі чи в Коцурі. Наступного, 1911 р. Гнатюк видає записи байок, легенд, історичних переказів, новел та анекдотів, зроблені також в Бач-Бодрогському комітаті, серед яких 8 байок, 66 легенд, 17 історичних переказів, 42 новели, 37 анекдотів. Саме народна проза, записана Гнатюком в Бачці, стверджує М. Мушинка, має найбільше значення для фольклористики. По-перше, тому що це були перші подібні записи з цієї території, а по-друге, тому, що вони належать до найкращих записів в українській фольклористиці взагалі [16, с. 9].

У Керестурі Гнатюк записав також ретроспективний опис весільного обряду і опублікував його у праці "Весілля у Керестурі", що разом із словничком малозрозумілих слів увійшло до X тому "Матеріалів до українсько-руської етнології" (1908 р.) Ця праця має велику наукову вагу, є першим і досі єдиним описом весільної обрядовості русинів Бачки, зробленим на основі автентичних розповідей "довгорічного старости" Василя Джуджара та "довголітньої свашки" Ганни Рамач. Взагалі, в сс. Коцур та Керестур Гнатюкові пощастило зустріти чи не найкращих у його збирацькій практиці оповідачів, серед яких – Осип Куліч, Імрі Фаркаш та Митро Паланчани, наділені поетичним талантом, почуттям гумору та хистом оповідача. Навіть короткі автобіографічні дані оповідачів, що їх подає Гнатюк, свідчать про їхній нахил до фольклорної творчості, про сильний потяг людської особистості до самовираження. Оцінюючи художній рівень коцурських казкарів, В. Гнатюк зазначав: "Кожний, хто прочитає уважно оповідання цих трьох оповідачів, мусить признати, що стиль у них такий гарний, такий викінчений, що його не посоромив би ся найбільший артист слова" [21, с. 4].

Як вже зазначалося, українське населення внаслідок постійних і трипалих контактів із сербами, хорватами, словаками, угорцями, німцями

поступово переймало як окремі риси інших мов, так і елементи фольклорної творчості, притаманні цим народам. Народна пісня та народна проза, що об'єднували українців і зберігали пам'ять про первісну батьківщину чи були створені вже на нових землях, поступово поповнювалися рисами іноетнічної фольклорної творчості. Так, В. Гнатюк вказував на дуже сильний вплив сербського фольклору в бачванських оповіданнях, що був відчутний не лише у мові творів, а й у тематиці (оповідання про Марка Королевича, Милоша Обилича та інших героїв сербського епосу). Зокрема, десять з одинадцяти історичних переказів О. Куліча розповідають про Марка Королевича. Попри іноетнічні впливи, загальноукраїнський характер бачванських оповідань як щодо мови, так і щодо змісту Гнатюк вважав незаперечним. Водночас, характерною ознакою русинського фольклорного доробку, створеного у панонському регіоні, є майже повна відсутність героїчної традиції, мотиви якої переймалися українцями від сербів або угорців. "Видруковані оповідання, – зазначав В. Гнатюк у передмові до тому "Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти з Бачки", – приносять матеріал, який доказує, що бачванські русини не тільки вміють зробити національну різницю між собою та мадярами, циганами, жидами, сербами і т.д., але й між собою та словаками, яких мовою стараються навіть говорити...". Всіляко підтримуючи спроби русинів писати народною мовою, яка мала, на його переконання, стати мовою школи та літератури, а тим самим і важливим засобом підвищення національної самосвідомості, без якої "друге покоління не буде вже звати себе русинами, лише хорватами або мадярами", В. Гнатюк дуже прихильно поставився до збірки "Угроських народних співанок" М. Врабеля саме тому, що в ній збережено народну мову. Володимир Гнатюк поділяв думку І. Франка, який привітав збірку народних співанок М. Врабеля "Русский соловей" (1890 р.) [22, с. 304]. У збірці був спеціальний розділ "Народные песни на бачванском и земплинском диалекте", вона також містила літературні твори закарпатських і бачванських українців.

Без В. Гнатюка, як це переконливо доводить М. Мушинка, "не було б граматики Костельника, пісенника Біндаса, творів Мудрого, не було б того прогресивного руху, яких розгорнувся серед бачківських русинів в перших десятиріччях нашого століття" [16, с. 9]. Нову літературу, писану діалектом, як і першу "Граматику бачванско-рускей бешеди" (1923 р.) уклав Г. Костельник. Його перу належить поема-ідилія "З мойого валала", написана мовою бачванських українців і видана у Жовкві у 1904 р. В. Гнатюк відгукнувся на книжку похвальною рецензією "Поетичний талант між бачванськими русинами", заохотивши молодого поета до подальшої твор-

чості. Зазнаючи, що а поеми "багато настрою" і "щирої наївності", Гнатюк звернув увагу і на зображення побуту і звичаїв: "Багато в ній розсипано також звичаїв і поведінок бачванських колоністів; кожний з нас, читаючи їх, бачить у них своє, рідне" [23, с. 175] .

В. Гнатюк своїми роботами, рецензіями, підтримкою намагався пробудити літературне життя на Закарпатті, пожвавити фольклористичну діяльність. Проте на довгий час фольклорні збірники М. Врабеля та В. Гнатюка залишались єдиним джерелом для пізнання народної культури українців Воєводини. Інтерес до фольклорних записів зростає після Першої світової війни, зокрема після заснування русинського народно-просвітницького товариства, яке почало видавати щорічники-календарі, а пізніше і щотижневик. На сторінках цих періодичних видань часто друкувались народні співанки, казки, перекази, записи звичаїв, прислів'я, загадки, інші фольклорні матеріали, а серед записувачів були Д. Біндас, М. Черняк, М.Бнркаш, О. Костельник та інші [24, с. 23]. Народне просвітне товариство русинів-українців підтримало видання у 1927 р. першого збірника русинських народних співанок на території Воєводини – "Южнослов'янських русинів народні пісні", який уклали Д. Біндас і О. Костельник. Збірник містив 254 тексти пісень, що були поділені на групи: патріотичні, солдатські та американські, ліричні, змішані, гумористичні, пісні з України. Записані з дотриманням народного діалекту, тексти пісень, хоча і не мали паспортизації та не подавали мелодії, знайшли широкий відгук серед читачів, і на протязі довгого часу збірник мав надзвичайну популярність, відігравши чималу роль у культурному житті русинів-українців Сербії.

Першим записувачем мелодій бачванських українців вважається Ф. Колесса, який в своїй збірці "Народні пісні з Південного Підкарпаття" (Ужгород, 1923) опублікував три мелодії з Бачки. Пізніше, у 1927 р. чеський літературознавець Ф. Тихий, відвідавши Бачку, записав мелодії бачвансько-українських співанок, які побачили світ тільки у 1976 р. у "Науковому збірнику Музею української культури у Свиднику" [24, с. 25]. Загалом, фольклористичних видань, як і літературного доробку у 20-30 рр. серед бачвансько-сремських українців було небагато. Розвиткові літературної мови і художньої творчості сприяв альманах, який вийшов в 1936 р., і де твори подавалися паралельно – діалектом і літературною українською мовою. Вихід альманаха став значною подією у літературному житті югославських українців, певним чином утверджував русинську літературу, з його сторінок поставало життя українців Югославії [25, с. 187].

Фольклорна творчість народу, як і ґрунтовні наукові огляди – складова частина літературно-мистецького щоквартальника "Шветлосц", в яко-

му побачили світ фольклорно-музичні розвідки О. Тимка; газети "Рідне слово", що почала виходити у 30-х рр., а згодом стала календарем "Рідне слово". У видавничій діяльності українців-русинів провідну роль відіграло видавництво "Руське слово" в Новому Саді, в якому побачили світ чимало фольклористичних видань, зокрема праці М. Мушинки. Публікації виходять здебільшого бачвансько-русинською мовою, значно менше видань українською літературною мовою. Починаючи з 1971 р., Союз русинів і українців Хорватії видавав у Вуковарі (Славонія) ілюстрований суспільно-політичний і культурно-освітній журнал "Нова думка", матеріали в якому подавалися русинською, українською, хорватською мовами. У 1989 р. вийшла з друку перша книга Літопису Союзу русинів і українців Хорватії "Думки з Дунаю". Заходами Союзу у 1979 р. було видано "Історію русинів Бачки, Срему і Славонії" Ф. Лабоша, згодом збірник наукових праць, епос "Слово о полку Ігоревім" у перекладі українською мовою.

Збереженню народної спадщини, а водночас створенню нових форм традиційного мистецтва традиційно сприяла мережа культурно-освітніх і мистецько-фольклорних товариств, які мають свої хори, танцювальні колективи, влаштовують огляди та фестивалі. Ці заходи зберігають традиційну народну культуру в умовах урбанізації та сучасних глобалізаційних змін. Фольклорні фестивалі проходили у Руському Керестурі [26, с. 220] та в інших містах, напр., у місці компактного проживання лемківських переселенців в общині Липовляни (Славонія), де функціонує культурно-мистецьке товариство "Липа", засноване ще 1924 р.

Значну увагу і допомогу в розвитку традиційної культури спільноти та її дослідженні надають фольклористи та етнографи. Продовжує збирати етнографічні матеріали Союз русинів і українців, велика колекція незабаром має перерости у музей. Велику роботу проводили науковці Загребського Інституту етнології і фольклористики та працівники Етнографічного інституту Сербської академії наук і мистецтв. Певним стимулом для розгортання досліджень свого часу стала наукова конференція, яка набула широкого розголосу серед фахівців, а матеріали було опубліковано під назвою "Традиційна культура югославянских русиних" (1971 р.).

Серед етномузикознавчих праць найвизначнішими до тепер залишаються збірники В. Жганця та О. Тимка. Ще 1946 р. хорватський етномузикознавець і композитор В. Жганець видав у Загребі збірку пісень русинів [27] яка містила 116 текстів з мелодіями. Кожну співанку В. Жганець гармонізував для хорового виконання, а також подав хорватську транскрипцію окремих русинських текстів. Це спричинилося до того, що збірник мав ширший резонанс, сприяв поширенню українського фольклору.

Видання словесного та музичного тексту української пісні у колишній Югославії продовжив священик О. Тимко. Його зусиллями були зібрані і опрацьовані музичні матеріали у збірниках "Наша пісня" і "Наша лірика" (1953-1955 рр.). Тритомний збірник О. Тимка "Наша пісня" є на сьогодні найбільший збірник музичного фольклору місцевих українців, що містить 310 текстів і 321 мелодію, а також теоретичний огляд музичного фольклору українців-русинів. Про ту увагу, яка приділяється фольклористичному дослідженню, зокрема етномузикознавчому, свідчить зокрема факт, що у 1989 р. видавництво "Руске слово" перевидало тритомне видання "Наша пісня" О. Тимка. Варто також згадати, що видавництво познайомило широкого читача з фольклористичним доробком В. Гнатюка, видавши протягом 1985-1988 рр. "Етнографічні матеріали з Угорської Руси" (тт. I-V).

Народна пісня завжди об'єднувала українців, що мешкали на теренах колишньої Югославії, – всі вони співають пісень, давно чи недавно привезених з України або створених вже на новій батьківщині, зокрема "По садочку походжаю", "Плешу я", "Стоїть верба над водою", "Через річеньку, через болото" тощо. Укладаючи збірник "Наша пісня", О. Тимко характеризує їх так: "Тут маємо пісні з усіх країв, де живе наш народ", відстоює високий художній рівень народної пісні і в сучасних умовах [28, с. 499].

Збірники та публікації пісень в часописах, маючи переважно практичне значення, дають можливість простежити стан української фольклорної традиції, її тенденції у сучасності. Порівнюючи записи у збірках В. Гнатюка, Д. Біндаса та О. Костельника, О. Тимка, відчуваємо, що зв'язок між закарпатським та панонським етапами культурної традиції українців-русинів, на жаль, неухильно послаблюється. Водночас, саме материнська українська традиція завжди живила народну творчість спільноти на нових теренах. Так, у збірниках Гнатюка 80 % мотивів з репертуару бачванських українців мають паралелі в закарпатській народній пісенності, тоді як у збірниках Тимка таких паралелей знаходимо лише 20 %. Також варіанти пісень, які подає В. Гнатюк, у збірнику Біндаса та Костельника (1927 р.) зустрічаються у 10 %, а у збірнику Тимка (1953 р.) їх є лише 5,8 %. Така тенденція, хоча і є історично обумовленою і закономірною, водночас викликає занепокоєння і є досить тривожною, наприклад, як вважає Ю. Тамаш, можна очікувати навіть втрату тяглості пісенної традиції українців регіону [29].

Таку думку дещо заперечує ґрунтовне дослідження Миколи Мушинки "Фолклор Руснацох Войводини. Перша часц. Народни обради и шпиванки" (1988 р.). Ця робота була написана ще у 1974 р. як результат вивчення автором, тоді доцентом па кафедрі української мови і літератури Філо-

софського факультету Пряшівського університету, фольклору українців-русинів у Воєводині. Проте через цілий ряд обставин, передусім політичного характеру, у 1976 р. монографія була видана видавництвом "Руске слово" в перекладі на русинську мову лише у 40 примірниках, які розійшлися серед визначних русинських культурних і суспільних діячів. Ім'я автора монографії не згадувалось у цьому виданні, яке півтора десятки років неодмінно користувалося великим інтересом серед наукової громадськості. І лише у 1988 році, коли вийшла книжка, а ім'я автора повернулося до наукових кіл країн колишнього "соцтабору", дослідження М. Мушинки стало відоме широкому читачеві.

Подавши докладну історію дослідження фольклору українців-русинів Воєводини, автор у розділах "Календарна обрядова поезія" та "Обрядова поезія родинного життя" не лише подає відповідні тексти, але й наводить детальний опис звичаїв та обрядів, шукає їх генезис, порівнює з фольклорною традицією Закарпаття та слов'янським контекстом. Найбільше значення монографії, як зауважує у рецензії на монографію Й. Рамач, полягає саме у тому, що її автор не зупинився на дескриптивному рівні, але й завдяки історико-порівняльному аналізу проникає в душу народу і пояснює дійсний смисл звичаїв та обрядів [30, с. 216]. Так, цікавим є дослідження генезису фрагмента русинського весілля, який представляє перехід молоді з дівочого становища у становище заміжньої. Автор підкреслює, що в недалекому минулому на українському весіллі було звичним здійснити акт дефлорації на самому весіллі, продемонструвавши гостям ознаки дівочої цнотливості. Пізніше, коли ці звичаї не відповідали вже новим соціальним відносинам, анахронні елементи мусили зредуватися, а відповідні дії почали виконуватися символічно. На русинському весіллі кінця XIX ст., яке записав В. Гнатюк, цей ритуал переведення дівчини до стану заміжньої жінки виглядав таким чином: в кінці весілля молоду відводили в окрему кімнату, де вона скидала святкове вбрання, вмивалася і ставала на коліна на біле простирадло, розстелене на підлозі. Потім старший дружка знімав з її голови зелений вінок – символ дівочої цнотливості. Згодом цей обряд ще більше спрощувався, і від нього залишилося тільки перевдягання молоді в звичайний одяг, причому сукня була раніше, як правило, червоного кольору. На цьому, а також інших прикладах М. Мушинка показує первісний смисл традиційної обрядовості під нашаруваннями пізнішого часу. Саме звичаї та обряди родинного циклу, навіть у спрощеному, зредукованому вигляді зберігалися краще, ніж ті, що виконувалися поза родинним зв'язком, в чому автор вбачає неприйняття і чужість української обрядовості іноетнічному оточенні, яке не завжди прихильно ставилося до переселенців.



Також добре збереглися ті обряди, що були під захистом церкви. У розділі "Календарна обрядова поезія" висвітлюються Різдво, Великдень, Русалії, свято Андрія тощо, як і поезія та звичаї господарського циклу. "У порівнянні з іншими жанрами фольклору, календарна обрядова поезія збереглася найкраще. А оскільки вона вживається лише в певні дні року, вона отримала свій ритуальний характер, який не може швидко змінюватися. Через те календарна обрядовість щонайменше відчула чужий вплив", – зазначає М. Мушинка [24, с. 25].

У розділі "Балади" автор розподіляє тексти на фантастичні, балади з родинного життя та соціально-суспільні, а також історичні пісні. М. Мушинка приходить до висновку, що ці жанри народної пісенності зазнали у переселенців великих змін, оскільки в нових географічних, історичних і суспільних умовах носії фольклорної традиції втрачали пам'ять про окремі історичних осіб, географічні назви та події тощо.

Розділ "Ліричні пісні" розподіляє тексти за двома групами: пісні родинного і пісні суспільного життя. У перший підрозділ автор включив пісні про життя і працю молоді, пісні про кохання, пісні подружнього життя та гумористичні, а у другий – рекрутські і солдатські, пісні про працю на чужині, про відносини багатих і бідних, пісні про рідний край. Як окрему групу вирізняє автор "співанки-хроніки" та "пісні літературного походження".

Наведені фольклористичні дослідження є важливою сторінкою в українській та славистичній фольклористиці. Плідно продовжуючи справу збирання, вивчення, презентації фольклорної спадщини, науковці розширюють проблематику досліджень, налагоджують наукові контакти як з колегами в Україні, так і в інших слов'янських країнах. В цій роботі їм допомагають культурно-освітні і мистецько-фольклорні товариства, творчість бачвансько-сремського українського письменства, значною мірою заснована на українській культурній традиції. Створене у 1989 р. Товариство української мови, літератури і культури Воєводи своім завданням вбачало відновлення навчання української мови. З 1972 р. в університеті Нового Саду діє відділ підготовки фахівців з русинської мови, згодом було відкрито кафедри україністики в університетах Нового Саду, Белграда і Загреба.

Вивчення традиційної культури українців на південнослов'янських територіях має чималу історію, позначено славетними іменами. Але повний і всебічний аналіз духовного життя цієї гілки українства, що можливий лише в контексті вивчення південнослов'янської та закарпатської, як автохтонної української культури, ще попереду. Такий аспект, безперечно, має забезпечити збереження і розвиток української мови та фольклору як запоруку самобутнього вираження народу у культурі сучасної Європи.

**Микитенко Оксана**

## **ФОЛЬКЛОР КАК ФАКТОР ИДЕНТИЧНОСТИ УКРАИНЦЕВ НА ТЕРРИТОРИИ БЫВШЕЙ ЮГОСЛАВИИ**

*В статье представлено основные издания, посвященные изучению фольклора и народной культуры украинцев на территории бывшей Югославии, в том числе работы В.Гнатюка, М.Мушинки, О.Тимка, В.Жганца. Украинская общность, которая проживает на южнославянских землях более двух столетий, сохранила родной язык и культуру, которые являются неотъемлемым фактором сохранения национальной идентичности также в контексте актуальной проблемы "скрытых" этнических меньшинств современной Европы.*

*Ключевые слова:* украинцы, фольклор, идентичность, Южная Славия.

**Mykytenko Oksana**

## **FOLKLORE AS THE FACTOR OF IDENTITY OF UKRAINIANS ON THE TERRITORY OF FORMER YUGOSLAVIA**

*The paper deals with the main editions dedicated to the investigation of folklore and folk culture of Ukrainians on the territory of former Yugoslavia, including works by V. Hnatyuk, M.Mushinka, O. Tymko, V. Zhganjac. The Ukrainian community which lives on the South-Slav territory more than two centuries, preserved the mother tongue and culture, which remain to be the integral part of national identity actual also in the context of the problem of "hidden" ethnic minorities in contemporary Europe.*

*Keywords:* Ukrainians, folklore, identity, South Slavia.

### **Джерела та література**

1. Грица С.Й. Український фольклор еміграції – іміграції // X Всеукраїнська славістична конференція. – Чернівці, 1992.
2. Див.: Всесвіт. – 1990, № 2.
3. Мельник В.М. Славянизация карпатского базена у I. тисячрочу н.е. и племенска припадносц давнославянских жителейох Закарпаття // Шветлосц, № 4, 1990.
4. Гошовський В. Спроба генези одної лемківської весільної пісні // Науковий збірник Музею української культури. Свидник. – Пряшів, 1967. – Т.3.
5. Гнатюк В. В справі літературної мови підкарпатських русинів // Науковий збірник Музею української культури, Свидник. – Пряшів, 1967. – Т.3.
6. Марунчак М. Українці в Румунії, Чехословаччині, Польщі, Югославії. – Вінніпег, 1969; Рамач Л. Русини-українці в Югославії. – Вінніпег, 1971.
7. Strehaljuk V. Ukrajinci u Bosni // Godisnjak drustva istoricara Vojvodine, 1978. – Novi Sad, 1980. – S. 77-93.
8. Коваль А.П. Українці а Югославії // Мовознавство. – 1967. – № 2.
9. Барич Р. Руски язык ошвицени з призначками заходнославянских и восточнославянских языкох // Croatica. – Zagreb, 1983. – С. 7-19.

10. Див. інтерв'ю з сербським літератором Ч. Вулевичем // Всесвіт. – 1990, № 2. – С. 184.
11. Magocsi Paul R. The Carpatho-Rusyn Americans. – New York, 1989.
12. Czambel S. Slovynska reč a jej miesto v rodine slovanskych jazykov / Osnovy a inu materiali-rečovy, I, Vychodnoslovenske narečie. - Turčiansky, Sv. Mar., 1906.
13. Кочиш М. Мацеринска бешеда. – Нови Сад, 1965. – Ч. I.
14. Дуличенко А.Д. Славянские литературные микроязыки (Вопросы формирования и развития). – Таллин, 1981; Барич Е. Руски язык ошвицени з призначками заходнославянских и восточнославянских языкох // Croatica. – Zagreb, 1983. – S.7-19; Густавсон С. Руски язык у Югославиї – дияхрония и синхрония // Творчосц. – Нови Сад, 1983. – С. 20-30.
15. Тамаш Ю. Володимир Гнатюк и идентитет руснацох Угорскей и Югославиї // Гнатюк В. Етнографични материяли з Угорскей Руси. – Нови Сад, 1988. – С. 347.
16. Мушинка М. Володимир Гнатюк – перший дослідник життя і народної культури русинів-українців Югославиї. – Руски Керестур, 1967.
17. Гнатюк В. Руські оселі в Бачці (в Полудневій Угорщині) // ЗНТШ. – 1898. – Т. 22. – С. 1 – 58.
18. Соболевский А.И. Не русские, а словаки // ЭО. – 1898. – № 4. – С. 147-149.
19. ЗНТШ. – 1900. – Т. 35. – С. 1-70.
20. Яценко М.Т. Володимир Гнатюк. Життя і фольклористична діяльність. – К., 1964.
21. Етнографічний збірник. – 1910. – Т. XXIX. – С. IV.
22. Жите і слово. – Львів, 1894. – Т.1. – С. 304.
23. ЛНВ. – 1904. – Кн. VI. – С. 175-188.
24. Мушинка М. Фолклор Руснацох Войводины. – Нови Сад, 1988.
25. Мишашич О. У добрих сусідів : Нотатки про літературне життя югославських українців // Вітчизна. – 1966. – № 4. – С. 187.
26. Зарубіжні українці. Довідник. – К., 1991.
27. Pjesme jugoslavenskih Rusina. Harmonizovao i obradio dr. Vinko Žganec. – Zagreb, 1946.
28. Тимко О. Наша писня (Интегралне видане кніжок І-ІІ зоз преушорену нотну часцу и ІV кніжки як новим додатком). – Нови Сад, 1989.
29. Тамаш Ю. О значеню руских усних писньох нешка // [Передмова до]: Гнатюк В. Етнографічні материяли з Угорської Руси. – Нови Сад, 1986. – Т.III.
30. Рамач Й. [Рецензія на]: Др.Микола Мушинка: Фолклор Руснацох Войводины. Перша часц. Народни обряди и шпиванки: Руске слово. – Нови Сад, 1988. //36. Матице Српске за славистику. – Нови Сад, 1990. – № 38. – С. 216.

## СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ У АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЯЗЫКА

*У статті аналізується лексика спорідненості і свояцтва в говорі албанців України, що довгий час існує у відриві від основного албаноязичного ареалу і у тісному контакті з тюркськими і слов'янськими мовами. Крізь призму номенклатури спорідненості, а також лексики і фразеології, зв'язаною із спорідненістю, в статті розглядається традиційна сім'я албанців України, ієрархія, що існує в ній, роль кровних і некровних родичів в родинному обрядовому циклі. Виявлені закономірності родинних стосунків ілюструються прикладами, які були записані так само, як і аналізований мовний матеріал, автором і його колегами в ході експедиції 2005–2011 рр. в албанські села України.*

*Ключові слова:* албанці України, термінологія спорідненості, родинні обряди, сімейна ієрархія, міжмовний контакт.

**1. Введение.** Родство представляет собой одну из ключевых семантических категорий в языке и традиционной культуре каждого народа. Помимо непосредственно этнографического изучения семьи и семейных обычаев, в исследовании родства привлекают внимание этнокультурные и этнолингвистические аспекты данной категории, а именно: культурное осмысление родственных связей, их содержание, оценка, языковое оформление. Терминология и – шире – лексика родства, словно зеркало, отражает сложность и разветвленность традиционной системы родственных отношений, во все времена обладавших высокой духовной и социальной ценностью. Поэтому языковые свидетельства такого рода являются важным (хотя и не единственным) источником информации о структуре общества в более ранние периоды его существования.

Данная статья описывает некоторые особенности семейно-родственных отношений и внутрисемейной иерархии, характерные для албанцев Украины. Предки современных украинских албанцев покинули территорию современной Албании, предположительно, в XV–XVI веке. В результате тесных контактов с болгарями, гагаузами, русскими, украинцами культура данной группы вобрала в себя ряд специфических черт, свойственных культурам этих народов, соединив их внутри себя с собственно албанскими и общепалканскими особенностями. Существенные изменения произошли и в говоре данного сообщества, который в настоящее время демонстрирует множество отличий от общеалбанской нормы и

других диалектов албанского языка. В частности, систему терминов родства в говоре албанцев Украины отличает обилие заимствований из тюркских и славянских языков, с которыми данный идиом контактировал в разные периоды своего существования. Именно сквозь призму номенклатуры родства, а также лексики и фразеологии, имеющей отношение к родству, в данной статье рассматривается структура, иерархия и оценка родственных связей в традиционной культуре албанцев Украины. Анализ дополнен сведениями о ритуальных формах выражения категории родства, т.е. обрядах установления родства или изменения родственных отношений. Эти и другие сведения, а также анализируемые языковые данные были получены автором и его коллегами в ходе экспедиций 2005–2011 гг. в албанские села Украины (руководитель поездок – к.и.н., доц. А. А. Новик). Сбор языкового материала производился с опорой на лексическую программу, разработанную в рамках проекта «Малый диалектологический атлас балканских языков» [1, 5].<sup>1</sup>

**2. Понятие родства и формы родовой организации.** Как справедливо отмечает С. М. Толстая, «кроме номенклатуры родства, наиболее изученной в лингвистическом и этнографическом отношении, особого внимания с этнолингвистической точки зрения заслуживает лексика, относящаяся не к «персонажам» родства, а к самому родству как концепту и семантической категории» [5, с. 9–10]. Как и в ряде других архаичных культур, родственные узы у албанцев вообще, и у албанцев Украины в частности, обозначаются посредством слова 'кровь' (алб. *gjak*, -*u*): *na të va'ti(w)ut ga 'gjaku*<sup>2</sup> 'мы родственники по крови', *'jun'i 'gjaku n'i* 'наша кровь одна' (ср., например, *кровное родство* в русском, польское *krewny* 'родственник'

---

<sup>1</sup> Традиционная культура албанцев Украины (родинная, похоронная и свадебная обрядность, народная медицина и т. д.) описана в работах Н.С. Державина, Ю.В. Ивановой, Ю.В. Бучакской, А.А. Новика, Д.С. Ермолина, А.С. Дугушиной и др. Терминологию родства в говоре албанцев Приазовья подробно анализирует Е. А. Руднева в своей статье «Система терминов родства в албанском говоре с. Георгиевка» [4], а также в одноименной курсовой работе. В данной статье автор анализирует языковой материал по теме «Человек. Семья», собранные коллегами, а также собственные материалы по этой теме, полученные в ходе экспедиционной работы в селе Жовтневое Болградского района Одесской области в мае 2011 года.

<sup>2</sup> Здесь и далее лексика говора албанцев Украины записана с отражением диалектного звучания, но с применением знаков стандартного албанского алфавита. Для отдельных звуков, не имеющих средств отображения в стандартной албанской графике, используются специальные обозначения (напр., *î* и *y*). Палатализация согласных перед гласными переднего ряда и другими палатальными согласными обозначается апострофом (кроме мягкого *l* и твердого *ll*, противопоставленных в албанской графике). Ударение обозначается акутом, стоящим перед ударным слогом.

[5, с. 10]). При этом *кровь* традиционно соотносилась с родством по мужской линии: рус. *единокровный* и *единоутробный*, серб. *род по крви и по млеку* 'родство по отцу и по матери', алб. *gjak e gjini* 'родство по отцу и по матери' и т. д. [2, с. 174; 11, с. 595, 620]. Подобное различие в трактовке патрилинейного и матрилинейного родства с течением времени становилось неактуальным, и у многих народов слово *кровь* приобретало более широкое значение 'близкое родство, обусловленное происхождением от общего предка'. Именно в этом значении употребляется слово *gjak* в современном говоре албанцев Украины; слово *gjini* в значении 'родственники по женской линии' не отмечено.

Характерный для албанского языка термин *fis, -i* 'род, группа людей, ведущих свое начало от общего предка по мужской линии' [10] также не представлен в говоре албанцев Украины. Вместо него употребляются слова: *'rînlë, -a ll 'rînlë, -i* (от тоскского диалектного *rëndë* 'семья' либо от общеалбанского *rrënjë* 'корень') и *s'inse'le* 'род'. Последнее является заимствованием из гагаузского языка, возникшим в результате интенсивных контактов албанцев Украины с представителями этого этноса. Все перечисленные лексемы и их варианты малоупотребительны, и информанты (в особенности молодые и среднего возраста) не сразу «вспоминают» их в ходе интервью. В качестве номинации группы родственников в настоящее время чаще используется славянское заимствование *si'm'es'tja* 'семья' (ср., рус. *семейство*, болг. *семейство* с тем же значением), обозначающее, в первую очередь, малую «нуклеарную» семью (ср. а *'malla si'm'es'tja* 'большая семья'). Появление этого термина в обиходе и его большая частотность связаны не только с внутренними процессами развития самого украинского албанского говора, но и с внеязыковыми изменениями, происходящими в социуме: отходом от традиционного семейного уклада, возникновением тенденции к созданию малых семей, состоящих из представителей двух-трех поколений. Отметим также, что и в современном албанском языке для обозначения малой семьи как кровнородственной единицы, не свойственной традиционному албанскому обществу, используется заимствование *familjje* 'семья', в то время как термин *fis, -i* продолжает употребляться для номинации рода.

В условиях недостаточной сохранности лексики, обозначающей формы организации родственников, различные по величине родственные группы, а также отдельные родственники в говоре албанцев Украины обозначаются посредством притяжательных местоимений и/или возвратного местоимения: *ga ta 'tyr'it 'botë* 'из

наших людей' (т. е. 'из нашего рода'), *tîm'it* 'мои' (в значении 'родители'), *i va'tîvut* // *i wa'tîut* 'родственник' (т. е. 'свой')<sup>3</sup>, *'tantë të wa'tîut* 'наши родственники' (букв. 'наши свои')<sup>4</sup> [4]. В подобном словоупотреблении как нельзя лучше отразилось противопоставление «свой» – «чужой», отражающее базовые пространственные отношения в сознании человека.

### 3. Термины родства и внутрисемейные отношения.

Внутрисемейная иерархия, бытовавшая в традиционных албанских семьях, прослеживается в существующей системе терминов родства албанцев Украины. Эта система довольно развита, и включает в себя лексику различного происхождения. Небольшая часть лексем соответствует общеалбанским и включает в себя:

1) лексика, относящаяся к индоевропейскому пласту: *d'im* // *dîm*, -*të* (pluralia tantum) 'дети'; *b'ir*, -*i* 'сын'; *b'ille*, -*a* 'дочь'; *vlla*, -*u* 'брат'; *'motlër*, -*ra* 'сестра'; *'dhëndlër* // *'llindlër*, -*ri* 'жених, зять'; *gru*, -*ja* 'жена'; *'vihlër* // *'viqlër*, -*ri* 'свекор', *'nus/e*, -*a* 'невестка';

2) латинские заимствования: *fë'mille* // *fa'mille*, -*a* 'ребенок' (чаще употребляется *'djallë*, -*i* 'мальчик, сын', *çuplë*, -*a* 'девочка, дочь'), *'ndr'iklull* // *'ndrîklull*, -*lla* 'кума';

3) общеалбанские и/или общепалканские тюркизмы: *baxha'nak*, -*u* 'обращение мужей сестер друг к другу'.

Большинство терминов родства, употребляемых в говоре для номинации родственников и обращения к ним, представляют собой заимствования из славянских (в особенности, болгарского) и тюркских языков (гагаузского). Их влияние на говор описываемой группы началось после миграции предков сегодняшних украинских албанцев на территорию Болгарии (приблизительно XV–XVI вв.) и продолжалось после их переселения в Буджак и Бессарабию (XIX в.). Интересен факт, что обычно наиболее близкие родственники обозначаются в говоре славянскими заимствованиями, а не собственно албанскими лексемами: *'tat'i* // *'tate*; 'отец' (ср. болг. *tame*, *tатко*); *'mato*, -*u* 'мать' (ср. рус. и болг. *мама*); *'d'ed'e* //

---

<sup>3</sup> Здесь и далее вариант произношения, приводимый первым, соответствует говору села Жовтневое Болградского района Одесской области и говору села Девнинское Приазовского района Запорожской области. Второй вариант соответствует говору села Георгиевка Приазовского района Запорожской области и цитируется по [4]. Лексемы, для которых приводится только один вариант произношения, являются общими для всех сел.

<sup>4</sup> Ср. *njerëzit e mi* в албанском языке – с тем же значением.

'*ded/o*, -*u* 'дед' (ср. рус. *дед*, болг. *дядо*); '*bab/o*, -*u*, 'бабушка (по матери)' (ср. рус. и болг. *баба*) и т. д. [3]. Сходное языковое поведение отмечено автором и его коллегами в ходе экспедиционных поездок к славянам-мусульманам области Голо Брдо и области Гора на территории Албании и Косово: представители этих диаспор предпочитают употреблять в речи для номинации близких родственников заимствования из албанского языка, а не соответствующие лексемы славянского происхождения. В албанском языке ряд лексем, употребляемых для номинации близких родственников и обращения к ним, заимствованы из турецкого языка.<sup>5</sup> Вероятно, подобное языковое поведение связано с мистическим табуированием, которое применяется во многих языках к отдельным слоям лексики (обценная лексика, имеющая мифологическое происхождение и носящая ритуальный характер; охотничий запрет на произнесение подлинного имени животного, напр. *медведь*, *хозяин* и т. д).

Разная оценка родственных связей со стороны отца и со стороны матери в настоящее время потеряла свою значимость для рассматриваемого сообщества, но сохранилась в системе терминов родства. Как и в албанском, болгарском, турецком и некоторых других языках, в говоре албанцев Украины различаются наименования дяди по отцовской и материнской линии: *çiç* // '*çiç/e*, -*i* 'дядя по отцу' (ср. болг. *чичо*, болг. диал. *чичка*; алб. *xhaxh/ë*, -*a*); '*uç/o*, -*u* ' (ср. болг. *вуйчо*, *уйчо*, *уйчо*; алб. *dajl/ë*, -*a*). При этом тетя по отцу, как и тетя по матери, называется на говоре '*toto* (ср. *hall/ë*, -*a* и *tez/e*, -*a* в общеалбанском).

Помимо номинаций дяди по отцовской и по материнской линии, в говоре села Георгиевка различаются названия бабушки по отцу и по матери: первая называется '*male* (ср. '*male*<sup>6</sup>, '*man'i* в разных диалектах гагаузского [8, с. 135]), а вторая – '*babo*. Слово '*babo* также употребляется жителями села Георгиевка (Приазовье) при вежливом обращении к теще. Следует отметить, что в албанских селах Приазовья слово '*male* относится к числу своеобразных маркеров, отличающих албанца от представителей других этносов этого полиэтничного региона. Это слово известно даже детям и молодым людям, которые, как правило, практически не говорят на говоре, и

---

<sup>5</sup> См. [9].

<sup>6</sup> Термин *male* // *mal*, представляющий собой звательную форму от болгарского слова *майка*, был заимствован гагаузами у болгар [3].



часто употребляется ими в качестве вкрапления в речь на русском языке.

В говоре села Жовтневое (Болградский район Одесской области) *'babo* употребляется только как апеллятив; номинации же бабушки по отцу и по матери не различаются (и та, и другая называются *'man'i*). Вероятно, разделение терминов *'male* 'бабушка по отцу' и *'babo* 'бабушка по матери' в приазовском говоре возникло как результат разной интерпретации положения, которое свекровь и теща занимают в семейной иерархии. Свекровь традиционно играла очень важную роль в жизни молодой невестки, которая после свадьбы переходила жить в дом мужа. Например, свекровь сопровождала невестку, когда та впервые выходила из дома через сорок дней после свадьбы. Именно свекровь была первой, кому невестка сообщала о своей беременности. На сороковой день после родов, когда роженица впервые выходила из дому, ей разрешалось в сопровождении свекрови нанести визит своим родителям и показать им ребенка. Потом свекровь растила и воспитывала внуков, в то время как мать невестки практически не принимала участия в этом процессе. «*Сын мой, внуки мои*», – с таким заявлением свекрови сложно было спорить молодой невестке и ее родне. «*У гагаузов свекровь вообще всегда рядом с невесткой*», – отмечают информантки-албанки в селе Жовтневое, которые в молодости выходили замуж за гагаузов и должны были жить в гагаузской *махале* в доме супруга.

Вышеописанные причины обуславливают также отмеченное в говоре албанцев Украины различие апеллятивов, употребляемых при обращении к родителям мужа и к родителям жены. Так, жена должна обращаться к родителям своего мужа, как к собственным (*'mamo, 'tat'i // 'tate*), а зять обращается к тестю и теще *'dedo, 'babo*.

Система терминов родства описываемого говора, отражает и другие особенности внутрисемейной иерархии, которая прежде бытовала в традиционных семьях, но не характерна для современного общества. Важность родственных уз, создаваемых при вступлении в брак, обусловила разнообразие терминов родства, которые употребляются для номинации родственников жены и мужа. Кроме того, при выборе номинаций и/или апеллятивов при обращении к родственникам и не-родственникам учитывается возраст и семейное положение называемого лица. Большая часть этих лексем заимствована из болгарского, меньшая часть – из турецкого (в этом случае они встречаются в диалектах основного албаноязычного ареала) и из гагаузского языка:

*'bat/e, -i* (ср. болг. *бате, бачо* 'обращение к старшему брату') 1. старший брат; 2. употребляется вместо имени при вежливом, почтительном обращении к старшему брату; 3. старший брат мужа; 4. обращение к старшему брату мужа; 5. добавляется к имени при обращении к мужчине, старшему по возрасту, – в знак почтения и уважения. Ср. гагауз. *бату, батў*.<sup>7</sup>

*drag'inku* (в селе Жовтневое) // *b'i'sha* (в селе Георгиевка) 1. младший брат мужа или жены; 2. обращение к младшему брату мужа или жены.

*'kak/o, -u* (ср. болг. *кака* 'старшая сестра', *како* 'обращение к старшей сестре или к старшей по возрасту женщине') 1. старшая сестра; 2. употребляется вместо имени при уважительном обращении к старшей сестре; 3. старшая сестра мужа; 4. обращение к старшей сестре мужа; 5. добавляется к имени при обращении к женщине, старшей по возрасту, – в знак почтения и уважения. Ср. гагауз. *каку*.

*ka'lino* (в селе Жовтневое) // *k'i'raç/o, -a* (в селе Георгиевка) 1. младшая сестра мужа или жены; 2. обращение к младшей сестре мужа или жены. Ср. гагауз. *кираца* 'младшая сестра мужа'.

*je'n'ishtë* (только в селе Жовтневое) 1. муж сестры. 2. муж старшей сестры. 3. муж сестры отца или сестры матери (в селе Георгиевка – *tafîn*).<sup>8</sup> Ср. гагауз. *йениште*.

*'bullë, -a* (ср. болг. *буля* 'жена брата', 'невестка') 1. жена дяди или брата. 2. уважительное обращение к жене дяди или брата, а также к женщине, старшей по возрасту. 3. Обращение к замужней женщине. Ср. гагауз. *булў*.

*kajinç, -u* 1. брат жены. 2. обращение к брату жены. Ср. гагауз. *каинчу*.

*ball'disklë, -a* 1. сестра жены. Ср. тур. *baldiz*; гагауз. *балдыска*.

---

<sup>7</sup> Здесь и далее гагаузские параллели приводятся в соответствии с материалами книги А. В. Шабашова «Гагаузы» [8, с. 119, 127].

<sup>8</sup> Как отмечает А.В. Шабашов, основываясь на данных экспедиционной поездки в село Жовтневое, совершенной им в 1997 г., «если в прошлом муж сестры матери и муж сестры отца обозначались термином «т'эт'ин», то сейчас их, как сообщают информаторы, стало «модным» называть «йэн'ишт'э» (гагаузский по происхождению термин)» [7, с. 21]. В приазовском говоре упомянутая гагаузская лексема не зафиксирована, и это, наряду с оценками информантов А.В. Шабашова, дает основание считать ее позднейшим заимствованием, затронувшим только идиом села Жовтневое.

*baxha'nak*, -u 1. мужа сестер. 2. обращение мужей сестер друг к другу. Ср. тур. *bacarak* [9, с. 78]; гагауз. *баджанак*.

**4. Формы ритуального родства.** На модели кровного родства и свойства ориентированы модели ритуального (вторичного) родства, которое имеет те же социальные функции и обладало не меньшей ценностью, чем родство кровное. Различные виды вторичного родства, характерные для народов Балкан в целом и для албанцев в частности, обладают разной степенью сохранности в традиционной культуре албанцев Украины. Большой интерес представляет тип родственных отношений, по-албански называемый *kumbari* 'кумовство'. У православных албанцев Албании *nun*, -i / *kumbar*, -i 'кум' – это человек, который является свидетелем при венчании (ср. *венчано кумство* у сербов и то же у болгар) и/или дает имя новорожденному ребенку и крестит его, и/или тот, кто осуществляет первую стрижку волос ребенка (ср. серб. *шишано* / *стрижено кумство*) [11, с. 912]. Жена кума или другая женщина, исполняющая вышеперечисленные функции, называется *nuna* / *ndrikulla*.<sup>9</sup> Между двумя семьями, завязывавшими кумбарю, создавалась близость сродни кровным узам, которая приводила к строгому запрету на браки между членами породнившихся таким образом семей [2, с. 175].

Институт кумовства вплоть до настоящего времени существует у албанцев Украины, в говоре которых есть и соответствующая терминология, отчасти заимствованная, отчасти – исконно албанская. *Nun*, -i и *n'unlë*, -a принимают участие в обряде венчания и играют большую роль в свадебных ритуалах.

Сначала кума покупает невесте фату, венок и другие украшения, которые вышедшая замуж женщина потом хранит в доме за иконой. Затем кум и кума руководят свадебной процессией, которая перемещается от дома невесты в церковь, а затем – к дому жениха. У дверей дома жениха они встречают невесту с тарелкой меда, в который невеста должна обмакнуть палец, чтобы нарисовать крест на дверном косяке. Во время свадьбы кума приводит двоих детей разного пола, сажает на колени жениху и невесте и говорит: *të 'flirn'i d'y, të 'ngrihen'i tr'i* 'чтоб уснули двое, а встали трое', желая молодым прибавления в семье. Также кума «заговаривает» невесту (*sylet'tisné*

---

<sup>9</sup> Слово *ndrikulla* также может употребляться для названия матери ребенка, которому стригут волосы, по отношению к *кумбару* [2, с. 175]. В некоторых албанских краинах так называют женщину, которая сопровождает и наставляет невесту в день свадьбы [11, с. 1221].

'nusen), чтобы та смогла сказать свое первое слово в доме мужа: «Кумица в те времена не говорила ни слова в доме, пока кума не вызовет ее, чтоб она заговорила в этом доме. До этого времени не должна разговаривать. Сейчас так не делают» (со слов информантки А. К. Узун из села Жовтневое).

В течение первого года замужества молодая невестка (*ku'mica* – по отношению к куму и куме) должна при встрече целовать куме руки. В конце первого года кума дарит невестке *'proshkë* (два ведра зерна, различную посуду и т. п.). После этого ритуала невестка больше не целует куме руки, но продолжает относиться к ней с большим почтением и посещать куму по праздникам с подарками.

После рождения ребенка кумовья крестят его. С этого момента родители ребенка начинают называться по отношению к ним *'kume* и *'ndr'ikull*. Когда ребенку исполняется год, *'nun'i* или *'nuna* приходит стричь ребенку волосы. Для этого обряда необходимо купить новые ножницы, зеркало, расческу и стульчик, и принести все эти вещи с собой. Состриженные волосы прячут под большой камень, чтобы никто их не нашел.

Отношения кумовства между двумя семьями передавались из поколения в поколение по мужской линии: когда мужчина становился кумом для другой семьи, его жена, соответственно, становилась кумой. Однако были случаи передачи этих отношений по женской линии: в семьях, где не было сыновей, кумой для другой семейной пары становилась старшая дочь, а муж ее становился в этом случае кумом.

Институт кумовства и связанный с ним обрядовый цикл продолжает существовать у албанцев Украины вплоть до настоящего времени, в отличие от других видов ритуального родства, отмеченных у албанцев и других балканских народов. Так, в албанских селах Украины не было получено свидетельств о существовании молочного родства, которое устанавливается между ребенком и кормилицей, а также между двумя детьми, вскормленными одной женщиной. Один из наиболее почитаемых видов ритуального родства – побратимство (посестримство), которое устанавливалось через обряд надрезания пальцев и питья крови друг друга (или смешивания крови, выступающей из порезов), по словам информантов, бытовал среди албанцев Украины в прежние времена. Однако в настоящее время подобный метод установления родства не практикуется, как не существует и оригинальной терминологии для номинации побратимов (алб. *vëllam*, *-i*) и

посестримок (алб. *motërm/e, -a*): их называют *vëlla, -i* 'брат', *mot/ër, -ra* 'сестра'.

**5. Заключение.** Несмотря на то, что описанные выше особенности традиционной модели семейно-родственных отношений, которая бытовала у албанцев Украины, уже в значительной степени утрачены современным обществом, структура традиционной семьи и внутрисемейная иерархия продолжает отражаться в лексике и терминологии родства. При этом некоторые элементы системы терминов родства «забываются» и более не осознаются информантами как важные в силу уменьшения актуальности того или иного проявления категории родства в современном социуме.

- в числе номинаций для родства и форм родственной организации присутствует лексема со значением *кровь*, традиционно используемая множеством языков для обозначения близкородственных отношений;

- утрачиваются номинации для крупных родственных объединений;

- сохраняется различие наименований родственников по отцу и по матери – как результат в прошлом неодинаковой трактовки патрилинейного и матрилинейного родства;

- термины родства, употребляемые для номинации родственников мужа и жены, братьев и сестер, а также неродственников различаются в зависимости от возраста называемых лиц (старший / младший) и семейного положения (наиболее актуально для женщин – замужняя / незамужняя).

- сохранность терминов, обслуживающих институт кумовства, указывает на его актуальность в наши дни, а утрата оригинальной терминологии для такого вида ритуального родства, как побратимство (посестримство), косвенным образом указывает на меньшую актуальность этого способа восполнения недостающих звеньев в родственной системе.

**Морозова Марина**

## **СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ У АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЯЗЫКА**

*В настоящей статье анализируется лексика родства в говоре албанцев Украины, длительное время существующем в отрыве от основного албаноязычного ареала в условиях тесного контакта с тюркскими и славянскими языками. Сквозь призму номенклатуры родства, а также лексики и фразеологии, относящейся к родству, в статье*

рассмотрена традиционная семья албанцев Украины, существующая в ней иерархия, роль кровных и некровных родственников в семейном обрядовом цикле. Выявленные закономерности родственных отношений иллюстрируются примерами, которые, как и анализируемый языковой материал, записаны автором и его коллегами в ходе экспедиций 2005 – 2011 гг. в албанские села Украины. Особое внимание в статье уделено отражению в языке архаичных различий в трактовке патрилинейного и матрилинейного родства, а также значению возраста, статуса, семейного положения родственника при выборе номинации или апеллятива.

Ключевые слова: албанцы Украины, терминология родства, семейные обряды, внутрисемейная иерархия, языковой контакт.

**Morozova Marina**

### **UKRAINIAN ALBANIANS: FAMILY AND KINSHIP RELATIONS VIEWED THROUGH THE PRISM OF LANGUAGE**

*In this paper we analyze kinship terms in the Ukrainian Albanian dialect, which has been isolated from the rest of the Albanian world for a long time, being involved in close contact with Turkic and Slavic languages. The paper views the traditional family of the Ukrainian Albanians, its hierarchy, and the role of consanguineal and affinal relatives in the family ritual cycle through the prism of kinship terminology and other parts of vocabulary related to kinship relations. The examples illustrating the observed relationship patterns, as well as the language data under analysis, are recorded by the author and the author's colleagues in the expeditions of 2005–2011 to the Albanian villages in Ukraine. Special attention is given to the effects of different paternal and maternal kinship interpretation, as well as to the relevance of the relative's age, status and family position for the selection of a proper denomination or a form of address.*

Keywords: Ukrainian Albanians, kinship terms, family rituals, family hierarchy, language contact.

#### ***Джерела та література***

1. Домосилецкая М. В., Жугра А. В. Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб, 1997.
2. Жугра А. В. Албанские соционимы и система терминов родства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 2. СПб., 1998. С. 167–185.
3. Квилинкова Е. Н. Славянские термины родства в гагаузском языке. [Электронный ресурс]: serin.su. Информационно-аналитический вестник. URL: <http://serin.su/> (дата обращения: 25.02.2012)
4. Руднева Е. А. Система терминов родства в албанском говоре села Георгиевка // Русаков А. Ю. (Отв. ред.) Современная албанистика: итоги и перспективы. В печати.

5. Соболев А. Н. (Ред.). Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Том II. Человек. Семья. München: Otto Sagner, 2006.
6. Толстая С. М. Категория родства в этнолингвистической перспективе (вместо предисловия) // Толстая С. М. (Отв. ред.), Агапкина Т. А., Узенева Е. С. Категория родства в языке и культуре. М.: Индрик, 2009. С. 7–22.
7. Шабашов А. В. Система родства албанцев. 2. Система родства албанцев Украины // Записки исторического факультета. Вып. 7. Одесса, 1998. С. 20–25.
8. Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002.
9. Tahir N. Dizdari. Fjalori i orientalizmave në gjuhen shqipe. Rreth 4500 fjalë me prejardhje nga gjuhët turke, arabe dhe perse. Tiranë: Mileniumi i Ri, 2005.
10. Fjalor i gjuhës së sotme shqipe (me rreth 40.000 fjalë). [Электронный ресурс]: Portali Shkenca.org. URL: <http://www.fjalori.shkenca.org/> (дата обращения: 06.08.2011)
11. Androkli Kostallari (Kryered.). Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. (me rreth 41.000 fjalë). Tiranë: Akademia e shkencave e RPSSh, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 1980. 2301 f.

**Мушкетик Леся**

УДК 398.21:801.81 (477.87)

### **ЗБИРАННЯ ТА ПУБЛІКАЦІЯ УГОРСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ ЗАКАРПАТТЯ**

*У статті подано огляд збирання та публікації угорського фольклору Закарпаття, розглянуто основні пісенні та прозові збірки, проаналізовано вміщений матеріал, наведено деякі паралелі з українським фольклором. Згадано також збірки перекладів угорського фольклору українською мовою.*

*Ключові слова: угорський фольклор, Закарпаття, збирання, публікація, збірки пісенні, збірки прозові, переклади.*

Угорці в наш час проживають не лише на території Угорщини, а й за її межами – в Словаччині, Сербії, Хорватії, Україні, Румунії, Австрії та в інших країнах. В Україні вони мешкають вздовж кордону з Угорщиною; їхня загальна кількість за останнім переписом – 156.600. Якщо брати у процентному відношенні, то 81,5 % населення Закарпаття складають росіяни та українці, 14, 8 % – угорці, 2,3 % – румуни, 0,8 – чехи та словаки, по 0,3 % – німці та євреї.

У наш час переважна більшість угорців проживає вздовж кордону з Угорщиною. Третю їх частину складають жителі Берегівщини, четверту –

Ужгородського району. Отже, дві третини угорців живе в дев'яноста населених пунктах, де вони складають абсолютну більшість. Безпосередня близькість країни основного етносу, можливість комунікації (телебачення, радіо), отримання роботи на місці, гарне транспортне сполучення, низький процент еміграції в неугорські міста – все це допомогло угорцям зберегти свої національні особливості, високий рівень національної свідомості. Добре збереглася тут мова, народна культура й традиції.

Угорці дбайливо ставляться до своєї уснопоеитичної творчості. Здавна тут збирається та записується фольклор, який систематизується і публікується у вигляді різноманітних збірок, проводяться його дослідження. Зокрема поширеним жанром в угорців є балади. Так, у 1971 році опублікував балади Андраш Бенедек [14]. Збірці передують велика вступна частина, далі подано 10 найхарактерніших баладних типів. Матеріал до збірки збирали Д. Дупка, Л. Варі Фабіан та Й. Желіцкі. Укладач пише: "Серед класичних балад уцілили лише ті, які певним чином пов'язані із справжніми переживаннями селянства: "Засуджена до смерті сестра", "Дівчина, затанцьована до смерті" та ін. [14, р. 15].

У 1974 році виходить збірка "Народні балади угорського населення Закарпаття" [12], укладена тогочасними співробітниками Ужгородського університету П. Лизанцем та Ю. Васовчик, окремі твори з'являлися раніше у різних виданнях. На початку укладачі знайомлять читача з поняттям балади загалом, її походженням, жанровою специфікою, показують зв'язки закарпатських балад з європейським фольклором. Вони ділять балади на чотири групи: 1. Балади історичного змісту; 2. Історії про розбійників; 3. Балади про трагічне кохання; 4. Балади про сімейні нещастя і трагедії. Загалом подано 31 тип балад і 61 варіант текстів, є тут практичні завдання для студентів, список літератури, далі список інформаторів. Відомому угрознавцеві Петрові Лизанцю серед інших численних праць належить низка досліджень про українсько-угорські міжмовні взаємовпливи, атлас угорських говірок Закарпаття та ін.

Наступним уже вагогим, науково оформленим виданням, стала збірка угорських балад Л. Варі Фабіана [21]. Збірка починається великою статтею-передмовою, де автор спершу дає огляд публікації та вивчення угорського фольклору Закарпаття, серед них балад. Далі дослідник розглядає конкретні балади, їх походження, зв'язки з угорською та карпатоукраїнською традицією. Зокрема балади "Замурована дружина", "Два нарциси" мають не місцеве, а швидше книжне, чи рукописне походження. Показуючи угорсько-українські паралелі, він наводить приклади зі збірки відомого збирача і дослідника карпатоукраїнського фольклору П. Лінтура,



баладою місцевого походження і поширення укладач вважає трагічну історію про Андраша Молнара, який помандрував до Америки й там став жертвою нещасного випадку. Поширеними на Закарпатті були й розбійницькі балади, однією з найкрасивіших укладач вважає розбійницьку історію про Фербі Мадара. Серед балад нового стилю серед інших він називає балади про контрабандистів, відмічає випадки актуалізації давніх творів. Варі дає також відомості про інформаторів. Він подає тексти згідно з наступною класифікацією: давні (середньовічні) балади. Це твори "Три сироти", "Замурована у стіну дружина", "Затанцьована до смерті дівчина" та ін.; баладоподібні пісні: "Перебірлива дівчина"; лубкові балади: "Мисливець і дівчина"; розбійницькі балади: "Імре Богар", "Розбійник у дівочому одязі"; пісні рабів: "У кожній добрій родині"; баладні пісні; нові балади: "Дочка барона і вівчар"; місцеві балади про вбивства, нещастя: "Пішта Тури". Укладач дає досить розлогі примітки. Тут описано кожну баладу, її походження, можливу подію, що лежить в її основі, поширення тощо. Є тут також покажчик місцевих назв, піснярів та баладних типів, а також музичні нотатки та покажчики. Збірка Варі підготовлена на високому науковому рівні, як за обсягом матеріалу, так і за його подачею та аналізом, її цінність зростає від подачі музичного матеріалу.

В угорському фольклорі Закарпаття збереглися також згадки про угорську історію, відбулися тут і події місцевого значення. Такі історичні та місцеві перекази зібрав і опублікував вчитель з Виноградова, письменник, який здавна цікавився історією та культурою краю, Б. Керестен під назвою "Квіти Ракоці" [16]. У післямові до збірки він окреслює специфіку жанру переказу, зокрема різницю між казкою і переказом, відзначає специфіку відображення історії у фольклорі, особливості історичних поглядів народу. Він зазначає, що у закарпатських переказах збереглися різні історичні шари – це й події сивої давнини, і хрестові походи, боротьба з розбійниками, татарами та турками, перекази про легендарного короля Матяша, вождів визвольної війни проти Габсбургів Ф. Ракоці II, Лайоша Кошута та ін. Ці мотиви запозичуються українським фольклором регіону, до прикладу, повністю узгоджуються з угорськими переказами "Король Матяш", "На Лемацькім" та ін. Матяш у цих творах є "русином" і боронить русинську віру. Та найбагатшим, на думку автора, є фольклор про період визвольної боротьби куруців – учасників повстання під проводом князя Ракоці II. на початку XVIII ст. Це перекази про різні періоди війни, дії самого Ракоці та його війська. Так, є в книзі відомий угорський сюжет про перетворення тюльпанів на воїнів Ракоці ("Квіти Ракоці"), про втечу Ракоці з Мукачівського замку тощо. У назвах краю теж є згадки про Ракоці –

Везерсаллаш (Житло вождя), брід Ракоці, про те, що в Сваляві він нібито куштував воду та ін. До книги увійшли такі твори як "Походження Мукачева", "Походження Марамароша", "Колодязь Мукачівського замку", "Бурштин Невицького замку", "Король Матяш", "Замурована живцем дівчина", "Безіменне село" та ін.

Популярним жанром закарпатського фольклору є казка, тут вийшло кілька збірок угорських казок. У 1973 р. опубліковано книгу "Три золоті стріли" [10] у літературній обробці А.Тордона. Казки зібрали співробітники кафедри угорської мови та літератури Ужгородського університету – Е. Гортвай, І. Ковтюк, П. Лизанець, М. Пунько, В. Васовчик, Л. Зегань. Загалом до збірки увійшло 29 чарівних та соціально-побутових казок, які адресовані дітям. Це казки "Марінка", "Янко з овсяної зернинки", "Три золоті стріли", "Янош Віраг", "Королева Юліка" та ін.

У казках зустрічаємо такі древні мотиви, як пожертвування духам, характерні для угорської традиції крилаті чарівні коні-татоші, багатоголові дракони-шаркані (до 600 голів), чарівники, фантастичні створіння тощо. Є казки, де відбулися багатівкові заняття місцевих жителів – соляні промисли, так, у творі "Соляні духи та майстер рудника" діє персонаж Страховисько солерудника. Тут зустрічаємо характерні угорські мотиви, мовні звороти, а також місцеві назви – село Петерфалва (Петрове), Селльош (Виноградово), Берегсаз (Берегове) тощо. Так, зачин казки "Розумна дівчина" вводить нас у світ казки, де існують свої, особливі виміри місця й часу: "Данабан-гайданабан (дуже-дуже давно), коли ще звивисто протікала вода Тиси – й чого б не протікати, коли її річище вже раз боронували конем – словом, давніше-давнього за Тисою, за Батаром у темному паладському лісі, на самій його середині, стояла невеличка хижка" [10, р. 68]. Книга є гарно ілюстрованою.

Зібрані у п'ятдесяті роки Л. Шандором у восьми угорських селах – Батю, Надьдобронь, Кідьо, Маккошяноші (назви подаються в угорському варіанті) та ін. казки вийшли у 1988 р. під назвою "Ружа Паллаг. Закарпатські угорські казки" [15]. У передмові зазначено, що "казкарі ще виховувалися в таких поселеннях, де оповідання казок було повсякденним явищем, та у час збирання творів вже були інші можливості розважитися, отримати інформацію. Вони ще зберегли у своїй пам'яті колись почуті, розказані казки, та число зацікавлених слухачів вже дуже зменшилося. Однак захоплюючі, прекрасні твори зберігають у глибинах тої чи іншої казки угорські, українські, словацькі, румунські вірування, з їх допомогою ми стаємо учасниками чудесних пригод, жахливих випробувань сили героїв" [15, р. 24].

Казки у збірці згідно з угорською традицією подано за казкарями. Це, до прикладу, оповіді Гадар Даніелне Е. "Шандор Ружа", "Білий і чорний бик", "Баран із золотою вовною"; Гези Горвата "Циган стає королем"; Ламоги Яношне М. "Король Матяш"; Кадара Е. "Ружа Паллаг". У статті-дослідженні автора йдеться про історію збирання та публікації казок Закарпаття, відмічено багатство оповідальної традиції краю, подано широкі відомості про казкарів, їх біографію, творчу манеру тощо: "Казкарка володіє добрими знаннями, її уява є багатою, мова живою. Казки вона оповідає надзвичайно переконливо, ніби правдиві історії. Живе ніби одним життям з персонажами, переживає їхні болі, радощі, з ними хвилюється, якщо йдеться про щось жахливе, з ними сміється, якщо трапляється смішний чи веселий момент у житті оповідачів. І все це супроводжується живою мімікою і жестами. У її репертуарі маємо казки найрізноманітніших типів" [15, р. 274]. Чи про Кадара: "Кадар розповідає казки з насолодою, соковито, часто приперчючи гумором ... Подача його казок є логічною, немає в них надмірних відступів, непропорційно розтягнених подробиць. Спосіб оповіді плавний, він привносить у свої казки швидкий темп, піднесення. Його світогляд, моральні погляди, судження несуть у собі риси людини, що любить справедливість і замислюється над соціальними проблемами" [Там само, р. 275]. У казках відбився багатий світ вірувань. Зазначено, що записи є оригінальними, без правок, у казках трапляється багато діалектних виразів, давніх слів, у давні казки своєю чергою вводяться нові явища та вирази, є й іноетнічні слова – російські, циганські тощо. У кінці подано словник діалектизмів та класифікація казок за міжнародними каталогами.

Найбільшою і найвагомішою стала збірка угорських казок Закарпаття "Казки і перекази Унга" [19], укладена учителем Л. Геці, що вийшла в угорській серії "Новий збірник угорської уснопоетичної творчості", в якій побачило світ багато фольклорного матеріалу з різних областей Угорщини. Казки автор збирав у своєму рідному краї, історією та культурою якого цікавився здавна, тож його передмова до збірки вміщує розлогий і різноплановий матеріал. Спершу він подає історію Ужгородської області, окремих місцевостей, огляд публікацій. Далі розповідає про перші власні, ще дитячі враження, де, від кого, за яких умов він чув казки. У розділі "Особистість казкаря" він підтверджує слова Д. Ортутаї, що естетичну цінність казок визначає казкар, описує стилі різних казкарів, так, майстерно переповідали казки Лендел Міхайне, Варга Дюлане, Банік Яношне, Дюла Мокчаї та ін. Геці пише про творчі манери Банік: "Вона всією душею зливалася з подією. Випромінювала співпереживання, хвилюва-

лася за долю героїв: підбадьорювала їх голосом, інтонацією, заспокоювала, всією своєю істотою доводила достовірність казки, яку розказувала. Так розповідала казку, ніби в цей час щонайменше три виводки пташиної дрібноти широко відкритими очима спостерігають за чудом, казкою... Вона стукотіла, якщо того вимагав текст, чи тупотіла ногами, сміялася, чи ставала серйозною, сумною" [19, р. 37]. Геці дає відомості про типи казок краю, зазначаючи, що найбагатшим у ще живій традиції Ужгородського району є прошарок чарівних, а саме про королевича Аргіруша, сина скаліченої корови, Чудо-красу Ілону, сина короля змій тощо. Він відмічає, що "для нашого регіону є властивою казкова структура, що складається ланцюговим поєднанням багатьох типів казок" [Там само, р. 45]. Водночас у записаних у наш час казках, на відміну від колишніх, характерних для краю, відсутні окремі епізоди, великі епічні описи. У розділі "Мова казок" укладач зазначає, що в їх основі лежить північно-східний діалект угорської мови. Матеріал записано майже від 50 казкарів, тут вміщено дані про них чи їхні особисті автобіографії. Матеріал книги складається з семи розділів: 1. Чарівні казки. 2. Легендарні казки. 3. Новелістичні казки (казки про Матяша та інші). 4. Жартівливі казки. 5. Казки про тварин. 6. Історичні перекази. Сюди входять перекази про Шандора Ружу, Лайоша Кошута тощо. 7. Міфологічні перекази. Далі йдуть розширені примітки до кожної казки, тут йдеться про їх каталогізацію, мотиви, посилання на інші твори, публікації тощо, зв'язки з іншими жанрами. Є тут словник діалектизмів та покажчик місцевих назв. Геці належить також збірка дитячих ігор та приповідок [8].

Казки і перекази одного села, а саме Нового села Берегівського району, М. Пунько збрала і опублікувала у збірці "Вогнегасний птах" [18]. У вступі вона дає опис села, його історію, жителів, навколишню природу, відмічає його відносну відокремленість. Вона вважає, що "Нове село (Берегуйфалу) є скарбницею для дослідника. Тут зберігся багатий матеріал по прислів'ях та приказках, відомо багато сотень досі побутуючих загадок, є балади, перекази... І зараз ще живуть окремі обряди, вірування, дитячі ігри" [18, р. 38]. Та казки, на думку дослідниці, знайти найважче, цей жанр дуже забувається. Тому значну частину казок їй вдалося записати від циганських казкарів, у яких ще існує традиція оповіді перед аудиторією. Вона дає портрети окремих казкарів, описує їх манеру оповіді. До збірки увійшли тексти 39-и жителів села, 8 розповідали казки та міфологічні перекази, 29 – лише перекази. Укладач подає список оповідачів та їх біографії. Далі йдуть казки за казкарями – казки Іштвана Надашді, Берталана Марінки, Іштвана Тітчки, Ендре Тігора, Арпада Молнара та ін.

Далі у рубриці "Легендарні казки, топографічні та історичні перекази" – повідомляються твори про історичні постаті Угорщини, це твори "Ракоці і баба-єврейка", "Подарунок Ракоці", "Король Матяш ріже дерева". Потому ідуть розділи: міфологічні перекази Б. Марінки та його сина; перекази родини Тігор; правдиві історії-бувальщини. У кінці – покажчик казкових типів та пояснення незрозумілих слів.

У тому ж селі М. Пунько записала й угорські загадки, які вона збирала в 70-80-і роки й опублікувала у збірці [19]. Сюди увійшли тематичні розділи: кругле Боже дерево; під навісом у білому мішку; дванадцять хлопців в одному мішку; нагорі, нагорі у палатах; туп-туп дорогою та ін. Загадки можуть даватися у формі віршів, та більшість складається з одного речення і відповіді. Укладач пише: "З початків світу ми випробовуємо одне одного на винахідливість, свіжість думки, політ фантазії з допомогою задання загадок. Улюбленим заняттям у давні часи було розв'язування словесних ребусів. Почесним завданням було як обдумування, так і вирішення завдань. Загальновідомими є казки, у яких життя героя чи здобуття руки коханої дівчини залежить від відгадування загадки. Якщо бідний хлопець, чи наймолодший королевича має гострий розум й вирішує особливі, складні задачі, йому буде належати півкоролівста та красуня-королівна" [19, р. 39]. Пунько зауважує, що загадки й зараз не втратили своєї актуальності, хоча цілковито перейшли до дитячого репертуару. Вони розвивають у дітей цікавість, допитливість, наполегливість у досягненні мети. У 2004 р. Пунько разом з Е. Гуттерер підготувала ще одну збірку дитячих ігор, примовок, пісеньок з місцевостей з угорським населенням, переважно з Нового Села [9].

У місцевості Гат збирав відомий йому ще з дитинства дитячий фольклор Л. Чебей, який він під назвою "Ми були птахами, посідали на землю" опублікував у збірці "Закарпатські етнографічні записи" [13]. Сюди увійшли дитячі примовки та ігрові пісні, які зберігають мовні особливості місцевості, а також характерні ознаки угорської дитячої творчості. Більшість їх, як зазначає автор, є варіантами загальновідомих угорських дитячих ігор, майже всі їх можна віднайти у різних збірках, матеріал яких записувався в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. Це стосується і музичного оформлення матеріалу.

Чебей розповідає про умови запису матеріалу, який він збирав аж до 1985-го року. Більшість ігор і примовок він записав від дівчат, бо хлопці більше цікавилися спортивними та ін. іграми. Однак і цей жанр потроху занепадає, свідченням чого було те, що записи Чебея від наступного, молодшого покоління дітей були біднішими, багато пісень і мелодій забу-

лося. Однією з прикметних особливостей цього шару фольклору автор вважає те, що як і інші угорські діти, діти Гага більше сприймають не зміст, а словесний ритм, звучання, музичність текстів. Вони насолоджуються ними, навіть не розуміючи змісту. Серед словесних перекручень ми зустрічаємося зі зміною імен (Уборкане-Бубуркане), ігровим творенням слів (айбей- майбе, чілі-чаламаде), повною зміною смислу висловлювання, діалектними словами. Автор наголошує, що метою публікації є повернення дітям втрачених фольклорних скарбів. Матеріал у книзі подається за наступними розділами: величиною з долоню; що ходить; коли їдять фрукти нового врожаю; на дощ; на бджілку; на метелика; ігри; коли падає дощ та ін. У кінці дається список ігор та примовок, список мелодій та список ігор.

Угорський фольклор також перекладався українською мовою. Так, у 1984 році вийшов друком збірник перекладів угорських народних пісень у перекладі І. Петровця [5], переклади здійснено за виданням "Із-за Тиси, за Дунай" (Tisza innen, Dunán túl). Частина цих пісень увійшла також до збірки перекладів угорської поезії "Іскри чардашу", яка вийшла у 1998 р. у м. Ніредьгаза (перекладач І. Петровцій) і містить також твори угорських поетів [2]. До збірок увійшли обрядові, соціально-побутові, солдатські, любовні пісні. У цих піснях змальовано традиційні заняття угорців, так, тут часто йдеться про вівчарство, рибальство та ін. Угорські казки перекладалися українською мовою. Це видання "Угорські народні казки" [3], збірник угорських казок, що вийшов у серії "Казки народів світу" у видавництві "Веселка" [4], збірник закарпатських казок "Дарунок короля Матяша" [1]. Книжки ці містять переклади переважно чарівних казок, хоча є тут і побутові та казки про тварин. У 2003 році у видавництві "Етнос" побачив світ двомовний збірник "Ritkaszép magyar népmesék – Угорські народні казки рідкісної краси" (зібр. В. Домокош, вст. ст., пер. з угор. Л. Мушкетик) [16], які багаті за мовою, тематикою, і які майже не трапляються в популярних збірниках Угорщини, зокрема це деякі закарпатські твори. У 1975 р. у серії "Мудрість народів світу" з'явилася публікація угорських прислів'їв та приказок [6] у перекладі Ю. Шкробинця.

Отже, в Україні підготовлено і опубліковано низку різнопланових збірок угорського фольклору Закарпаття, як наукового, так і популярного спрямування. Найбільше висвітлення отримали пісні, зокрема баладні та казки. Окрім текстів укладачі подають чимало цінних зауваг про народні традиції краю чи місцевості, умови побутування фольклору, носіїв народної словесності, проводять дослідження окремих жанрів чи творів, серед них компаративного характеру.

**СОБИРАНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ  
ВЕНГЕРСКОГО ФОЛЬКЛОР ЗАКАРПАТЬЯ**

*В статье подается обзор собирания и публикации венгерского фольклора Закарпатья, рассмотрены основные сборники песенного и повествовательного фольклора, проанализирован вмещенный материал, поданы некоторые параллели с украинским фольклором. Упомянуты также сборники переводов венгерского фольклора на украинский язык.*

*Ключевые слова: венгерский фольклор, Закарпатье, собирание, публикация, сборники песенные, сборники прозовые, переводы.*

**Mushketik Lesya**

**COLLECTION AND STUDY OF HUNGARIAN FOLK TRANSCARPATHIA**

*This article deals with the overview of the collection and publications of the Hungarian folk of the Transcarpathia region, the main songs and prose collections are mentioned, the materials included into them are analyzed, and some parallels with the Ukrainian folklore are given. Also collections of Hungarian folklore which were translated into Ukrainian language are mentioned.*

*Keywords: Hungarian folklore, Transcarpathia, collection, publication, songs collections, prose collections, translations.*

**Джерела та література**

1. Дарунок короля Матяша : угорські народні казки; пер. з угор. Д. Меденцій – Ужгород: Поличка «Карпатського краю», 1997. – 16 с.
2. Іскри чардашу : мадярська поезія; пер. І. Петровцій. – Ніредьгаза, 1998. – 324 с.
3. Угорські народні казки. – К. : Держ. вид-во худ. л-ри, 1956. – 195 с.
4. Угорські народні казки / укл. і пер. з угор. К. Бібіков. – К. : Веселка, 1985. – 151 с.
5. Угорські народні пісні : пісенник / з угор. пер. І. Петровцій. – К.: Музична Україна, 1984. –112 с.
6. Угорські народні прислів'я та приказки. – К. : Дніпро, 1975. – 140 с.
7. Csebelly L. Madárok voltunk, földre szálltunk (gyermekkorunk költészete) // Kárpátaljai néprajzi írások. – Budapest ; Beregszáz : Hatodik Sip, 1999. – P.184–210.
8. Géczy L. Ung-vidéki gyermekjátékok és mondókák : Új Mindenes Gyűjtemény. Bratislava. –1984. – P. 93–185.
9. Egyedem, begyedem tengertánc : Kárpátaljai gyermekmondókák / összeál. P. Panyakó Mária ; Hutterer Éva. – Ungvár : Poliprint, 2004.
10. Felsőtisza népmesék / feljegyezte Kocsisné Szirmai Főris M. – Debrecen: Debr. Alföldi Magvető, 1956. – 408 p.
11. Három arany nyílvevő: magyar népmesék. – Budapest; Ungvár: Móra; Kárpáti, 1973. – 130 p.

12. A Kárpátaljai magyar lakosság népballadai / össz. Lizanec P., Vaszócsik V. – Ungvár, 1974.
13. Madárok voltunk, földre szálltunk (gyermekkorunk költészete) / összeáll. Csebely L. // Kárpátaljai néprajzi írások. – Budapest ; Beregszász: Hatodik Sip, 1999. – P. 184–210.
14. Népballadaink / összeáll Benedek A.: Kárpáti Kalendárium. – Ungvár, 1974.
15. Pallag Rózsa : kárpát-ukrajnai magyar népmesék / össz. Sándor L. – Budapest: Akad. Kiadó, 1988. – 283 p.
16. Rákóczi virágai : kárpátalja történeti és helyi mondák / összeáll. Keresztyén B. – Ungvár ; Budapest : Intermix Kiadó, 1992. – 136 p.
17. Ritkaszép magyar népmesék – Угорські народні казки рідкісної краси / укл. А. Домокош, вст. ст., пер. з угор. Л. Мушкетик. – К. : Етнос, 2003. – 212 с.
18. Tűzoltó nagymadár : Beregújfalusi népmesék és mondák / P. Punykó M. gyűjtése. – Budapest ; Ungvár : Hatodik Sip, 1993. – 334 p.
19. Ungi népmesék és mondák / gyűjt. és bev. rész írta Gécz J. – Budapest: Akadémiai K. – Madách K., 1989. – 620 p.
20. Úton megyen tipe-topa: Beregújfalvi találás kérdések / P. Punykó M. gyűjtése. Budapest ; Beregszász, Hatodik Sip, 2000. – 49 p.
21. Vannak ringó bölcsők : kárpátaljai magyar népballadák / összeáll. Vári Fabian L. – Ungvár ; Budapest : Intermix Kiadó, 1992.

**Новак Валянціна**

УДК 398.332.4(476.2+477.51)

### **ЗИМОВІЯ АБРАДИ І ЗВЫЧАІ ЖЫХАРОЎ ГОМЕЛЬСКА-ЧАРНІГАЎСКАГА ПАМЕЖЖА: РЭГІЯНАЛЬНА-ЛАКАЛЬНЫЯ АСАБЛІВАСЦІ**

*У статті розглядається важлива теоретична проблема – співвідношення етнічного-регіонального-локального. Відображений процес локально-регіональної трансформації загальноетнічного на матеріалі найбільш розповсюджених на Гомельщині і Чернігівщині календарно-обрядових явищ зимового циклу.*

*Ключові слова: локальна (місцева) специфіка, регіон, регіональне, етнічне, фольклорні традиції, обряд, міфологічні вірування, структура, фольклорно-етнографічний комплекс.*

Одной з важнейших тэарэтычных праблем сучаснай фалькларыстыкі ўсходнеславянскіх народаў з'яўляецца праблема суадносін агульнаэтнічнага, рэгіянальнага і лакальнага. Лакальна-рэгіянальнае вивучэнне фальклору адкрывае шырокія перспектывы ў даследаванні мясцовай спецыфікі абрадавага фальклору.



Цэласнае ўяўленне аб развіцці народнай культуры, якая, паводле сваёй прыроды паходжання і функцыянавання, мае лакальна-рэгіянальны характар, немагчыма без канкрэтных назіранняў за творчым жыццём фальклорных традыцый у межах пэўнай вёскі, раёна, вобласці. Як лакальна-рэгіянальныя з'явы, абапіраючыся ў сваім бытаванні на агульнанародныя традыцыйныя прынцыпы паэтыкі, узыходзяць да этнічнага ўзроўню, так і агульнанацыянальныя з'явы народнай культуры маюць рэгіянальны адметнасці і выяўляюць шматстайнасць мясцовых варыянтаў, праз якія і дэманструецца этнічнае адзінства. Тэарэтычныя аспекты рэгіянальна-лакальнага даследавання фальклору знайшлі адлюстраванне ў працах даследчыкаў усходнеславянскага фальклору (В.І. Ялатаў, Г.А. Барташэвіч, А.С. Ліс, А.С. Фядосік, В.А. Захарава, З.Я. Мажэйка, Т.Б. Варфаламеева, А.М. Разумоўская, З.І. Уласава, І.А. Марозаў, А.В. Кулагіна, В.К. Сакалова, Л.М. Вінаградава, М.І. Талстой, С.М. Талстая, Т.А. Агапкіна, М.А. Енгататава, В.А. Пашына, І.М. Коваль-Фучыла, Л.К. Вахніна, А.Ю. Чабанюк і інш.). Аўтар прапанаванага артыкула займаецца вывучэннем рэгіянальна-лакальных асаблівасцей фальклору Гомельшчыны як аднаго з цікавейшых рэгіёнаў Беларусі, дзе да сённяшняга часу захаваліся архаічныя абрады і звычаі. Абраны накірунак даследавання надзвычай перспектыўны, бо, як вядома, рэгіянальная традыцыя – сістэма лакальных традыцый, аб'ектыўныя вынікі вывучэння якіх могуць быць атрыманы ў палявых экспедыцыях. Мэтай дадзенага артыкула з'яўляецца даследаванне лакальна-рэгіянальных асаблівасцей зімовай каляндарна-абрадавай паэзіі жыхароў Гомельска-Чарнігаўскага памежжа. Засяродзім увагу на характарыстыцы адметных рысаў асобных з'яў зімовага цыкла земляробчага календара беларусаў і ўкраінцаў. Заўважым, што зімовыя абрады і звычаі з'яўляюцца выдатнай ілюстрацыяй багацця іх адметных мясцовых праяў, якія датычаць як асобных структурных кампанентаў, так і важных складаемых частак (магіі, мантыкі (варажбы), ахвярапрынашэння). У значнай ступені спецыфіка ўсходнеславянскага фальклору вызначаецца ўстойлівасцю захавання абрадавай паэзіі, найперш, паводле меркавання К.П. Кабашнікава, менавіта "каляндарнай, звязанай з працай хлебароба і яго поглядамі на акаляючы свет" [2, с. 379]. Характарызуючы паняцце "фальклор беларускі" як агульнанацыянальную з'яву, даследчыкі вылучаюць у ім такія рэгіёны, як Цэнтральны, Усходні (Падняпроўскі), Паазер'е, Заходняе Палессе і Усходняе Палессе, якія "адрозніваюцца адзін ад другога ў першую чаргу фальклорна-этнаграфічнымі комплексамі і абрадавай паэзіяй, якія склаліся тут" [2, с. 381]. Заўважым, што менавіта каляндарная абраднасць у вышэй названых рэгіёнах Беларусі

ў найбольшай ступені, у параўнанні з іншымі відамі фальклору, вылучаецца архаічнасцю. Як адзначыў К.В. Чыстоў, "найбольш архаічны стан (фальклорнай традыцыі – В.Н.) – гэта найбольшая стракатасць і нераўнамернасць распаўсюджання асобных элементаў традыцыі" [13, с. 80]. М.І. Талстой пераканаўча сцвярджаў, што "разнастайнасць славянскай народнай вуснай традыцыі ў сферы абрадаў, павер'яў, звычаяў, г.зн. дыялектнасць духоўнай культуры, робіць яе незаменнай і амаль адзінай крыніцай для гісторыі міфалагічных поглядаў і форм, для дыяхранічных міфалагічных штудый, для вызначэння дынамікі развіцця асобных міфалагічных сістэм, для іх этнічнай, тэрытарыяльнай і храналагічнай прымеркаванасці ў мінулым" [9, с. 188].

Зімовыя абрады, звычаі і песні, запісаныя на тэрыторыі Усходняга Палесся, – яркае сведчанне вар'іравання фальклорных з'яў "у межах традыцыйных "дыялектных" зон" (К.В. Чыстоў). "Аналіз характару тэрытарыяльных варыянтаў, іх састава і структуры, высвятленне стабільных паказчыкаў, якія вар'іруюцца або проста адсутнічаюць у некаторых зонах, дазваляе зрабіць некаторыя вывады не толькі структурнага плана, якія датычаць суадносін прыкмет і іх кампанентаў, але і плана генетычнага" [10, с. 49].

Фальклорна-этнаграфічныя комплексы зімовага цыкла асобных раёнаў Гомельшчыны і Чарнігаўшчыны ўяўляюць сабой арганічнае адзінства вербальнага, рэальнага і акцыянальнага кампанентаў, якія маюць адметныя мясцовыя асаблівасці, выяўляюць "ступень нераўнамернасці наяўнасці і функцый абрадавых элементаў і структур у розных дыялектных зонах" [9, с. 189].

Як адзначылі расійскія даследчыкі М.А. Енгатова і В.А. Пашына, спецыфіку каляндарна-абрадавай паэзіі на Гомельшчыне складае "развіты цыкл зімовых віншавальных песень (шчадровак і засявальных)..." [3, с. 31]. Даследчыца ўкранскага фальклору І.Я. Руснак (Український фольклор: навч. посіб. – К.: ВЦ "Академія", 2010) адзначыла факт шырокай распаўсюджанасці на тэрыторыі Украіны калядных песень, якія выконвалі напярэдадні Ражаства, і шчадровак, якія спявалі пад Новы год. Запісаныя намі ў фальклорна-этнаграфічных экспедыцыях матэрыялы ў розных раёнах Гомельшчыны, а таксама архіўныя матэрыялы, якія былі зафіксаваны ў Карукоўскім, Гараднянскім, Ноўгарад-Северскім, Барзнянскім раёнах Чарнігаўскай вобласці, пацвярджае справядлівасць выказаных меркаванняў і дазваляе прадставіць калядна-навагодні комплекс як агульную структурную мадэль з яе кампанентамі, так і вызначыць мясцовую спецыфіку апошніх. Г.А. Барташэвіч, аналізуючы жанравую спецыфіку

каляндарна-абрадавай паэзіі ўсходніх славян, выказвае думку аб тым, што "як усе каляндарныя абрады, зімовыя, па сутнасці, маюць агульную мэтанакіраванасць, якая вынікае з практычных патрэб чалавека ў яго ўзаемаадносінах з прыродай, з імкнення нейкім чынам уздзеянчаць на яе, каб, зыходзячы з назіранняў аб паміранні і адраджэнні жыцця, спрыяць гэтаму адраджэнню. Такая функцыя ўскладалася на прадудыравальныя і засцерагальныя абрадавыя дзеянні, важным, а часам першаступенным кампанентам якіх было слова" [1, с. 142-143].

Назавем асноўныя кампаненты калядна-навагодняга комплексу: гэта тры куцці, абходныя шэсці калядоўшчыкаў (на Каляды) і шчадроўшчыкаў (на Новы год), рытуальныя дыялогі (паміж гаспадаром і гаспадыняй, гаспадарамі і калядоўшчыкамі, закліканне марозу на куццю), ваджэнне казы (мядзведзя, бусла і інш.), хаджэнне са "звездой", абрад "засявання", варажба, гульні, карагоды, распальванне рытуальнага вогнішча, выкананне ў залежнасці ад полаўзроставай катэгорыі песень як агульнакалядных, так і "дыферэнцыраваных функцыянальна" (А. Ліс), прыкметы і павер'і, звязаныя з куццёй. "Вылучаныя элементы не існуюць самі па сабе, ізалявана, а ўсе яны ўзаемазвязаны, пераплятаюцца, часта працягваюць і дапаўняюць папярэднія" [1, с. 149].

Як заўважыў Я. Карскі, "на свята Каляды ў розных месцах Расіі існуе звычай пераапраанання. Гэты звычай асабліва распаўсюджаны ў Беларусі і Маларасіі, дзе на Ражаство Хрыстова і ўвогуле на працягу шчодрых вечароў хлопцы любяць апранацца ў махнатыя скуры і прымаць звярыны воблік: водзяць казу, мядзведзя, жураўля" [5, с. 100]. Даследчыца А.А. Плотнікава адзначыла, што "для палескай этналінгвістычнай зоны характэрны наступныя маскі ражаных з адпаведнымі рэгіянальнымі назвамі: каза (казуля, казёл), конь, мядзведзь (відмедзь), воук, журавель (жураў), бусел, вол, заяц, дзед (старац), баба, чорт, цыган, смерць, салдаты, цары" [7, с. 136].

Найбольшую распаўсюджанасць у беларускім абрадзе калядавання атрымаў абрад ваджэння казы. Варта адзначыць асобныя факты вар'іравання звычайу калядавання з пераапраананнем у розныя маскі. Адметная рэгіянальная з'ява "конікі" адзначана ў в. Давыд-Гарадок Столінскага раёна Брэсцкай вобласці. Зааморфная маска бусла – адметны сімвал калядавання на Гродзеншчыне, звычай хадзіць з жоравам асабліва распаўсюджаны на Міншчыне, кабылу і мядзведзя вадзілі на Каляды ў асобных раёнах Гомельшчыны. З трэцяй куццёй у в. Новіна Бярэзінскага раёна Мінскай вобласці звязаны ўнікальны рэгіянальны абрад "цягнуць Каляду на дуба", які мае мясцовую спецыфіку (цягнулі на дуб упрыгожаны сноп (в. Падва-

ложжа), ступу (в. Падосава). Адзначым, што ў іншых рэгіёнах Беларусі, напрыклад, у в. Рог Светлагорскага раёна Мінскай вобласці галоўным калядным персанажам з'яўляўся Дзед у берасцяной масцы. Падобная з'ява зафіксавана і ў в. Хільчыцы Жыткавіцкага раёна, калі ў агульнатрадыцыйным абрадзе ваджэння казы абавязковай была прысутнасць антрапаморфнай маскі (яркая лакальная спецыфічная асаблівасць) – апранутага ў "пахманы" "шчадраца", які выразна асацыіраваўся з прадстаўніком духаў продкаў. У в. Семежава Капыльскага раёна Мінскай вобласці лакалізаваны цікавы абрад "Калядныя цары", уключаны ў Спіс сусветнай нематэрыяльнай культурнай спадчыны ЮНЕСКА. Удзельнікамі гэтага тэатралізаванага абрадавага дзеяства, сюжэт якога нагадваў развіццё падзей рускай драмы "Цар Максіміліян", "з'яўляюцца хлопцы, якія, пераапранутыя ў салдацкую форму, ходзяць па хатах з песнямі і гульнямі. Адметнай рэгіянальнай асаблівасцю каляднага абраду "хадзіць па казлы" у в. Закальное Любанскага раёна Мінскай вобласці з'яўляецца ўнікальная форма выявы казы (казла) на дузе, а таксама сустрэча двух калядных гуртоў у адной хаце. Важнай дэтאלлю ў абрадзе калядавання ў в. Раздзялавічы Ганцавіцкага раёна Брэсцкай вобласці з'яўляецца хаджэнне калядоўшыкаў па хатах з гарбузом і свячой. У в. Агародня-Кузьмініцкая Добрушскага раёна Гомельскай вобласці абрад шчадравання ўвогуле суправаджаўся разбіваннем гарбуза. З гэтым дзеяннем была звязана варажба аграрна-магічнай скіраванасці: *"Калі шчадроўшыкі пачыналі пець, гаспадар біў аб пол гарбуз. Калі яму ўдасца яго разбіць ад аднаго ўдару, ды так, каб з яго семкі пасыпаліся ў розныя бакі, – гэта добра, год будзе багатым"* (запісана ад Перапанавай Вольгі Ільнічны, 1933 г.н.). У іншай мясцовай інтэрпрэтацыі выкарыстоўваецца гарбуз як важны прадметны аtryбут у абрадзе калядавання ў в. Пасека Рэчыцкага раёна Гомельскай вобласці: *"У кожнай хаце ёсць прыгатаваная гарбуза. Калі гаспадар не хоча даваць пачастунак, то залазіць на печ і з-за коміна кідае гарбузу ў шчадроўшыкаў. Потым выбіраем семкі, сушым іх на насенне, а вясной садзім"* (запісана ад Ружыцкай Валянціны Цітаўны, 1932 г.н.).

Звернем увагу на спецыфічна адметныя мясцовыя асаблівасці калядна-навагодняга комплексу ў розных раёнах Гомельшчыны і Чарнігаўшчыны. І ў беларускай, і ва ўкраінскай традыцыях важным структурным кампанентам калядна-навагодняга комплексу з'яўлялася рытуальная трапеца – тры куцці. Як адзначылі жыхары в. Старыя Ярылавічы Рэпкінскага раёна, у іх мясцовасці адзначалі першую куццю перад Ражаством, другую – шчодрую- перад Новым годам, трэцюю – перад Крашчэннем, што вельмі блізка да беларускай традыцыі. Гэтую з'яву можна назіраць не

толькі ў раёнах Гомельскай вобласці, але і ў іншых рэгіёнах Беларусі. Адметнай рысай у святкаванні куцці на тэрыторыі Чарнігаўскай вобласці з'яўляецца той факт, што выкарыстоўваліся імёны ў якасці назваў "трох канунаў: "Три кутти – Ёгар, Малашка, Марья" [11, с. 134]. Паводле сведчанняў Надзеі Васільеўны Майсеенка, 1960 г.н., з в. Сахутаўка Карукаўскага раёна Чарнігаўскай вобласці, "каша з ячных крупой і мёдам мела назву "куцця Насця". Лыжка з гэтай кашай мела цудадзейную сілу: магла выклікаць вялікую буру і люты мароз. Калі ж у хаце быў хворы чалавек, то яму таксама давалі лыжку святочнай кашы і лічылі, што пасля гэтага ён паправіцца".

Напрыклад, традыцыйны абрад калядавання на Кармяншчыне, як і ў іншых мясцовасцях, быў звязаны з ваджэннем казы. Паводле ўспамінаў М. Бруевіч з в. Ворнаўка, "на другую куццю вадзілі казу, для гэтага пераапраналі хлопца ў вывернуты кажух, галаву рабілі з бурака, устаўлялі казліныя рогі" [6, с. 62]. У цэнтры песні, якой суправаджалася каляднае прадстаўленне, – міфічная істота "каза", з ёй звязвалі надзеі на добры ўраджай:

*Го-го-го, каза,  
Го-го-го, шэрая,  
Го-го-го, белая!  
Не хадзі, каза,  
Ды ў па тых сялах:  
Па Журавічах, па Махавічах.  
Там стральцы-барцы Нікалаеўцы  
Хочуць цябе ўбіць,  
Кожу аблупіць, боты пашыць.  
Боты-халявы збоку дзіравы.  
Ну-тка, козачка, павярніся-тка,  
Самому пану павярніся-тка,  
**За кусок сала, за калбасіцу**  
[6, с. 62].*

Праўда, у прыведзеным мясцовым варыянце гучыць матыў відавочнай пагібелі казы ад "стральцоў-барцоў Нікалаеўцаў". Ахвярапрынашэнне не жывёлы спалучана з ідэяй памірання прыроды зімой і яе ўваскрэсеннем вясной – вызначальнай ідэяй каляндарна-абрадавага фальклору. Абрад ваджэння казы адбываўся ў вёсках Высокае і Зяцькавічы вечарам у першы дзень Каляд, а ў вёсках Лебядзёўка і Ворнаўка быў прымеркаваны да другой куцці [6].

Адметнымі лакальнымі асаблівасцямі адрозніваецца калядна-навагодні комплекс Хойнікшчыны. Напрыклад, падчас калядных святкаванняў у в. Глінішча важнае месца адводзілася абраду ваджэння каня. Звычайна ўдзельнічалі ў абрадзе і дзяўчаты, і хлопцы. Сярод персанажаў калядных прадстаўленняў вылучаліся такія, як "княгіня", "жыд", "цыган", "воін Бурмаіл": *"У ваджэнні ўдзельнічалі княгіня, і быў ужо каторы жыд, што мераў: а во такой вышыны, а во такой шырыны, адзежу ўжэ шыў. А то цыган, а то воін Бурмаіл, каторы па ўсём свеце хадзіў, любезну сястрыцу згубіў, на Марсава поле ўзышоў – любезну сястрыцу найшоў: "Скажы, сястра, манерам, // Перад кім стаіш на каленам? // – Перад воінам Бурмаілам..."* (запісана ад Кудрыцкай Еўдакіі Яфімаўны, 1905 г.н.).

Аналізуючы народную творчасць Хойніцкага раёна, К.П. Кабашнікаў падкрэсліў, што "ладзілі таксама "каня" – корпус, галаву, гуньку, і касцюмы для ўсіх удзельнікаў спектакля, якія хадзілі разам з "канём": цара, воіна, цыгана, яўрэя, княгіні, доктара і іншых" [4, с. 359]. На пытанне: "Як ладзілі каня?" – інфарматар з в. Глінішча адказала: *"Саб'юць з рамак такіх, да насу, ніза абаб'юць белаю матэрыяй, дзірку прарэжуць. Надзене да плеч, дак галава водзя, а нагамі ідзе. Дак тады ўжо як раскажуць, да пойдуць скакаць, дак ужо і конь той скача і ўсе гопаюць. З хаты ў хату іх нападаюць, каню ўжо даруюць аўса"* (запісана ад Кудрыцкай Еўдакіі Яфімаўны, 1905 г.н.). Абрад ваджэння каня быў вядомы і ў іншых рэгіёнах Беларусі. Напрыклад, на Магілёўшчыне падрыхтоўка гэтай каляднай маскі мела своеасаблівы мясцовы характар: *"Здзелаюць, як быццам конь: бяруць калыску, дно вымуць, у калыску пралазіць чалавек, і яна ў яго на поясі дзержыцца. Ззаду другі хлопец становіцца, сагнуўшыся, яму хвост з кудзелі прычэпяць. І ўперадзі хлопец: яму галаву зрабяць, як у каня, грыву... Абапнуць ета ўсё посцілкаю ці яшчэ чым – настаяшчая кабылка"* [12, с. 5].

Абрад ваджэння каня вядомы быў і на Брэстчыне, напрыклад, у каляднай традыцыі в. Велута Лунінецкага раёна ў абрадзе калядавання мелі месца маскі і казы, і каня, пераапрааналіся і ў "цыганоў", і ў "салдата": *"Коня робілі гэтак: два хлопцы накідвалі на сябэ посцілку, да якое прышывалі зроблену з пэркалю голову, набіту соломю, прышывалі сено ззаду – гэта быў хвост"* (запісана ад Гардзюк Вольгі Апанасаўны, 1935 г.н.). Прысутнасць маскі каня пад час калядавання патлумачылі вяскоўцы: *"Коня водзілі для того, штоб пожэлаць хазяінам прыбутку ў хазяістве"* (запісана ад Гардзюк Вольгі Апанасаўны, 1935 г.н.).

Трывалай была на Хойнікшчыне і традыцыя калядавання са звяздой, якую ў в. Слабажанка ладзілі ў Піліпаўку. "Куплялі каляровую паперу,

свечкі, рабілі корпус. Звезда "была на 8 і больш рагоў, у сярэдзіне змяшчалася выява Боскай Маці, вакол яе свечкі. "Звезда" круціцца, а прысвечнік і абраз застаюцца нерухомыя. Гэту "звезду" на Каляды насілі ад хаты да хаты, спяваючы адпаведныя песні рэлігійнага зместу: "Раждзяство тваё, Хрысце Божа" [4, с. 359]. У в. Глінішча "звезду" насілі меншыя дзеці, гадоў дванаццаці. Паводле ўспамінаў Еўдакіі Яфімаўны Кудрыцкай, "звезда" была круглая, як рэшата, а ў сярэдзіне ікону паставяць, а за іконаю свечку запаляць, дак яна гарыць, свечка, дак гэта ікона зіе ўжэ, відно ж вельмі. Пойдуць пад вакно, дак стаяць і круцяць гэтую звезду да спяваюць песні: *"Ражджаство Хрыстовае! // Хрыстос нарадзіўся – // Богам апладзіўся, // Ангелы ігралі – людзям вазвешчалі: // "Спяшайцеся, устрачайце // Хрыстова Ражджаство..."* (запісана ад Кудрыцкай Еўдакіі Яфімаўны, 1905 г.н.).

Абрад калядавання ў вёсках Вялікі Бор і Рудыя адбываўся на шчадрэц, а персанажамі калядных абыходаў выступалі "дзед-павадыр", "маладзіца", механоша, а таксама "каза", "баран", рабілі і "звезду". Рытуал заклікання марозу меў у в. Вялікі Бор свае мясцовыя адметнасці. Напрыклад, "есці куццю клікалі ўсіх – мароз (каб не марозіў гародніны і садавіны), вецер (каб не зрываў стрэх, не круціў, не слаў упокат на зямлю жыта, ячменю, проса), дзядоў (каб не злавалі, спрыялі гаспадарцы, гаспадыні і гаспадару)" [8, с. 40]. Паводле ўспамінаў Праскоўі Данілаўны Харошка, 1915 г.н., не толькі гаспадар заклікаў мароз есці куццю, *"каб не марозіў ячменю, пшаніцы, про са, грэчкі і ўсяго таго, што Бог дасць пасеяць", але і гаспадыня "тожа звала мароза і прасіла, каб не марозіў буракі, гуркі, гарбузы, моркву"* (запісана ад Харошка Праскоўі Данілаўны, 1915 г.н.). Рытуал заклікання марозу – важны структурны кампанент калядна-навагодняга комплексу і на тэрыторыі Чарнігаўскай вобласці. Напрыклад, у в. Сахутаўка Карукаўскага раёна, "калі ўся сям'я села за стол, тады гаспадар браў драўляную лыжку і стукаў ёй аб што-небудзь (акно, сцяну і г.д.) і гаварыў: *"Мароз, мароз, ідзі куццю есці"* (запісана ад Майсеенка Надзеі Васільеўны, 1960 г.н.). У мясцовай каляднай традыцыі было прынята *"малых дзяцей цягаць за вушы, каб хутчэй выраслі"*, а таксама мелі месца дзеянні прадудцыравальнага характару: *"Бралі яйкі, лажылі іх у кошык невялікі і гаварылі некалькі разоў: "Чубатэнькі, кашлатэнькі, на покуте кво-кво". Гэта было звязана з тым, каб вясною вывелася шмат цыплят"* (запісана ад Майсеенка Надзеі Васільеўны, 1960 г.н.). Па-мясцоваму адметнай была і аграрна-магічная варажба, звязаная з першай куццёй: *"Ноччу таксама выходзілі на вуліцу, трымаючы ў руках невялічкія пучкі жыта, авса і інш. Іх патрэбна было палажыць каля варот да*

ранка. На якую з культур больш выпадзе інею за ноч, то й будзе добры ўраджай летам" (запісана ад Майсеенка Надзеі Васільеўны, 1960 г.н.).

Сваім адметным мясцовым каларытам вылучаюцца абрады, звычай і песні Брагінскага раёна Гомельскай вобласці. Доказам рэлігійна-абрадавага сінкрэтызму ў каляндарнай абраднасці дадзенай мясцовасці з'яўляецца не толькі выкананне абраду ваджэння казы, але і хаджэнне са "звяздой". Напрыклад, у в. Дуброўнае адбываліся і абрад шчадравання, у якім удзельнічалі такія калядныя персанажы, як "урач", "дзед Мароз", "санітарка" і інш., і абрад хаджэння са "звяздой". Апошні выконваўся гуртом хлопцаў і мужчын, якія, праспяваюшы велічальную песню, "хазяіна з хазяйкаю садзяць на ступы і да паталка падкідаюць іх, падкідаюць і гавораць: *"Хазяіна з хазяйкай на многае лета! Дай Бог пераждаць і на будучы год даждаць. Штоб у вашым доме была радасць, была здароўе, штоб у вас усё адбылося: і худобка, і сям"я была здарова. Дай Бог вам усяго харошага!"* (запісана ад Міхаленка Вольгі Якаўлеўны, 1932 г.н.). Паводле палявых экспедыцыйных матэрыялаў, запісаных у в. Хатунічы Гараднянскага раёна Чарнігаўскай вобласці, у дадзенай мясцовасці таксама мелі месца і язычніцкі абрад ваджэння казы, і хаджэнне з зоркай. Як і ў беларусаў, калядна-шчадроўныя песні, якія выконваліся гуртом калядоўшчыкаў, былі адрасаваны і гаспадару, і гаспадыні, і дзецям ("Ой, чи е, чи нема пан-господар дома", "А в дядька Тимоша гарная жона", "Ой, у полі овес рясний").

Калядна-навагодні комплекс Брагіншчыны вылучаецца наступнымі вузкалакальнымі асаблівасцямі: ваджэнне казы дзецьмі (в. Вязок), выкананне абраду шчадравання дзявочым і жаночым гуртамі (в. Дуброўнае), падкідванне калядоўшчыкамі пасля велічання са "звяздой" гаспадароў да столі, (в. Дуброўнае), выкананне рытуалу заклікання марозу гаспадыняй (в. Малейкі), строгая рэгламентацыя выканання абрадавых дзеянняў сярод калядных гуртоў (вв. Зарэчча, Дуброўнае, Новая Іолча). Адметнай лакальнай з'явай у калядна-навагоднім комплексе в. Касачоў з'яўляецца наведванне хроснымі бацькамі сваіх хрэснікаў на другі дзень Новага года: *"На другі дзень Новага года быў такі звычай, ён і шчас ёсць: хросным бацькам насіць шчадроўнае сваім хрэснікам"* (запісана ад Прышчэп Юліі Аляксееўны, 1932 г.н.). У в. Пучын выконвалі рытуал абвязвання плодových дрэў на Крашчэнне (Вадохрышча), каб *"не было вуснёў"* (запісана ад Філінавай Марыі, 1928 г.н.). У якасці параўнання адзначым асноўныя структурныя кампаненты каляднай абраднасці ў в. Ядуды Барзнянскага і Хатунічы Гараднянскага раёнаў Чарнігаўскай вобласці: абходныя шэсці калядоўшчыкаў ("Ватага", "Мядзведзь", "Цыган з казой", "Лекар", "Меха-



ноша"), варажба аграрна-магічнай і шлюбнай скіраванасці ("Заносылы пивня уночы, ставылы його сэрэд доливки, купку жыта сыпалы и дзэркало ставылы. Колы пивэнь пидэ до дзэркала, то чоловик будэ хвастун, як до жыта – будэ хлибороб, а як заспивае – будэ шалтай-болтай, гидки чоловик" – запісана ў в. Ядуды ад Юхіменка Надзеі Пятроўны, 1916 г.н.), гульні ("У овса"), абрад засявання, рытуалы, звязаныя з Вадохрышчам (выраб на рэчцы з лёду "століка" і крыжыкаў, выкананне святаром малітоўнай службы, асвятчэнне вады і апрыскванне ёю гаспадарчых пабудоў і хаты, маляванне крэйдай крыжыкаў на вокнах, дзвярах, посудзе, выпечка абрадавага печыва ў выглядзе крыжыкаў, выкананне калядна-шчадроўных песень. Як бачна, вылучаюцца і агульнаэтнічныя абрадавыя моманты, і маюць месца лакальна адметныя абрадавыя з'явы, як, напрыклад, у в. Ядуды Барзнянскага раёна, калі пасля правядзення малітоўнай службы "выпускалы голубыв и стрелялы з ружжа" або "хлопцы бэруць дивчат, тянуть их до ополонки и умывают" (запісана ад Сушковай Галіны Іванаўны, 1921 г.н.).

Ва ўкраінскай калядна-навагодняй традыцыі быў вядомы абрад заклінання неўрадлівага дрэва, арганічнай часткай якога з'яўляўся рытуальны дыялог: "Напярэдадні Каляд хто-небудзь садзіўся на дрэва, якое не дало ўраджаю, а другі рабіў выгляд, што хоча секчы дрэва сякерай.

– Не рубай мене, буду вже родіці, – гаворыць чалавек на дрэве замест духа дрэва.

– Ні, зрубваю, чомусь не роділо.

Гэта паўтараецца тройчы, потым чалавек з сякерай са словамі "Глядзі ж" адыходзіць, а другі абвязвае дрэва саломую" [1, с. 150]. У в. Макішын Гараднянскага раёна Чарнігаўскай вобласці "на Галонну куттю иде хазяин у сад из сакрыаю, дык хазяйка за йим салому нясе. Хазяин гаворыць: "Павырубваю", а хазяйка кажэ: "Вона на лито ўродыць", дай аб'яжэ кажнэ дэрэво (каб дрэвы былі ўраджайнымі)" [11, с. 65]. У в. Казярогі Лоеўскага раёна быў зафіксаваны звычай, блізкі да ўкраінскага: *"Яблыні ж сакірай страшаць, штоб яблыні радзілі"* (запісана ад Кардаш В.М., 1927 г.н.). *"А падходзіш к яблыне з тапорыкам да кажаш: "Не будзеш пладаносіць – ссяку цябе. Глядзіш, на следуюшчы год усё добра"*. Заўважым, што з сякерай як вострым металічным прадметам была звязана не толькі ахоўная магія, але і прадудцыравальная – магія забеспячэння ўраджаю. У в. Крупейкі, *"калі яблакі і грушы не родзяць", таксама падходзілі з сякерай і казалі тры разы: "Калі не будзеш радзіць, засяку"*. Падкрэслім, што рытуал абвязвання пладовых дрэў сенам, якое ляжала падчас калядных святкаванняў на стале, павінен быў садзей-

нічаць ураджайнасці ("каб радзілі яблакі і грушы"). На Мазыршчыне таксама быў зафіксаваны звычай абвязвання саломай, узятай з-пад гаршка з багатай куццёй, пладовых дрэў, бо яны былі перакананы, што "садавіна ад гэтага будзе саладзейшай і добра ўродзіць": *"На багатую куццю ставілі салому, ставілі на яе куццю, а раницай, да сонца, ішлі, трусілі садавіну, каб ураджай быў. Саломай перавязвалі дзерава. Гэту салому круцілі на перавяселькі, імі і абвязвалі дрэвы. Пры гэтым казалі: "Зарадзі, Божа, на кожнага долю: на старога, на малога, на ўсіх, хто веруе"* (в. Майская, ад Лепеш Алены Юр'еўны, 1920 г.н.). У в. Усохская Буда Добрушкага раёна *"перад Калядамі з саломы дзелалі перавёслы і перавязвалі яблыні, каб радзілі яблыкі"* (запісана ад Ярмошкінай Матроны Сцяпанаўны, 1938 г.н.).

Прыкметы і павер'і як важны кампанент зімовай абраднасці ў найбольшай ступені яднаюць калядна-навагоднія комплексы беларусаў і ўкраінцаў. Напрыклад, паводле ўяўленняў жыхароў в. Маканавічы Рэчыцкага раёна, калі *"на першы дзень Каляд жанчына зайдзе, карова ацеліць цёлку, а мужчына – бычка"* (запісана ад Пырко Ганны Рыгораўны, 1923 г.н.). Аналагічная прыкмета была зафіксавана і ў в. Пляхаў Чарнігаўскага раёна: *"На першы дзень Ражэства як прішоў хлопчык, то ў каровы будзе бычок, а як дэвочка, дак телічка будзе"* [11, с. 209]. Устойлівасць захоўваюць народныя вераванні беларусаў і ўкраінцаў, звязаныя з "рассяканнем" веніка на парозе хаты або ганку. Амаль ва ўсіх раёнах Гомельшчыны вядомы гэтыя магічныя ахоўна-засцерагальныя дзеянні з венікам, прыгадвалі гэты звычай і жыхары в. Старыя Ярылавічы Рэпкінскага раёна: *"На Галодну кутю перед Крешчэнем деркач секлі. Пасекуць, пасекуць на парозі у хаты і выкінуць на двор. И казали хто рубает – хазяин ци хазяйка: Што рабили, атробляйся, што шыла, атшывайся, што вышивала, атшивайся"* [11, с. 65].

Як бачым, прыведзеныя фальклорна-этнаграфічныя матэрыялы па зімовай абраднасці асобных мясцовасцей Гомельшчыны і Чарнігаўшчыны – яскравае сведчанне шырокага і ўстойлівага бытавання гэтых абрадаў і звычайў у названых рэгіёнах. Захоўваючы агульнаэтнічную аснову сваёй структуры, калядна-навагодні комплекс у асобных раёнах Гомельска-Чарнігаўскага памежжа адрозніваецца яркімі адметнымі абрадавымі элементамі, якія датычаць асобных кампанентаў: абраду калядавання: калядных масак, рытуальнай трапезы – абрадавай кашы, рытуальных дыялогаў, варажбы аграрнай і шлюбнай скіраванасці, прыкмет і павер'яў.

*Новак Валентина*

**ЗИМНИЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ ЖИТЕЛЕЙ  
ГОМЕЛЬСКО-ЧЕРНИГОВСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ:  
РЕГИОНАЛЬНО-ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ**

*В статье разрабатывается важная теоретическая проблема – соотношение этнического – регионального – локального. Показан процесс локально-региональной трансформации общеэтнического на материале наиболее распространенных на Гомельщине и Черниговщине календарно-обрядовых явлений зимнего цикла.*

*Ключевые слова: локальная (местная) специфика, регион, региональное, этническое, фольклорные традиции, обряд, мифологические верования, структура, фольклорно-этнографический комплекс.*

*Novak Valentina*

**WINTER RITES AND CUSTOMS OF CITIZENS  
OF GOMEL AND CHERNIGOV FRONTIER:  
REGIONAL AND LOCAL PECULIARITIES**

*The problem of an important theoretical value such as the correlation of the ethnic-region and the local is studied in the article. The article shows the process of the local-regional transformation of the general ethnic, based on the material of the wide-spread winter and spring calendar of Gomel and Chernigov frontier.*

*Keywords: local specific character, region, regional, ethnic, folklore traditions, rite, mythological beliefs, structure.*

**Джерела та література**

1. Барташэвіч, Г.А. Жанравая спецыфіка каляндарна-абрадавай паэзіі ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян / Л.П. Барабанава, Г.А. Барташэвіч, К.П. Кабашнікаў і інш. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – С. 138-258.

2. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П. Кабашников (отв. ред.) и др. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 478 с.

3. Енговатова, М.А., Пашина, О.А. Русско-белорусское пограничье: взгляд российских этномузыхологов / М.А. Енговатова, О.А. Пашина // Живая старина. – 2000. – № 3. – С. 30-32.

4. Кабашнікаў, К.П. З глыбін народнай творчасці // Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Хойніцкага раёна / БелЭН; Рэдкал.: М.А. Ткачоў (гал. рэд.) і інш. – Мінск: БелЭН, 1993. – С. 358-365.

5. Карскі, Е.Ф. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. Народная поэзия. – М.: Типо-литография т-ва И.Н. Кушнерев и К0. Пименовская ул., соб. д., 1916. – 557 с.

6. Новак, В.С. Не загасне жывое народнае слова (пра багацце і шматграннасць фальклору Кармяншчыны) // Крыніц кармянскіх перазвоны (абрады і

песні ў сучасных запісах). – Гомель: Гомельскі цэнтр навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 2000. – 210 с.

7. Плотникова, А.А. Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор. – М.: Индрик, 1995. – С. 108-141.

8. Сачанка, Б. Вечны кругазварот / Б. Сачанка // Польшыя. – 1986. – № 6. – С. 3-52.

9. Толстой, Н.И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса / Н.И. Толстой // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (Язык и этнос): сб. науч. тр. – Л., 1983. – С. 181-190.

10. Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – 509 с.

11. Толстая, С.М. Полесский народный календарь / С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2005. – 600 с.

12. Традицыйны фальклор Магілёўскага Падняпроўя / Бел. ін-т праблем культуры; уклад. Т.Б. Варфаламеевай. – Мінск, 1996. – 126 с.

13. Чистов, К.В. Народные традиции и фольклор / К.В. Чистов. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.

**Новик Александр**

УДК 39:81'373.2(=18)(477.7)

## **САМОСОЗНАНИЕ АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ: К ВОПРОСУ ЭТНОНИМА. ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ 1998-2011 ГГ.**

*На півдні України розташовані чотири села з албанським населенням. Найбільшим поширенням самоназвою є га танте (буквально ця фраза означає "з наших"). Даний етнізм існував серед албанців під час їхнього переселення в Російську імперію. Другий етнізм арнаут набув поширення в першій третині ХХ ст. Третій варіант самоназви албанець став поширеним в Буджаку і Приазов'ї в останні десятиліття. Стійкі маркери самосвідомості, такі як мова, конфесійна приналежність, спільність історичного минулого, співпричетність до єдиного духовної спадщини і система ціннісних характеристик – визначають світогляд сучасних албанців Буджаку і Приазов'я.*

*Ключові слова: албанці України, самосвідомість, етнізм, лінгвонім, поліетнічний регіон, Балкани, етнографія, польові матеріали.*

На юге Украины расположены четыре села с албанским населением. Это село Жовтневое (бывший Каракурт) Болградского района Одесской области, а также три села в Запорожской области, недалеко от города Мелитополя: Георгиевка (бывшее название Тюшки), Девнинское (бывший Таз) и Гаммовка (прежнее название Джандран).

История названных албанских поселений такова. Впервые на территории Российской империи албанское поселение возникло в 1811 г. Тогда в Буджаке (междуречье Прута и Днестра) селение Каракурт было заселено выходцами с Балканского полуострова. Их переселение явилось результатом политики царского правительства, пытавшегося заселить значительные территории, отошедшие к России после русско-турецких войн [18, с. 21]. Албаноязычные села в Запорожской области возникли в 1861-1862 г. Их основали выходцы из Каракурта.

До прихода в пределы Российской империи предки современных буджакских и приазовских албанцев несколько веков прожили среди болгар и гагаузов. Приход османских завоевателей на Балканы вызвал значительные волны миграции в период XV-XVI вв. Гнет турок в различных областях захваченных балканских территорий имел различную степень тяжести, а потому население зачастую переезжало в новые места, чтобы избежать бесконечных поборов и повинностей, вводимых османской администрацией. Ушедшие с албанской территории ориентировочно в XVI в. поселенцы обосновались вначале в Восточной Болгарии, в области Варны. Там они проживали совместно с болгарами и гагаузами. А затем, в начале XIX в., спасаясь от усиливающегося гнета османских завоевателей, переселились в пределы Российской империи. Вместе с албанцами переселялись болгары, гагаузы, представители других народов.

В Каракурте население с момента переселения выходцев с Балканского полуострова было полиэтничным. Здесь поселились албанцы, болгары и гагаузы. Численно в селении преобладали албанцы. В селах Тюшки и Таз население изначально было почти исключительно албанским. В Джандране албанцы проживали совместно с гагаузами. В ближайшей округе возникли болгарские, украинские, русские, а также смешанные поселения. Долгое время население приазовских албанских сел оставалось почти полностью моноэтничным (за исключением Джандрана).

На новых землях албанцы впервые столкнулись с русскими и украинцами, молдаванами и ногайцами. Жизненный уклад, бытовые установки, традиции и обычаи тесным образом связывали албанцев с другими выходцами с Балканского полуострова. Владели албанцы, помимо своего родного – албанского, еще и гагаузским, и болгарским языками [10, с. 117-151]. Без знания языков соседей нельзя было свободно общаться, иметь хозяйственные и человеческие связи.

С языковым вопросом неразрывно связан вопрос и этнической самоидентификации [11; 25]. Последняя перепись населения в Советском Союзе предоставила нам следующие цифры: на Украине проживало при-

близительно 5 тысяч албанцев [19]. В 1996 г. Украина вводит гражданские паспорта нового образца. В них отсутствует графа "национальность". Единственной лазейкой, позволявшей до сих пор считать количество населения той или иной национальности, оставались похозяйственные книги, ведущиеся в каждой сельской раде. Они-то как раз до 2000 г. сохраняли графу "национальность". Работая с ними, можно было не только подсчитать количество албанского населения по годам, но и проследить степень "престижности" подобной этнической идентичности. Зачастую даже если в семье лишь одна бабушка или дедушка были албанцами, внуки могут записываться албанцами. И здесь действуют несколько иные механизмы, чем, скажем, в случае принадлежности к немецкому, еврейскому, болгарскому или греческому этносу. Албанцем быть не выгодно, как в названных случаях. Албания не оказывает помощи, не действуют экономические программы и т.д. по поддержке диаспоры. В то же время люди декларируют свою этническую идентичность. И это устойчивый процесс. Так, в Георгиевке проживает 472 человека, в Девнинском 698, в Гаммовке 496 человек [4; 21]. В Жовтневом около 3000 человек. В этническом отношении большинство составляют албанцы.

Вопрос самосознания албанцев Украины исключительно непростой. Сложности начинаются непосредственно с самоназвания. У албанцев Украины существует несколько этнонимов, время сложения которых мы можем теоретически и даже фактически обосновать.

Во-первых, самым распространенным этнонимом является *ga tantë* (*ga tantë*). Дословно это словосочетание обозначает "из наших". Данный этноним использовался албанцами еще во время переселения в пределы Российской империи. Первая фиксация исследователями данной группы населения указывает именно на это самоназвание. Тесным образом с этнонимом связан лингвоним. На албанском говоре Украины он звучит *си нэвэ* (*si neve*), т.е. "по-нашему, как мы". Фраза "говорить по-албански" звучит следующим образом: *залахит си нэвэ* (*zallahit si neve*) – "говорит, как мы".

Данный этноним (*ga tantë*) был принесен албанцами с Балканского полуострова. И сложился он, по всей видимости, еще в период проживания непосредственно в албанских землях. В восточные районы Болгарии албанцы пришли с этим самоназванием. Если согласиться с предполагаемым большинством исследователей временем переселения из албанских земель в Восточную Болгарию, а это XVI в., то сохраняющийся в среде албанцев Украины этноним подтверждает данную гипотезу. В самих албанских землях современный этноним *шкиптар* (*shqiptar* -i) возник

не ранее XVIII столетия [9, с. 204-252]. Тогда же он был и зафиксирован английским исследователем У. Ликом. *Шкиптар* обозначает "тот, кто говорит понятно, разборчиво". Это современное значение этнонима. В албанском языке сохраняется глагол *shqiptoj* – "говорить понятно, ясно". От него и произошел этноним *шкиптар*. Тогда, на рубеже XVII-XVIII вв., в период очевидной необходимости консолидации албанских земель, возникла необходимость в едином самоназвании этноса, который прежде имел различные региональные (областные) этнонимы. Письменная традиция имела устоявшиеся названия для албанского этноса – в зависимости от того, на каком языке создавался текст. *Арбэры, арбаны, албаны, арбэрешы, арваниты, арнауты* и т.д. – так называли албанский этнос и его этнические группы соседи по Европейскому континенту и в Азии. Однако закрепленного традицией албанского самоназвания, общего для всего этноса, не существовало. Это отражало раздробленность страны, входившей в разные периоды в состав различных государств, а также исключительное влияние региональных особенностей на все стороны жизни населения, в том числе и на самосознание. Самосознание вплоть до XVIII столетия было в большей степени региональным [17]. Изменение общественных отношений, сложение национальных интересов привело к выработке национальной идеи. Для албанцев стала принципиальной принадлежность не к *краине* (*krahinë*) – а – исторически сложившаяся область с едиными экономическими, политическими и географическими особенностями), а ко всему этносу, с общностью языка, истории, традиций и стереотипов.

Тот факт, что албанцы Украины сохранили архаичный этноним, свидетельствует о том, что переселение из албанских земель произошло ранее начала XVIII в. Более того, в албанском говоре Украины сохраняется глагол *shqiptoj*, который обозначает "понимать" (а не "говорить ясно, понятно", как в современном албанском литературном языке). Т.е. *шкиптар* – гипотетически "тот, кто понимает". Здесь уже говор албанцев Украины может пролить свет на этимологию современного этнонима албанцев.

Описательное название собственного языка *си нэвэ* (*si neve*), обозначающее "как мы, по-нашему" также свидетельствует о том, что уход предков албанцев Украины произошел ранее периода установившихся в дальнейшем в Албании этнонима *шкиптар* и лингвонима *шкип*, *гьюха шкипэ* (*shqip, gjuha shqipe* – по-албански, албанский, албанский язык).

До XX в., как ни странно, этническая принадлежность албанцев Украины не всегда была понятна не только их соседям, но и им самим(!). Распространенные этноним и лингвоним не всегда позволяли представите-

лям сообщества соотносить себя с албанцами Балканского полуострова. Поэтому вокруг происхождения албанцев Украины складывались бесконечные мифологемы.

В период проживания в Восточной Болгарии местная османская администрация, безусловно, причисляла их к христианской части населения империи. В османском государстве не было жесткого разделения по этническому признаку. Если ты мусульманин – значит, турок. Если христианин – значит, грек. Однако в простой и стройной системе религиозной идеологии государства проскальзывал слабый этнический компонент. Албанцев считали в большей степени своими, чем, допустим, славян. Турки называли албанцев *арнаутами*. В самой Болгарии было известно название *арбанас*. Здесь достаточно вспомнить довольно известное село Арбанаси недалеко от г. Габрово. Данное село возникло как поселение выходцев из албанских земель. Однако зная, что их так называют соседи, албанцы не принимали данные названия в качестве этнонима длительное время, во всяком случае, до времени переселения в пределы Российской империи.

До начала XX в. албанцы Украины продолжали называть своих соплеменников *нашими* – *га тантэ*. Для российских чиновников они были, прежде всего, православными выходцами с Балканского полуострова. Именно на этом условии строились все правила предоставления земель и субсидий колонистам. Очевидно, что для царских властей все они – болгары, албанцы, гагаузы – были выходцами из Болгарии, в общем-то, по большому счету, болгарскими. И особых различий между ними власти не делали.

Второй этноним албанцев Украины сложился в первой трети XX в. Он возник под влиянием, как ни странно, научных экспедиций, исследовавших данный регион. В 1910-1930-х гг. в албаноязычных поселениях Украины проходила работа Николая Севастьяновича Державина. Изучая болгарские поселения на территории Российской империи – Советского Союза, он случайно обнаружил села, в которых говорили по-албански. Однако то, что это именно албанский, местным жителям рассказывал сам ученый. Серия его публикаций, посвященных албанцам-арнаутам Украинской ССР, получила широкую известность не только в научной среде, но и на местах, среди местной интеллигенции и простых сельчан [6, с. 171-192; 7, с. 504-512; 8, с. 156-169]. Жители албанских сел стали называть себя арнаутами. Соответственно, язык, на котором они говорили, стал называться *арнаутче* (arnautçe).



Однако данный этноним не вытеснил существовавший прежде. Он лишь дополнил имагологическую картину самосознания албанцев Буджака и Приазовья, позволив им занять свою нишу среди соседних этносов, населяющих регион. Если прежде албанцы с трудом могли определить свое происхождение и место, откуда они пришли, то теперь они указывали на конкретные территории на Балканах.

То, что мы можем со значительной степенью уверенности утверждать, что этноним *арнаут* получил распространение среди албанцев Украины лишь с 1930-х гг., подтверждают и изыскания Юлии Владимировны Ивановой, проводившей полевые исследования албанских сел Украины начиная с 1948 г. По ее данным, местные албанцы узнали, что они арнауцы, или албанцы, лишь благодаря деятельности Н.С. Державина и др. исследователей. До времени приезда ученых-полевиков большинство информантов не могло сказать, к какому "роду-племени" они относятся, называя своих "своими", а собственный язык "нашим" языком.

Данное положение могут подтвердить и следующие факты. Не смотря на распространение этнонима *арнаут*, как правило, самоназванием, чаще всего звучащим среди албанцев Украины, является именно *га тантэ*. Тем более, в разговоре между собой, когда присутствуют представители других этносов, не желая быть понятыми, албанцы употребят именно *га тантэ* (т.е. *наш* – в противопоставление *не наш*, разделяя *своих* и *чужих*).

Приведенные материалы не исключают того, что албанцам Украины было известно название *арнаут*. Более того, какая-то часть албанского населения именно так и представляла свою этническую принадлежность интересующимся других национальностей. В поддержку этого факта говорит то, что известный на юге Украины сорт пшеницы твердых пород именно так и называется "арнаутка". И в албанских селах албанцы связывают название сорта пшеницы с собственным этнонимом.

В данном вопросе албанцы Буджака проявляют большую осведомленность, чем албанцы Приазовья. Информанты в с. Жовтневом, как правило, приводят в пример известные одесские улицы: Большую Арнаутскую и Малую Арнаутскую. И начинают рассказывать, что в г. Одессе жило много арнаутов, таких же, как и в их селе [1]. Значит, делают вывод информанты, их было много вообще в регионе. Оставляя в стороне дискуссионный вопрос об этнической принадлежности выходцев с Балкан, обосновавшихся в Одессе со времени ее основания и известных под общим названием *арнауцы*, мы должны констатировать значительный интерес албанцев к собственной этнической истории и желание найти во что бы то ни стало соплеменников в огромном полиэтническом регионе.

В-третьих, в Буджаке и Приазовье стал устойчивым этноним *албанец*, звучащий в русифицированном варианте. Однако данное самоназвание появилось лишь в последние десятилетия. Мы можем также сослаться на материалы Ю.В. Ивановой, исследовавшей албанские поселения в течение полувека. Албанцы Украины стали называть себя албанцами при представлении лишь после второй мировой войны. И этот сдвиг в самосознании, отразившийся в самоназвании, произошел под влиянием информации, полученной от ученых, приезжавших регулярно в данный регион для этнологических, лингвистических и антропологических исследований.

*Албанец, албанцы, албанский язык* – вошли в речь и сознание местных жителей благодаря деятельности исследователей, не оставлявших без внимания данный полиэтничный регион на протяжении практически столетия [см., например: 5, с. 239-255; 13, 40-53; 14, с. 239-252]. Данные этноним и лингвоним носят в здешних местах, скорее, искусственный характер и используются от случая к случаю.

Если вопрос с этнонимом поддается датировке и представляет некоторую вполне сформированную картину, то различные маркеры и символы самосознания у информантов зачастую расплывчаты и неясны [12, с. 217-218]. Безусловно, все албанцы Украины причисляют себя к албанскому этносу. Однако связь с балканской Албанией в самосознании остается достаточно неопределенной.

В научной среде до сих пор ведутся споры по поводу того, откуда пришли предки албанцев в Восточную Болгарию. Большинство исследователей склонно считать, что местом прежнего расселения были районы современной Юго-Восточной Албании. Данную гипотезу подтверждает анализ языкового материала. Язык албанцев Украины изначально был сформирован в зоне сложения тоскской языковой общности. За пять столетий проживания вне основного албаноязычного ареала говор албанцев Украины не только сохранился, однако сумел сохранить типичные черты южной, тоскской, диалектной зоны.

Косвенные подтверждения данного факта переселения из Юго-Восточной Албании мы находим в воспоминаниях и этногенетических легендах жителей албаноязычных сел. Так, в ходе полевой работы мною неоднократно был записан рассказ о том, что предки современных албанцев Украины пришли из области г. Корчи [2]. Корча как раз находится на юго-востоке Албании и представляет собой центр значительной и влиятельной для всей страны *краины*. Однако мы не можем рассматривать фиксацию данного полевого материала в качестве подтверждения факта лока-

лизации прежнего расселения предков албанцев Украины. Несмотря на то, что подобные рассказы были записаны от информантов разных возрастов и разного образовательного уровня в различных селах (Георгиевка, Девнинское), степень недоверия к подобным свидетельствам остается весьма высокой ввиду исключительно большого проникновения научной информации в народную среду в последние годы.

В плане самоотнесения к определенной этнической общности весьма важен фактор религиозной принадлежности (об этом, например, записанные в ходе экспедиций 1998-2008 гг. тексты у албанки из села Георгиевки Бурлачко Софии Ивановны 1937 г.р.). Большая часть албанцев Украины видит весьма важным свое православное вероисповедание. То, что албанцы православные, вводит их в мир православных народов. А потому противопоставление *своих* и *чужих* проводится чаще именно по религиозному признаку, а не по этнической принадлежности. В албаноязычных селах исключительно устойчиво воспоминание о том, что сняться с родных мест и отправиться на чужбину албанцев вынудили именно религиозные притеснения, чинимые турецкими властями. Из Албании предки современных албанцев ушли под гнетом мусульманских правителей, и затем из Болгарии они вынуждены были бежать все из-за тех же притеснений мусульман. Более того, страх перед турецкими набегами преследовал поселенцев не только в Буджаке, но и в Приазовье, где они обосновались в 1861-1862 гг.

Самосознание албанцев Украины характеризуется неизменным желанием локализовать место изначального проживания своих предков на территории Балканского полуострова, а одновременно и свое место среди народов региона, Балканского полуострова, европейского континента, мира, а также постоянными попытками объяснить причины переселения в данные края, а одновременно "оправдать" тот факт, почему они не являются частью основного албанского этнического массива, а представляют группу диаспоры. В этих попытках можно проследить ряд любопытных моментов.

Во время экспедиционной работы 2005 г. в с. Георгиевке мне удалось зафиксировать рассказ о том, что албанцы Украины являются потомками албанцев Кавказа [3]. Информант рассказал, что в первом тысячелетии новой эры на востоке Кавказа существовала Албания. Затем жители этой страны решили переселиться подальше от беспокойного места и двинулись в путь. Так и возникли албанские поселения на территории современной Украины. А вот на самом Кавказе албанцев, равно как и Албании, не стало. Мои вопросы, откуда информант узнал об этом, были вознагра-

раждены не общими ответами, типа, мол, слышал от стариков такое (и тогда пришлось бы искать объяснение таким этногенетическим легендам!). Информант сказал, что так говорят люди, более того, он сам прочитал об этом в большой энциклопедии. Конечно же, материал о Кавказской Албании (Албании-Алуанк) в энциклопедии никак не был связан с албанцами Украины, однако информант, прочитав словарную статью, домыслил возможность миграции сам. Самое интересное, что в дальнейшем я зафиксировал несколько подобных рассказов у местных жителей. И все они ссылались на авторитет предыдущего информанта.

Подобные рассказы свидетельствуют о том, что местным жителям отнюдь не безынтересны легенды, связанные с происхождением албанского этноса и историей его расселения. В комплексе этногенетических легенд и гипотез поселения в Причерноморье и Приазовье важное место занимает статус родного языка.

Для любого этноса язык является одним из главных структурных компонентов самосознания и самоопределения среди других этносов. В большинстве случаев именно язык является определяющим этнодифференцирующим признаком. Албанцы Украины не только не представляют исключения, но и являют собой пример этнической группы, главным дифференцирующим признаком которой является именно язык. Из среды болгар и гагаузов, переселившихся в Буджак и, позднее, в Приазовье, албанцы выделяются, в первую очередь, именно языковой принадлежностью. Практически пять веков албанцы жили в Восточной Болгарии среди болгар и гагаузов. За этот длительный период сложилось очень много общих черт, характеризующих уклад жизни, традиционно-бытовую культуру, праздничную обрядность и систему духовно-нравственных ценностей у представителей трех народов. Общее вероисповедание в форме православия, схожие исторические судьбы и совместное переселение на новые места консолидировали эти группы населения. Зачастую очень сложно найти разницу в сохраняющихся элементах традиционной культуры, характеризующей тот или иной народ. Поэтому практически все время проживания на территории Российской империи – Советского Союза предки нынешних жителей албанских, болгарских и гагаузских сел считали друг друга "своими". И лишь язык был главным дифференцирующим признаком, позволявшим сохранить этническую идентичность. Именно язык давал возможность передавать последующим поколениям накопленный опыт, систему оценок и культурные достижения, которые не позволили албанцам раствориться в полиэтничной среде региона. А потому у албанцев особое отношение к своему идиому.

Албанцы сумели сохранить свой язык на протяжении пяти столетий, находясь вдали от основного албаноязычного ареала [15, с. 254 – 287; 22, с. 26-36; 23, f. 163-180; 24, f. 358-364]. Степень владения идиомом у разных представителей албанцев Украины различная. Однако знание албанского языка, по мнению большинства информантов, является непременным условием албанской идентичности. Сравнивая уровень языковой компетенции носителей албанского говора с представителями других этносов и этнических групп, переселившихся в регион в ходе изменения геополитических границ [ср.: 20], можно утверждать, что степень знания языка у албанцев чаще выше, хотя именно албанцы дольше других оторваны от основного языкового массива.

Вопреки мнению скептиков, албанский говор не только не исчез, но и продолжает развиваться в тесном взаимодействии с русским, болгарским, гагаузским и украинским языками. Представители старшего поколения (те, кому за шестьдесят) говорят между собой по-албански. Молодежь и люди среднего поколения используют албанский лишь в разговоре со старшими либо в ситуации, когда носители албанского языка не хотят, чтобы их поняли окружающие. Здесь албанский выступает в роли "тайного" языка, доступного лишь ограниченному кругу "своих" (в противоположность "чужим").

Главным препятствием, тормозящим более широкое распространение албанского, по общему мнению местных жителей, является отсутствие письменной традиции говора. Скажем, в соседних болгарских селах есть библиотеки с книгами на болгарском, в школах ведутся факультативы по болгарскому языку. Албанцы считают это признаком "высокого статуса" языка. В албанских селах всего указанного нет. Местные жители в подавляющем большинстве не знают даже албанского алфавита. Это, по их мнению, существенно мешает сохранению говора. Тем не менее, в селах появились местные поэты, которые пишут стихи на албанском, используя кириллическую графику. Петр Мержев и другие сочиняют пространные произведения, используя средства родного языка [16; 26, f. 177-184].

Степень владения языком может быть совсем разной у представителей различных сел, у информантов разных возрастов и различного образовательного уровня. В ходе полевой работы приходится сталкиваться со случаями, когда информант буквально знает несколько слов по-албански, но считает при этом, что он владеет албанским языком. И это нельзя воспринимать в качестве выпячивания слабых знаний или бахвальства. Просто те несколько лексем, которые усвоил информант, позволяют ему приобщать себя к этнической группе, к общности, к которой он принадле-

жит по рождению или самосознанию. И в данном случае язык воспринимается как важнейший маркер этнической принадлежности. По мнению большинства опрошенных информантов, "если ты албанец, то ты должен владеть албанским языком". Более того, часть опрашиваемых придерживается мнения, что если человек не знает албанского, он не может считать себя албанцем. Однако в действительности реальность оказывается иной. Высокую степень языковой компетенции демонстрирует лишь небольшой процент взрослого населения. А албанцами себя считает большая часть населения албаноязычных сел. Соответственно, постулируемый лозунг о том, что язык является неперенным и основным маркером этнической идентичности, разбивается о реалии.

Исходя из всего вышесказанного, мы можем сделать вывод, что среди албанского населения Украины исключительно высока степень этнического самосознания. Носители албанской идентичности могут не владеть идиомом, плохо разбираться в этнической истории (либо даже не представлять ее основные периоды), не знать традиций и почти не владеть культурным достоянием предков, однако уверенно причислять себя к албанской этнической общности. Устойчивые символы самосознания – язык, конфессиональная принадлежность, общность исторического прошлого, сопричастность к единому духовному наследию и система ценностных характеристик – определяют мировоззрение современных албанцев Бужака и Приазовья.

**Новик Александр**

### **САМОСОЗНАНИЕ АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ: К ВОПРОСУ ЭТНОНИМА. ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ 1998-2011 ГГ.**

*На юге Украины расположены четыре села с албанским населением. Во-первых, самым распространенным самоназванием является га тантэ (буквально эта фраза означает "из наших"). Данный этноним бытовал среди албанцев во время их переселения в Российскую империю. Вторым этноним арнаут получил распространение в первой трети XX в. В-третьих, самоназвание албанец стало распространенным в Бужаке и Приазовье. Однако данный этноним стал использоваться только в последние десятилетия. Устойчивые маркеры самосознания, такие как язык, конфессиональная принадлежность, общность исторического прошлого, сопричастность к единому духовному наследию и система ценностных характеристик – определяют мировоззрение современных албанцев Бужака и Приазовья.*

*Ключевые слова: албанцы Украины, самосознание, этноним, лингвоним, полиэтничный регион, Балканы, этнография, полевые материалы.*

**SELF-CONSCIOUSNESS OF THE ALBANIANS OF UKRAINE:  
PROBLEM OF ETHNICON.**

**THE DATA OF THE EXPEDITIONS 1998-2011**

*In the southern part of the Ukraine the four villages with Albanian population are situated. Firstly, the most wide-spread ethnicon is "ga tantë" (literally this phrase means "from ours"). The given ethnicon was used by Albanians during their resettlement within the Russian Empire. The second ethnicon – "arnaut" – got rooted in the first third of the XX century. Thirdly, the ethnicon "albanian" – used in a russianized way – became settled in Budzhak and Azov regions. However, this ethnicon has appeared only in recent decades. The firm self-consciousness markers, such as the language, confessional belonging, common historic background, participation in the common mental heritage and the system of value characteristics, define the outlook of the present-day Budzhak and Azov Albanians.*

*Keywords: Albanians of Ukraine, self-consciousness, ethnicon, linguonim, multiethnic region, the Balkans, ethnography, expeditions data.*

**Источники и литература**

1. АМАЭ: Новик 1998 – Новик А.А. Албанцы Украины. Запорожская, Одесская области. 1998. Полевые записи. Автограф // Архив МАЭ РАН. Фонд К-1, опись 2. № 1726. 202 л.

2. АМАЭ: Новик 2002 – Новик А.А. Об албанцах Украины. Г. Мелитополь – с. Георгиевка – г. Одесса. 2002. Полевые записи. Ксерокопия с автографа // Архив МАЭ РАН. Фонд К-1, опись 2, № 1750. 104 л.

3. АМАЭ: Новик 2005 – Новик А.А. Об экспедиционной поездке в г. Мелитополь, с. Георгиевка, г. Одессу. 2005. Копия дневника. Автограф // Архив МАЭ РАН. Фонд К-1, опись 2. № 1796. 83 л.

4. АМАЭ: Новик 2010а – Новик А.А. Традиционная культура албанцев Приазовья. Приазовский район, Запорожская область, Украина. Ксерокопия полевого дневника. 2010. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. 122 л.

5. Будина 2000 – Будина О.Р. Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г. // Итоги полевых исследований / Отв. редактор З.П. Соколова. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 239-255.

6. Державин 1926 – Державин Н.С. Албановедение и албанцы // Язык и литература. Л., 1926. Т. 1. Вып. 2-3.

7. Державин 1933 – Державин Н.С. Из исследований в области албанской иммиграции на территории бывшей России и УССР // Сборник в чест на проф. Л. Милетич за седемдесет годиштината от рождението му (1863-1933). София, 1933.

8. Державин 1948 – Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2.

9. Десницкая 1987 – Десницкая А.В. Албанская литература и албанский язык. Л.: Наука, 1987.

10. Жугра, Шарапова 1998 – Жугра А.В., Шарапова Л.В. Говор албанцев Украины // Этнолингвистические исследования. Взаимодействие языков и диалектов / Отв. редактор Ю.К. Кузьменко. СПб.: Изд. ИЛИ РАН, 1998. С. 117-151.

11. Иванова 1995 – Иванова Ю.В. Проблемы межэтнических взаимоотношений в Северном Приазовье и в Крыму: история и современное состояние // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 1995. № 82.

12. Иванова 1999 – Иванова Ю.В. Система немассовых опросных листов для оценки устойчивости этнокультурной среды населения // Методы этноэкологической экспертизы / Научный редактор В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 1999.

13. Иванова 2000 – Иванова Ю.В. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований / Отв. редактор З.П. Соколова. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 40-53.

14. Иванова-Бучатская 2008 – Иванова-Бучатская Ю.Вал. Албанцы села Георгиевка в начале XXI в.: социальная идентичность и ее компоненты // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов. Выпуск 10 / Отв. редактор С.И. Михальченко. – Брянск: Брянский государственный университет – Ладомир, 2008. С. 239 – 252.

15. Котова 1956 – Котова Н.В. Материалы по албанской диалектологии (албанские говоры Украины) // Ученые записки Института Славяноведения. Том 13. М., 1956. С. 254 – 287.

16. Мержев 2007 – Мержев П.К. Судьбы людские. Приазовское, 2007. 244 с.

17. Мыльников 1997 – Мыльников А.С. Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания. XVIII-XX вв. СПб.: Петрополис, 1997.

18. Народи 1997 – Народи Північного Приазов'я (етнічний склад та особливості побутової культури) / Ред. колегія: І. П. Аносов, М.В. Елькін, Б.М. Кочерга, В.В. Крижко, В.С. Повіляй. Запоріжжя, 1997.

19. Наулко 1998 – Наулко В.І. Хто і відколи живе в Україні. Київ: Голов. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України, 1998.

20. Пономарьова 2006 – Пономарьова І.С. Етнічна історія греків Приазов'я (кінець XVIII – початок XXI ст.). Історико-етнографічне дослідження. Київ: Реферат, 2006.

21. Приазовский район 2009 – Приазовский район: История края в поколениях / Ред. коллегия: Ф.В. Пантов, Л.М. Тимофеев, Л.Н. Бородина. – Приазовское, 2009. 352 с.

22. Широков 1962 – Широков О.С. Происхождение бессарабских албанцев (опыт глоттохронологии) // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. Т. 4 (20). М., 1962. С. 26 – 36.

23. Islami 1955 – Islami S. Material gjuhësor nga kolonitë shqiptare të Ukrainës // Buletin për Shkencat Shoqerore. Nr. 2. 1955. F. 163 – 180.

24. Kaminskaja, Novik 2008 – Kaminskaja Larisa, Novik Aleksandër. E folmja e shqiptarëve të Ukrainës. Të dhënat e ekspeditës 2008 // Seminari II Ndërkombëtar i albanologjisë. 22-28 Shtator 2008. Тетово: Државен универзитет во Тетово, 2008. F. 358-364.



25. Musliu, Dauti 1996 – Musliu S., Dauti D. Shqiptarët e Ukrainës. Udhëpërshkrime dhe punime shkencore. Shkup: Shkupi, 1996. 208 f.

26. Novik 2007 – Novik, Aleksandër. Koha në veprimtarinë e shkrimtarëve shqiptarë të Ukrainës // Seminari XXVI ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare. # 26/2 / Kryeredaktor prof. Dr. Imri Badallaj. – Prishtinë: Universiteti i Prishtinës – Universiteti i Tiranës, 2007.

*Пацај Тамара*

УДК 39 (477) "19" (092)

### **РОЛЬ ЗЕНОНА КУЗЕЛИ У ВІДНОВЛЕННІ ДІЯЛЬНОСТІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА: МЮНХЕН-САРСЕЛЬ (1947-1952)**

*У статті з'ясовується роль З. Кузели в організаційних заходах задля відновлення діяльності Наукового товариства ім. Шевченка. Висвітлено головні напрямки адміністративної, наукової, редакційної діяльності вченого в НТШ у 1947-1952 рр.*

*Ключові слова: Зенон Кузеля, Наукове товариство ім. Шевченка, Енциклопедія українознавства, етнографія.*

Наукове товариство ім. Шевченка (НТШ) – чи не найвідоміше українське товариство у світі, засноване у Львові в 1892 р. Його розквіт припав на початковий етап діяльності з кінця 19 століття до 1914 р. Згодом, зважаючи на складні політичні та матеріальні обставини, діяльність товариства була дещо обмеженою, а на початку 1940 р., з приходом радянської влади – припинена. Новий період в історії НТШ настав у 1947 р., коли роботу товариства було відновлено за межами України, у Німеччині. Саме першим рокам діяльності НТШ у нових реаліях та значенню організаційної та наукової праці відомого вченого-етнолога Зенона Кузели (1882-1952) в цей час присвячена дана стаття.

Нижня хронологічна межа зумовлена роком відновлення НТШ у Німеччині у березні 1947 р., верхня – часом проведення Установчих зборів Європейського відділення НТШ у березні 1952 р. та, невдовзі, смертю З. Кузели.

Особливості діяльності НТШ в Європі привертати увагу низки дослідників української науки та культури, насамперед А. Жуковського [6], Л. Винара [2], В. Маруняка [14], О. Шаблія [17], І. Краснодемської [9], цінні відомості містяться у спогадах В. Кубійовича [10], І. Борщака [1] та

ін. Однак з'ясування ролі З. Кузеля, на нашу думку, вимагає окремого дослідження.

Після Другої світової війни в Європі опинилася велика кількість нових емігрантів із Західної та Східної України, також там перебували й ті, які виїхали з батьківщини ще в роки Першої світової війни. Такий наплив українських мігрантів призвів до організації різних товариств, наукових установ та вищих шкіл, і навіть, як згадує В. Кубійович, "ця тимчасова кон'юнктура спричинила <...> деякий організаційний переріст" [10, с. 14].

У 1946 р. уряд УНР в екзилі звернувся до В. Кубійовича з пропозицією відновити Українську Могилансько-Мазепинську академію наук. Здійснюючи ряд заходів, вчений виявив, що з огляду на нетривалу діяльність закладу, ця ідея не знаходить достатньо прихильників [10, с. 15]. Натомість з'ясувалося, що в Німеччині зібралася значна кількість провідних українських науковців з досвідом академічної праці в НТШ у Львові, отже з'явилася реальна можливість відновити діяльність Товариства в еміграції. Основними сприятливими факторами відродження НТШ в Європі були високі авторитет Товариства і наукова вага його довоєнних досягнень, дійсне членство, а отже і певна підтримка, відомих зарубіжних професорів та наявність системи книгообміну з багатьма науковими організаціями. Згадаємо, що після війни поза межами України опинилися 52 зі 100 дійних членів НТШ, включаючи і останнього голову І. Раковського [14, с. 175]. Поряд з тим відновлення роботи у Львові було неможливе, оскільки після вступу радянських військ у 1939 р., діяльність Товариства була припинена, а на його базі створене відділення АН УРСР (14 січня 1940 р.).

Вирішальну роль у відновленні НТШ відіграли З. Кузеля та В. Кубійович, які увійшли до складу Ініціативної групи [19, с. 10]. На доручення І. Раковського, який перебував у Австрії, З. Кузеля, як голова Ініціативної групи, на 30 березня 1947 р. скликав Загальні збори Товариства [10, с. 15-16]. Напередодні, 29 березня 1947 р., відбулося засідання Виділу на якому було ухвалено: 1) визнати ліквідацію НТШ у Львові насильною та приступити до відновлення діяльності в еміграції; 2) схвалити дії Ініціативної групи та визнати їх за власні; 3) до офіційного вибору Виділу на Загальних зборах, включити до його складу дійсних членів НТШ та членів Ініціативної групи: З. Кузеля, В. Кубійовича, І. Мірчука та В. Щербаківського. Після цього оновлений Виділ ухвалив порядок денний Загальних зборів [10, с. 16-17].

Таким чином, 30 березня 1947 р. у Мюнхені відбулися Загальні Збори, на яких проголошено відновлення діяльності НТШ [15, с. 89]. На Урочистому зібранні особисто були присутні 33 члени НТШ та 19 членів за повно-

важними дорученнями, з них 29 дійсні та 23 звичайні члени Товариства [16, с. 142]. Як найстарший з присутніх дійсний член НТШ, Збори відкрив З. Кузеля, [7, с. 12]. У доповіді вчений з'ясував головні причини необхідності відновлення діяльності НТШ в еміграції.

Під час вибору президії, головою НТШ одноголосно обрано Івана Раковського, до Виділу увійшли: Зенон Кузеля, як заступник голови, Володимир Кубійович, як генеральний секретар, М. Чубатий, В. Щербаківський, Є. Храпливий, Ю. Павликовський, В. Лаба, як члени Виділу, Т. Білостоцький (якого пізніше змінив Я. Падох), В. Лев, П. Ісаїв, Б. Лончина, як заступники членів. До Контрольної комісії обрано директорів секцій – І. Мірчука (історично-філософська), Ю. Полянського (математично-природописно-лікарська) та Л. Білецького (філологічна). Оскільки обраний Голова проживав у Австрії, а зважаючи на поважний вік та стан здоров'я був відсутній, то З. Кузеля був обраний урядуючим Головою та вів засідання [15, с. 89].

За перший рік по відновленню діяльності НТШ відбулося 6 засідань Виділу, на яких вчений виконував функції голови Товариства. Робота в секціях та комісіях також була відновлена в повному обсязі, до квітня 1949 р. було обрано 43 нових членів НТШ, значна частина з яких вихідці зі Східної України [14, с. 176].

Подібно до НТШ діяла заснована в кінці 1945 р., під керівництвом Д. Дорошенка, Українська Вільна Академія Наук (УВАН), яка стала спадкоємицею традицій і продовжувала діяльність Всеукраїнської академії наук (ВУАН), що існувала у Києві в 1920-их-початку 1930-их рр. Навколо неї, насамперед, об'єдналися представники так званої "київської традиції", на протипагу "львівській науковій традиції" НТШ [2, с. 61]. Однак у зв'язку з наростаючою еміграцією науковців за океан та наявністю великої кількості спільних членів, постало питання доцільності об'єднання УВАН та НТШ. Вже в серпні 1947 р. Виділ НТШ звернувся з відповідною пропозицією до Президії УВАН, проте згоди не було досягнуто [15, с. 94]. І до сьогодні ці організації досліджують, зберігають та поширюють національну культуру за кордоном окремо.

У 1947 р. наукова праця в НТШ відновилася у трьох секціях, до складу яких входили 13 комісій. Зенон Кузеля був членом бібліологічної та головою етнологічної й музикологічної комісій, а на Других Загальних зборах його обрано керівником філологічної секції [19, с. 10].

На засіданні філологічної секції 26 липня 1947 р. Зенон Кузеля виголосив реферат своєї праці "Історичний розвиток українського словництва" [7, с. 19], яка лишається визначною роботою в ділянці лексикології до

сьогодні. Як член бібліологічної комісії вчений підготував доповіді з досліджень "Україніка на чужині" та "Бібліографія питання української далекосхідної колонізації".

Окрім роботи у секціях, для діяльності Товариства нового періоду були характерними наукові з'їзди, ювілейні заходи, академічні вечори. Першим таким заходом було вшанування пам'яті Т.Г. Шевченка, яке відбулося безпосередньо після урочистих Загальних Зборів 30 березня 1947 р.

13 червня 1947 р. відбувся ювілейний вечір пам'яті Івана Франка, на якому доповіді на честь великого українського письменника, політичного та суспільного діяча, вченого зачитали Л. Білецький, М. Стахів, Я. Рудницький [15, с. 92]. З. Кузеля виголосив реферат на тему "Іван Франко як етнограф" [7, с. 23], в якому дав оцінку народознавчим творам вченого та проаналізував усе багатство його етнографічної спадщини. Згодом ця доповідь, в якій з'ясовується значення І. Франка як етнографа, підкреслюється його вплив на наукове становлення З. Кузеля та розкриваються маловідомі факти наукового життя обох вчених, була опублікована у "Збірнику на пошану Зенона Кузеля" [11].

Разом з тим Наукове Товариство ім. Шевченка спільно з Українським Католицьким Академічним Сеньйоратом ім. митр. А. Шептицького та Центральним Представництвом Українського Студентства організували та проводили академічні вечори, присвячені найвагомішим подіям української історії та видатним українцям, серед яких заходи присвячені річниці утворення ЗУНР, акту Злуки, пам'яті митрополита Андрія, Юрія Клена та ін. [15, с. 93]. Також проводилися спільні ювілейні засідання НТШ з УВУ й УВАН, зокрема 19 січня 1951 р. у Мюнхені відбулася академія з приводу 20-річчя смерті С. Томашівського, на якій виголосив доповідь З. Кузеля, поряд з Н. Полонською-Василенко, Б. Крупницьким, С. Бараном [8, с. 481].

Як згадувалося, Віділ НТШ ініціював виїзні засідання секцій та комісій. Так на I науковому з'їзді в Міттенвальді, що відбувся 15-18 вересня 1947 р., на спільному засіданні було виголошено 15 рефератів, серед яких "Історичний розвиток дослідів над українською граматикою" З. Кузеля [7, с. 24]. II З'їзд, який відбувся 5 липня 1948 р. у Берхтесгадені в таборі "Орлик" під проводом З. Кузеля, став першою щорічною урочистістю, присвяченою вшануванню пам'яті Т. Шевченка [7, с. 24]. Зазначимо, що в цьому таборі містилася і бібліотека НТШ, зважаючи на відсутність належного приміщення в Мюнхені [15, с. 92].

Окрім цього, нововведенням в роботі НТШ була діяльність позасекційних Інститутів, утворення яких відбулося згідно рішення секцій 13 червня 1947 р. [15, с. 92] з метою посилення наукової роботи та виконанням прак-

тичних завдань. Так до 1949 р. діяли Інститут національних дослідів, української мови, бібліологічний, публіцистичний та енциклопедії українознавства [14, с. 178].

Інститут енциклопедій, який очолив Зенон Кузеля, існував при всіх секціях НТШ та був покликаний проводити жваву наукову роботу задля підготовки Енциклопедії українознавства, яка мала охопити усі віхи історії, господарства та знань про Україну та українців в цілому від найдавніших часів із застосуванням передових здобутків науки. У передньому слові до видання зазначається: "Енциклопедія Українознавства" спирається на ті вічні ідеали, які лягли в основу нашого світогляду і нашої культури, підхід її базується на ідеалістично-християнських засадах і державницьких традиціях, і тому саме вона має науковий, об'єктивно цінний характер, подаючи найважливіші відомості з різних ділянок українознавства" [3, с. 5].

Свою роботу Інститут почав весною 1948 р. в складі більше 100 співробітників-фахівців з усіх ділянок українознавства, редакторську роботу взяли на себе З. Кузеля та В. Кубійович, а до складу редакторського бюро входили М. Глобенко (літературний редактор), С. Янів та ін. [7, с. 25] Перший том Етнографії Українознавства (загальна частина) – або як вона зустрічається у працях та спогадах авторів та істориків – ЕУ-1, на противагу ЕУ-2 (Енциклопедія Українознавства. Словникова частина) та АЕУ (англомовне видання) вийшов у світ уже в червні 1949 р., а у червні 1952 р. повністю закінчився друк видання, що свідчить про надзвичайно інтенсивний темп роботи. Видання відбулося завдяки фінансовій підтримці української громади, а також Пластовому товариству, зокрема усі три томи енциклопедії були надруковані у пластовому виданні "Молоде Життя" в Мюнхені, яке очолював Атанас Фіголь [5, с. VIII]. Енциклопедія містила XX розділів обсягом 1197 сторінок. Найбільшу увагу було приділено історії (разом з археологією, 220 с.), етнографії (136 с.), народному господарству та географії.

Хоча на фоні титанічної праці В. Кубійовича над Енциклопедію Українознавства, який віддав виданню більше тридцяти років життя, внесок З. Кузелі до видання дещо губиться, він виконав значний обсяг робіт для ЕУ-1. За спогадами, власне, В. Кубійовича "...він [З. Кузеля] був автором низки статей і редактором двох відділів, читав більшість статей і всі коректи" [16, с. 504]. За словом "низка" ховається майже увесь розділ "Етнографія", оскільки це 20 статей його авторства (з них 2 зі співавторами) та 4 інших авторів (В. Петрова, П. Одарченка та Ф. Колесси).

Текст З. Кузелі характеризується глибиною подачі матеріалу та чіткими висновками, ним охоплено усі грані української етнографії. Цінністю

даного твору є те, що в ньому акумульовано весь науковий досвід автора як етнографа й енциклопедиста, також у ньому містяться фотографії та малюнки локальних особливостей народного вбрання, житла, знарядь праці тощо, в кінці кожного підрозділу подано список використаної та рекомендованої літератури з чітким предметним покажчиком. Даний розділ розкриває вченого як визначного етнографа першої половини ХХ ст. У цій роботі З. Кузеля підвів підсумки своїх наукових зацікавлень в галузі етнографії, а саме в дослідженні сімейної обрядовості. Якраз тут містяться глибокі наукові висновки, які ґрунтуються ще на окремих дослідженнях ще українського періоду життя [12, 13].

"Енциклопедія Українознавства" стала однією з найвагоміших праць з українознавства, підготовлених поза Україною, а її наукове та загальноінформаційне значення з часу видання залишається таким же актуальним, незважаючи на появу за останні роки значної кількості аналогічних видань. Це видання заповнило інформаційну прогалину та, на думку П. Штойка, "стало своєрідним викликом на друге видання 51-томної "Большой Советской Энциклопедии", яка в неповній мірі і не завжди науково представляє українство" [18].

Незважаючи на об'єктивні причини, що гальмували розвиток видавничої справи НТШ, серед яких відсутність ліцензії на видавництво та брак паперу [15, с. 93], видавнича діяльність Товариства представлена низкою науково-періодичних видань – продовжували виходити в світ "Записки НТШ", яких за 1947-1951 рр. видано 4 томи, "Хроніка НТШ", під редакцією Зенона Кузеля відновлено українознавчий кварталник "Сьогодні й минуле", якого, на жаль, побачило світ лише 3 випуски (один спарений) [14, с. 178].

Після смерті голови НТШ І. Раковського, на Загальних зборах 9 квітня 1949 р. Зенона Кузеля, як найстаршого дійсного члена, заступника голови, одного з найактивніших та заслужених діячів української науки, обрано новим Головою Наукового Товариства ім. Шевченка. Діяльність на найвищій посаді не стала для вченого новою, оскільки він *de facto* виконував ці обов'язки з 1947 р. За даними В. Кубійовича, протягом 1947-1949 рр. відбулося 11 засідань Відділу, які здебільшого проводив З. Кузеля, окрім періоду з березня до листопада 1948 р., коли І. Раковський, перед від'їздом до США, перебував у Німеччині та провів 2 засідання [10, с. 21].

Труднощі повоєнних років, загроза радянського втручання, що в свою чергу зумовили еміграцію науковців з Німеччини, фінансові проблеми, брак приміщень, стали причинами перенесення діяльності НТШ до Франції, де за підтримки влади Івана Бучка та о. Я. Перрідона коштом Конгре-

гації Східної Церкви було придбано з цією метою будинок із садивою на північно-східній околиці Сарселя, поблизу Парижа. Зенон Кузеля, який займався перенесенням Централі як голова Товариства, разом з дружиною переїхали туди на початку червня 1951 р. [20, с. 94]. Вкотре вчений потрапив у досить скрутне матеріальне становище, оскільки на перших порах визначним науковцям – мешканцям будинку – доводилося обробляти присадибну ділянку, щоб зменшити видатки на спільне харчування. У Франції З. Кузеля було обрано дійсним членом Міжнародної Вільної Академії та головою її Української секції, він стає членом "Українського Академічного Допомогового Товариства у Парижі". Зокрема, на теренах останнього, вчений 2 грудня 1951 р. виголосив доповідь "Етнографічні студії на Україні у XIX та XX ст.", в якій зробив такий підсумок: "Без Грушевського – не було б узагалі Етнографічної комісії у Львові; без Вовка не було б наукової етнології; Франко був незрівнянний редактор етнографічних матеріалів, а Гнатюк, що особисто видав аж 22 томи зібраних ним матеріалів, жив лише для своєї праці..." [4, с. 481]. Попри повсякденні клопоти, З. Кузеля інтенсивно працює задля спільної роботи, щоб пришвидшити видання третього тому загальної частини Енциклопедії Українознавства, працює на засіданнях НТШ.

Однак у Франції Зенон Кузеля вже не зміг працювати в повному обсязі – у нього виявлено смертельну хворобу. Останнім його внеском в українське наукове життя було особисте ведення Установчих Зборів Європейського Відділу НТШ 23 березня 1952 р. в Сарселі, Ілько Борщак згадує, що він "майстерно й тактовно провадив збори, хоч скільки це мало коштувати здоров'я..." [1, с. 578]. Результатом засідання, в першу чергу, стало офіційне утворення Європейського відділу та переобрання керівництва НТШ – головою обрано В. Кубійовича, З. Кузеля увійшов до складу Контрольної комісії. Таким чином НТШ стало федерацією з чотирьох відділів у Європі, США, Австралії та Канаді, об'єднаних задля наукової співпраці Головною Радою НТШ. Новий статут офіційно прийнято у 1953 р. [10, с. 35].

Після 2 місяців, проведених у лікарні м. Вільжюїф, 24 травня 1952 р. Зенон Франціскович Кузеля помер [19, с. 13]. 27 травня 1952 р. відбулася заупокійна Служба, після якої вченого поховано на паризькому кладовищі Сент-Уан (згодом перепоховано у гробівці НТШ на цвинтарі у Сарселі). 31 травня 1952 р. у Сарселі відбулося спільне жалобне засідання НТШ, КодУСу, УВУ у Франції, а 22 червня – спільна жалобна церемонія НТШ та Українського Академічного Допомогового Товариства у Парижі, присвячена пам'яті З. Кузеля, на якій виголошені доповіді "Наукова

діяльність З. Кузели" (В.Кубійович), "З. Кузеля – громадянин і людина" (В. Янів), "З. Кузеля і студентство" (В. Маркусь).

"Зенон Кузеля був живе втілення долі його вузької батьківщини – української Галичини, що, починаючи від 1914 р., зазнавала таких різних політичних режимів" [1, с. 575] – так сказав про вченого Ілько Борщак і цим влучно дав опис життєвому шляху вченого.

Невпинна праця З. Кузели у НТШ в 1947-1952 рр., як в науковому напрямку, так і в адміністративному, його активна життєва позиція, репутація поважного науковця, зрештою дійсного члена НТШ з 1909 р., дозволили мобілізувати наукову спільноту, продовжити велику справу своїх вчителів М. Грушевського, Ф. Вовка, І. Франка, В. Гнатюка та відродити Наукове товариство ім. Шевченка в діаспорі. Як вчений З. Кузеля стояв біля витоків чи не найвідомішої української енциклопедії. Він – автор розділу "Етнографія" та поряд з В. Кубійовичем, головний редактор Загальної частини Енциклопедії Українознавства, яка на сьогодні лишається цінним довідником для фахівців та аматорів. Роки, проведені на посаді голови НТШ, співпали з реформуванням структури Товариства і його поділом на чотири відділення. Складні матеріальні і політичні обставини вимагали від З. Кузели майстерного керівництва, дипломатичних здібностей, а найголовніше – цілковитої відданості своїй праці. Це підтверджується цілим життям вченого, який перебуваючи у різних життєвих обставинах самовіддано працював на ниві української науки і культури.

*Пацай Тамара*

**РОЛЬ ЗЕНОНА КУЗЕЛИ В ВОССТАНОВЛЕННИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
НАУЧНОГО ОБЩЕСТВА ИМ. ШЕВЧЕНКО:  
МЮНХЕН-САРСЕЛЬ (1947-1952)**

*Статья посвящена выяснению роли З. Кузели в проведении организационных мероприятий для восстановления деятельности Научного общества им. Шевченко. Раскрыты основные направления административной, научной, редакционной работы ученого в структуре НОШ в 1947-1952 гг.*

*Ключевые слова:* Зенон Кузеля, Научное общество им. Шевченко, Энциклопедия украиноведения, этнография.

*Patsay Tamara*

**ACTIVITY OF ZENON KUZELIA TOWARD RENEWAL  
OF SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY:  
MUNICH-SARCELLES (1947-1952)**

*Activity of Zenon Kuzelia toward renewal of Shevchenko Scientific Society has been described. Main directions of Kuzelia's scientific, editorial and managerial*



*activity into structure of Shevchenko Scientific Society during 1947-1952 yy have been shown.*

*Keywords: Zenon Kuzelia, Shevchenko Scientific Society, Encyclopedia of Ukraine, ethnology.*

### **Джерела та література**

1. Борщак І. Зенон Кузеля / І. Борщак // Україна. – Париж, 1952. – Зб. 7. – С. 575-578.

2. Винар Л. Відродження українського наукового життя після Другої світової війни: 1945-1952. / Любомир Винар // Наукові записки Національного університету "Острозька академія": Історичні науки. – Вип.9: Матеріали Другої міжнародної наукової конференції "Українська діаспора: проблеми дослідження" – Острого: РВВ Національного університету "Острозька академія", 2007. – С. 60-71.

3. Головна редакція. Переднє слово // Енциклопедія українознавства. Загальна частина [під гол. ред. В. Кубійовича, З. Кузелі] – К.: Репрінт видання 1949 року видавництва "Молоде життя", 1994. – Т. 1. – С. 5.

4. Етнографічні студії на Україні в ХІХ та ХХ ст. // Україна. – Париж, 1951. – Зб. 6. – С. 481.

5. Жуковський А. Вступне слово / А. Жуковський // Енциклопедія українознавства. Загальна частина [під гол. ред. В. Кубійовича, З. Кузелі] – К.: Репрінт видання 1949 року видавництва "Молоде життя", 1994. – Т. 1. – С. VIII.

6. Жуковський А. Нарис історії Наукового товариства ім. Шевченка в Європі / А. Жуковський. – Львів; Париж, 2000. – 138 с.

7. За час від 25.6. 1939-15.3.1949 // Хроніка НТШ. – 1949. – Ч. 75.

8. Календар українознавства за 1951 рік // Україна. – Париж, 1951. – Зб. 6. – С. 481.

9. Краснодемська І. Історіографія розвитку українознавчої думки вчених української діаспори (ХХ ст.) / Ірина Краснодемська // Українознавство – № 2. – 2009. – С. 74-82.

10. Кубійович В. Наукове Товариство ім. Шевченка у 1939-1952 рр. / Володимир Кубійович // Український історик – 1973 – № 1/2. – С. 8-42.

11. Кузеля З. Іван Франко як етнограф / Зенон Кузеля // Записки НТШ. – 1962. – Т. 169. Збірник на пошану Зенона Кузеля / за ред. В. Янева. – С. 117-121.

12. Кузеля З. Матеріальна культура. Господарство, ремесло, народне будівництво / З. Кузеля // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К.: Репрінт видання 1949 року видавництва "Молоде життя", 1994. – Т. 1. – С. 202-219.

13. Кузеля З. Народна духовна культура. Народні звичаї і обряди / З. Кузеля // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К.: Репрінт видання 1949 року видавництва "Молоде життя", 1994. – Т. 1. – С. 228-244.

14. Маруняк В. Українська еміграція в Німеччині і Австрії по другій світовій війні : У 2 т. / Володимир Маруняк. – Мюнхен : Академічне вид-во д-ра Петра Белея, 1985. – Т. 1: Роки 1945-1951. – 432 с.

15. Наукове Товариство ім. Шевченка. Огляд праці від 30.3.1947 до 6.3.1948 р. // Сьогодні і минуле. – 1948. – Ч. 1. – С. 89-95.

16. Шаблій О. Володимир Кубійович : енциклопедія життя і творення / Олег Шаблій. – Париж; Львів: Фенікс, 1996. – 704 с.

17. Шаблій О. Діяльність Володимира Кубійовича в Науковому товаристві імені Шевченка / Олег Шаблій // Історія української географії. Всеукраїнський науково-теоретичний часопис. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2001. – Випуск 1 (3). – С.11-22.

18. Штойко П. Структура і зміст географічних гасел в "Енциклопедії Українознавства" [Електронний ресурс] / Павло Штойко // Історія української географії. – Режим доступу: <http://ukr-tur.narod.ru/istoukrgeo/allpubl/krajeznavstvo/strukzizmistenzyk1.htm>

19. Янів В. Життєвий шлях Зенона Кузели / Володимир Янів // Записки НТШ. – 1962 – Т. 169. Збірник на пошану Зенона Кузели. – С. 3-14.

20. Яцків І. Пам'яті справжньої людини / о. Іван Яцків // Записки НТШ. – 1962. – Т. 169. Збірник на пошану Зенона Кузели / за ред. В. Янева. – 1962. – С. 94-99.

**Петрова Анна**

УДК 392.51(=161.2)(571.13)

## **ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ОМСЬКОГО ПРИІРТИШШЯ (за матеріалами досліджень Агентства з розвитку російської традиційної культури)**

*У статті розглядається структура весільного обряду українців в Омському Приіртишші, за матеріалами, зібраними Агентством з розвитку російської традиційної культури Державного центру народної творчості. Проаналізовано рівень збереження традиційного весільного обряду та окремих його елементів.*

*Ключові слова: весільна обрядовість, українські переселенці, Омське Приіртишся.*

Дослідження традиційної культури української діаспори завжди буде актуальним. Це пов'язано з тим, що діаспора подекуди зберігає ті елементи традиційної культури, які вже є втраченими на їхній батьківщині. Не менш важливим є вивчення взаємовпливу та взаємозбагачення культур, яке практично неминуче, коли поруч проживають представники різних етносів.

Українська діаспора в Росії – одна з найчисельніших. Саме тому традиційна культура українців є одним з напрямків дослідження в російській етнології. Завдяки Агентству з розвитку російської традиційної культури

Державного центру народної творчості зібрано матеріал в селах Омської області Воронцовка, Ольгіно, Єреміївка, Красногірка, Новосергіївка, Нікополь Полтавського району, Бобринка, Русанівка, Єрмак Нововаршавського району, Ганнівка Одеського району. [3, с. 3]

Це населені пункти компактного проживання нащадків українських переселенців, які прибули до сучасної Омської області на початку ХХ століття з Харківської, Полтавської, Херсонської, Київської, Вінницької, Катеринославської губерній за державною програмою освоєння південних земель Західного Сибіру, більше відомою як Столипінська реформа. Власне, назви населених пунктів і районів певною мірою вказують на регіони України, з яких походили переселенці. Представники двох поколінь зберегли до нашого часу українську мову, народні пісні, традиційну побуту культуру.

Матеріали, зібрані учасниками експедиції під час польових етнографічних досліджень, дають інформацію, що має відношення практично до всіх структурних складових весільного обряду. Однак матеріали не систематизовані відповідно до схеми основних циклів традиційного весілля українців. Тому нашим першочерговим завданням є систематизація зафіксованих обрядів, весільних атрибутів і чинів.

В узагальненій формі структура весільного обряду традиційна і має такий вигляд:

I. Передвесільний цикл, які включає в себе: сватання, розглядини, запій (змовини, договір), вечірки, виготовлення весільного хліба, запросини та вечірки.

II. Власне весільний цикл. Перший день: приїзд молодого з весільним поїздом до молоді, воротна, викуп місця біля молоді, пришивання квітки, ділення леження, прощання з друзками, перше застілля, викуп приданого, розплетіння коси нареченої молодшим братом, благословення батьками нареченої, катання молодих після реєстрації або вінчання, перешкоди на шляху молодих – "столи", "могорич", зустріч і благословення батьками молодого, друге застілля, забивання кола, покривання молодих, зміна головного убору молоді.

Другий день: оприлюднення доказів цнотливості нареченої, встановлення "флагу", прикрашання гостей червоними стрічками, сніданок нареченій від її родичів, "баня" для гостей, застілля, дарування, випробування молоді, рядження, катання і купання батьків.

III. Післявесільний цикл: "покалачини".

Структура весільного обрядового комплексу, послідовність виконання ритуалів, кількість учасників і чинів залежали від ряду причин: від благо-

получчя родини, від того, чи живі батьки молодих, чи з одного села молоді, від ставлення населення до традиційної обрядовості в цілому і весільної зокрема.

В Омському Приіртишші українські переселенці зберегли обрядову традиційну термінологію, весільну атрибутику та основні структурні елементи. Варіативність, що простежується, зокрема, у назвах чинів (староста або дружко) залежить від того, з якого регіону України прибули саме ці переселенці.

У передвесільному циклі обрядодій українців Приіртишшя простежуються певні відмінності. Повсюдно в Україні дивень – це назва обрядового хліба. [1, с. 45], тоді як у переселенців "дивень" є однією з назв "гільця". Можливо, переселенці і справді перенесли назву обрядового хліба на обрядове деревце. А можливо, це помилка збирачів польового матеріалу.

Українські переселенці у Омській області пам'ятають про звичай святкування весілля протягом трьох днів. Польовий матеріал дає підстави вважати, що в цьому краї українські переселенці зберегли традиційну послідовність виконання весільного обряду до 60-х років ХХ століття, а вже пізніше посилюється трансформаційний процес. Прикметно, що він в українців Приіртишшя відбувався повільніше, ніж в Україні, де обрядодії другого і третього дня зливалися в один день, і поступово третій день весілля зникає. Це ж простежується і в обряді розподілу короваю. У Миколаївському районі Одещини після 60-х років ХХ століття розрізання і дарування короваю вже проходило у перший день весілля. [3, с. 171]

Весільний обряд українців Приіртишшя зазнав істотних змін у ХХ столітті, особливо після 1960-х рр. Якщо до середини 1960-х рр. традиційна складова і виконання необхідних обрядів вважались обов'язковими, і в суспільній думці були рівнозначними офіційній реєстрації (а подекуди і більш важливим), то зараз традиційний весільний обряд практично ігнорується.

Більшість інформаторів належить до покоління людей, які пережили колективізацію. Вони стверджують, що економічна складова при вступі у шлюб ослабла, але не зникла зовсім. Виросла самостійність молодих у питаннях вибору, слово батьків вже не було вирішальним. Сватання стало більш формальним, декілька передвесільних обрядів злились у один (сватання, договір, запій), а деякі були зовсім втрачені (розглядини). У повоєнний час у зв'язку з практичною відсутністю майнової і соціальної диференціації, низьким рівнем добробуту питання про розмір приданого практично не обговорювалось. З комплексу обрядового одягу збереглись лише маркери основних учасників обряду (вінок нареченої, рушники,

квіточки) і які визначали зміст кульмінаційних моментів обряду (обряд покривання). [2, с. 5]

Вінчання згадується лише респондентами більш похилого віку. У радянський період у зв'язку з руйнуванням церкви і пануванням атеїстичної ідеології обряд вінчання випав зі структури весільного обряду. Його місце посіла звичайна громадянська реєстрація у сільраді. Але реєстрація не має такого духовного значення, як вінчання, яке здійснює таїнство шлюбу. У зв'язку з послабленням ролі православ'я, недотриманням постів змінився і календар весіль: сезон весіль відповідав переважно сезонному розподілу праці. З обряду благословення молодих поступово зникли ікони, але сам обряд з використанням тільки обрядового хліба зберігається. Але все одно на весіллі промовляли: "Бог благословить!", "З Богом!". [2, с. 95]

У ХХ столітті вечорниці ще побутували, проте з затвердженням колгоспного устрою звичай вечорниць занепадає, дозвілля молоді переміщується у клуб. [2, с. 34]

Отже, нащадки українських переселенців 1920-х – 1940-х років народження, знаходячись у Сибіру в іншомовному середовищі, з новим укладом життя (колгоспи), змогли зберегти у живому побутуванні до 1960-х років, а певною мірою – і до наших днів, традиційний український весільний обряд. Окремі важливі елементи обряду – виготовлення традиційної атрибутики, ритуального хліба, обряд покривання молодої – проіснували на практиці до 1990-х років, ігрові елементи обряду (рядження, кури, катання батьків) побутують до наших днів. Існування у відносній ізольованості, вочевидь, сприяло збереженню "свого" в опозиції до "чужого". Компактне розселення, переважно етнічна однорідність переселенців у цих районах Омської області, сусідство з казахами, асиміляція з якими була практично виключена через релігійні мотиви – усе це сприяло збереженню традиційних українських весільних звичаїв.

*Петрова Анна*

### **СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД УКРАИНЦЕВ В ОМСКОГО ПРИИРТЫШЬЯ (по материалам исследований Агентства по развитию русской традиционной культуры)**

*В статье рассматривается структура свадебного обряда украинцев в Омском Прииртышье, по материалам, собранным Агентством по развитию русской традиционной культуры Государственного центра народного творчества. Проанализирован уровень сохранения традиционного свадебного обряда и отдельных его элементов.*

Ключевые слова: *свадебная обрядность, украинские переселенцы, Омское Прииртышье.*

**Petrova Anna**

**WEDDING CEREMONY OF UKRAINIANS IN OMSK PRIIRTYSHJE  
(on materials of researches of Agency on development  
Russian traditional culture)**

*In article the structure of a wedding ceremony of Ukrainians in Omsk Priirtyshe, on the materials collected by Agency on development of Russian traditional culture of the State center of national creativity is considered. Level of preservation of a traditional wedding ceremony and its separate elements is analysed.*

Keywords: *wedding ceremonialism, the Ukrainian immigrants, Omsk Priirtyshe.*

**Джерела та література**

1. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). – Київ: Наукова думка, 1988. – 192 с.
2. Куды, доню, собираеся?..Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья / Сост. Т.М. Репина, О.Г. Сидорская. – Омск: "Издательский дом "Наука"", 2007. (Серия "По материалам фольклорно-этнографических экспедиций", вып. 2). – 186 с.; ил.
3. Кушнір В.Г., Петрова Н.О., Поломарьов В.М. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район). Одеса, вид-во "СМИЛ", 2010 – 392 стор. з іл.

**Петрова Наталія**

УДК 392.5(=135.2)(477.7)"1850/19"

**СТІЙКІСТЬ ТРАДИЦІЙНИХ ОБРЯДІВ У ВЕСІЛЛІ  
МОЛДОВАН БУДЖАКА  
(середина XIX – XX СТ.)**

*Стаття присвячена аналізу стійкості традиційних обрядів у весіллі молдован Буджака на основі матеріалів повідомлень та статей періодичної преси XIX ст. та сучасних досліджень у регіоні. Визначені найбільш сталі обряди та атрибути у весіллі молдован регіону.*

Ключові слова: *весілля, Буджак, обряд, молдовани.*

Вивчення традиційного весілля молдован з другої половини XIX ст. свідчить про те, що чимало обрядів у процесі трансформації суттєво зміни-

ли форму і зміст, втратили первісну оригінальність в процесі формування локальної (на рівні села) та регіональної специфіки.

Разом з тим, можна стверджувати, що певні обряди, атрибутика не зазнали суттєвих трансформацій, відтак зберегли свою оригінальність.

Для підтвердження цієї гіпотези проаналізуємо історіографію з другої половини XIX ст.

Першочерговим завданням є виявлення цих обрядів, атрибутів, на основі джерел XIX ст. та сучасних досліджень показати їхню практичну незмінність у синхронному та діахронному вимірах.

Весільна обрядовість молдован, її структурні компоненти, обрядова атрибутика є одним з маловивчених аспектів в галузі традиційної культури етнічних груп України. Оскільки ми не маємо спеціальних записів весілля молдован середини XIX ст., джерелом для проведення реконструкції системи та структури обряду, визначення обрядової атрибутики, весільних чинів можуть виступати публікації регіональних видань середини XIX ст. Періодична преса Одеси містить цінну за змістом інформацію про обрядові атрибути, весільну обрядовість, елементи якої уже не побутують у другій половині XX ст. Вони є важливим джерелом, оскільки дають можливість простежити і охарактеризувати розвиток обряду, визначити наслідки трансформації чи свідчать навіть про зникнення певних обрядів або їх структурних елементів. У нашому розпорядженні інформація з декількох джерел, опублікованих у регіональних періодичних виданнях. В даному випадку джерелом для дослідження весільної обрядовості молдован є публікації, що містяться на сторінках періодичного видання "Одеський вестник". [1; 7, 8] Відомості, які подають автори різні за обсягом і змістом, глибиною аналізу весільного обряду, який жодним з авторів не описується у повному обсязі. Більш того, описані ними обряди вибіркові, що дає можливість, співставивши їх у достатньо повному обсязі, відтворити весільний обряд молдован середини XIX, виокремити елементи, що побутували на той час у кожному з трьох циклів: перед весільному, власне весільному та післявесільному.

Так, Болеслав Хиждеу подає відомості, що весілля влаштовували перед Великим Постом і восени. З традиційних обрядів він виділяє найбільш популярні. Традиційне сватання у молдован складалося з декількох етапів: старостія, логодна, респунсул.[2] За свідченнями Б.Хиждеу, для сватання жених запрошує одного чи двох сватів – *легеу* (сват, від молд. *легеу* – ляяти, врати). Перемовини сватів з батьками нареченої відбувалися в алегоричній формі, як і в українців, дівчина мала колупати стіну, чи ховалася за піччю. Наступав момент, коли дівчину кликали, і якщо вона давала сватам склянку, то це означало її згоду на шлюб.

Після цього скликали сусідів і рідних і вже на цій зустрічі домовлялись про весілля, визначали день його проведення. Б.Хиждеу не виділяє ці події в окремий обряд. Ймовірно мова йде про договір або заручини. З цього часу жениха називали *ніре*, а невесту – *нір'яса*.

Нажаль, Б. Хиждеу не подає нам назв обрядодій, не зазначає дні тижня, у які зазвичай відбувалися такі важливі події.

Заслуговує на увагу опублікований так званий фельєтон Івана Танського [7] про весільні обряди в Бессарабії. Автор подає опис традиційного обряду сватання, але не зазначає етнічну приналежність його учасників, однак за термінологією обрядів зрозуміло, що йдеться про молдован. Опис обрядовості Ів. Танський починає із сватання, але у цьому випадку ми отримуємо додаткову, порівняно з Б.Хиждеу інформацію. Молодий кладе на тарілку гроші, а з боку молодої її батьки – у відповідь – *нафраму* (різновид хустки) і каблучку. Потім батьки кличуть дівчину і пропонують зробити вибір. В знак згоди на шлюб дівчина брала гроші, а молодий забирав нафраму і каблучку. Танський пише і про заручини, як складову сватання (*логодна*), під час яких на думку автора – "запивают ответ". Ця обрядодія носить назву *реслунсул* (відповідь), але автор її не описує.

За свідченнями Б. Хиждеу, після досягнення згоди на шлюб дівчина скликає подруг готувати святковий одяг для молодого, ширинки, хустинки з шитвом по кутах. Молодий мав купити молодій чоботи та хустку. Дізнаємося про придане, яке зазвичай складалося з декількох килимів, войлока, 4 подушок, декілька нафрам (рушників квадратної форми), витканих борунчуком, шовком, та пронизаних по бахромі бусами; білизни, пари биків, корови, декількох овець, але "денег ни гроша".

За матеріалами статті Б.Хиждеу можна визначити весільні чини. У молодого це: один староста, дві дружки, дружба, ватаджел, дві свахи, музика. У молодої: один староста, дві дружки, дружба, ватаджел, свахи, музика. Весільні батько і мати – одна пара [8].

Автором описані обрядодії, які можна віднести до головиці, хоча цієї назви він не наводить, не зазначено також і в який день відбувався цей обряд. Напередодні весілля збиралися у молодої: жених з старостою, дружками, ватаджелом, музикою, сусіди і рідні. Приносили з собою дарунки, здебільшого продукти харчування (горілку, курку, борошно). Ватаджели пригощали гостей. Привертає увагу виконання деяких обрядодій. Під час пригощування чарку передавали один одному не голими руками, а тільки через платок, нафраму. Вважалося, що тільки так побажання щастя і багатства молодим буде реалізованим. В цей же вечір виконувався обряд розплетення коси. Дівчина сиділа на стільці, вкритому кожухом,



жених тримав її за руки, стримуючи її від дій перешкоджання розплетенню коси і небажання її прощатися з дівочтвом, імітуючи при цьому свою владу над нею, а ватаджел чи брат, сестри розплітали косу. Участь у розплітанні приймали всі родичі. Потім одна з дружок заплітала волосся молодої в дрібні косички. На голову молодої одягали вінок, але таким чином, щоб прикрити очі, вони мали бути опущеними вниз, що означало печаль, хоча, як відмічає автор, майже всі раділи від того, що дівчина виходить заміж. Обряд супроводжувався виконанням обрядових пісень.

Цього ж вечора плели барвінкові віночки для молодих і весільних чинів. Дружки прикріплювали "вінки" до шапок ватаджелів. Автор звертає увагу на такі обрядові атрибути, як ширинка і посох. По суті, це знамено, з яким йшов ватаджел запрошуючи гостей на весілля. Ширинки в'язали до руки при вінчанні, прив'язували до посохів ватаджелів. Про гільце не згадується.

Наступний обряд можна розглядати як запросини. Автор описує його досить детально. У ньому брали участь молодий з старостами, ватаджелом. Обов'язковими атрибутами при виконанні обряду були калачі, 2-3 півні чи курки (ватаджели несли їх під пахою), горілка. Розпочинав обряд ватаджел. Він подавав кінчик платка, що на палиці (знамено?) молодому і виводив його з хати. Запрошували з музиками (кринка, бубон, цимбали). У складі почту ватаджел з знаменем, дружби (ватажки), молодий із старостою. Спершу запрошували на весілля поміщика чи посесора. Безпосередньо обряд запрошення здійснювався так: староста покривав ширинкою 2-3 калача, 1-2 курки, підносив господарям та від імені молодого запрошував на весілля. Молода зі своєю дружиною робила теж саме. На жаль, автор не вказує, коли саме відбувалися запросини, у тексті про це йдеться одразу після того, як прикріплять букети, тобто після головиці, що малоімовірно, оскільки головиця відбувалась, як це прийнято, увечері.

Після запросин, в той же вечір, молода передавала дружкам сорочку для молодого. Вони перев'язували її стрічками, затикали барвінком, прив'язували до посоху і ватаджел відносив її до молодого. Схожий обряд здійснював молодий. Він передавав для молодої хустину і пару жовтих чобіт. Несли ці дарунки в решеті чи в ситі. Інколи додавали десяток яблук, виноград на червоній стрічці.

Як у молодого, так і у молодої "варта" спочатку не пропускала гостей з дарунками. Але через деякий час спілкування гості входили в хату і клали на стіл перед молодим (молодою) принесене. Після цього весь суботній вечір молодь гуляла. Б. Хиждеу зауважує, що вдівець чи вдова не шлють один одному гостинці [8].

Власне весільні обрядодії розпочинались у неділю. Зранку староста наряджав молодого у подаровану молодою сорочку, після чого молодий просив благословення у своїх батьків. Ватаджел виводив молодого з хати за кінець хустини, мати благословляла його свяченою водою і весільний почет йшов до молодої.

В цей же час у молодій ранок розпочинався з наступних дій, які можна назвати розплетенням коси: молоду саджали на діжку чи стілець і дружки розчісували косу. У волосся вплітали гроші, шматок хліба, а рідні – часник, "щоб відв'язалось все зле" і одягали вінок.

Перед виходом на вінчання мати молодої окроплювала молодих свяченою водою, посипала сіллю від уроку (? зглазу). Молодий і ватаджели їхали до церкви верхом на конях. Під час вінчання по горінню весільних свічок ворожили на тривалість життя молодих: чия свічка гірше горить, той помре раніше. Магічні дії виконували і під час вінчання: молода намагалася стати на рушник першою, щоб її рука була верхньою, тобто вона керуватиме родиною.

Після вінчання музиканти із старостою і ватаджелами йшли за хрещеними батьками. Зауважимо, що Б. Хиждеу не вживає термінів нанашка, нанашул. Під час весілля виконували танці: джок, оляндра, коломийка, тропак. Весільний день завершувався підготовкою молодих до першої шлюбної ночі. Свахи вдавали, що виганяють дружок і дівчат з хати. Ті імітували бажання забрати за собою подругу (молоду). Молодий викупував молоду у дружок. Свахи з калачем, смаженою куркою відводили молодих до чужої хати. Молода розувала молодого (символ покори) [8].

Зранку у понеділок свахи піднімали сорочку молодої на вила, палицю і несли її по селу. Ще в 20-ті рр. XIX ст. цей звичай побутував чи не скрізь, але уже у 40-х роках XIX ст. за твердженням автора, починає зникати. Весільний почт з червоним має спільні риси з аналогічними обрядодіями в українців.

У вівторок відбувалися збори і проводи молодої до чоловіка. На воза навантажували зестра. Молода прощалася з батьками. Чоловік давав їй калач чи бублик, через який вона дивилася на чотири сторони: це означало, що відтепер вона має бачити світу стільки, скільки побачила через отвір калача. Він бив її декілька разів батогом, оскільки тепер вона має боятися чоловіка і підкорятися йому.

Можна зробити висновок, що Б. Хиждеу не досить обізнаний з весільною обрядовістю, оскільки, по-перше не всі обрядодії він описує, по-друге, ті що ним описані не мають назв. До того ж Б. Хиждеу описує перебіг весілля тільки у молодої.

І.Танським описано обряд поїздки молодого за молодою, яка проживала в іншому населеному пункті. В'їхавши до села, молодий висилав декілька *кунокаріїв* (друзьбів) на "переговори" до батьків молодої. Якщо батьки молодої погоджувались прийняти молодого, то відбувався обряд дарування молодій подарунків від жениха. Це називалося *поклонеле*. Однак навіть у цьому випадку молода з подругами танцювала у себе, а молодий зі своїми гостями – там, де його "поселили". По суті, можна вважати, що йдеться про обряд головиці. Бо у молодого присутні лише "молодые люди", тобто парубки, а у молодої – лише дівчата. Але автор не наводить назв обрядодій. Зрештою, дві сторони (молодого і молодої) зустрічалися і танцювали у молодої до ранку [7].

Другий день детально описано І.Танським: до молодої приходили *ворнічеї* (друзьби) з музикою і забирали придане, а *нанашка* (вінчальна мати) забирала молоду. Обряд мав такий вигляд: батьки молодої сідали в хаті на стільці, перед ними на коліна ставали молоді. Один з *ворнічеїв* (ст. дружба ?) промовляв урочисту промову і батьки благословляли молодих. Нанашка садовила молодих на воза і вони їхали до молодого.

Окрема публікація присвячена звичаям молдован при шлюбах, належить К.Булатовичу [1]. Автор пише, що був на весіллі, по запрошенню знайомого молдованина з села. Там він записав обрядодії суботнього дня. Весільні з 15 вершників і 12 бричок везли молоду з іншого села. Участь такої великої кількості народу пояснили необхідністю охорони. Весільним батьком був хресний (той, що хрестив), бо за звичаєм, ще на хрестинах казали "Да удостоит вас Бог и обвенчатъ вашего крестного сына". Попереду їхав на коні *ворнічела*, інші *конокарі* (вершники при весільному поїзді). Всі були перев'язані білими хустинами на правій руці.

Батьки молодого зустрічали молодих з іконою, хлібом-сіллям. За застіллям перед молодими клали дві *жемни* (хліб у вигляді калача) накриті *нафраницями*.

Автор згадує, що тільки на другий день – в неділю відбувалося вінчання і лише після вінчання *ворнічели* запрошували на весілля. У вечері відбувалося *маса маре* (великий стіл) (почесна ?).

В понеділок посажена мати здійснювала обряд покривання молодої. На вечерю запрошувалися тільки родичі. З вівторка і щодня весь тиждень молоді ходили до родичів і посажених батьків – здійснювали *кале – маре* (великий шлях) – візити до родичів і посажених батьків.

Слід зазначити, що традиційна культура молдован Буджака і на сьогодні залишається малодослідженою. Враховуючи актуальність проведення досліджень, в серпні 2006 року проведено дослідження молдован

Одещини в Татарбунарському та Саратському районах. Деякі результати цих досліджень вже були оприлюднені нами [3; 4; 5; 6].

Нами було зібрано матеріали щодо системи дошлюбного спілкування молоді та весільної обрядовості в окремих населених пунктах, зокрема в с.Борисівка, с.Глибоке. Зібрані матеріали дозволяють зробити наступні узагальнення.

В традиційному середовищі молдован ще в середині ХХ ст. суспільна санкція шлюбу була обов'язковою, шлюби також реєстрували в державних установах і церкві, але головним чином за традиціями звичаєвого права.

Почнемо з передшлюбного етапу. Від мотивації шлюбу залежать взаємовідносини членів майбутньої родини та характер її життєдіяльності. На вибір шлюбного партнера впливали звичаї та традиції, які були притаманними тому чи іншому населеному пункту. Так, в першу чергу засуджувалися шлюби між братами та сестрами різного ступеню спорідненості, між хрещеними та хресниками, сватами. Сільською громадою засуджувалися випадки порушення вікової черги вступу до шлюбу: молодші брати та сестри не мали права одружуватися та виходити заміж раніше старших.

Весільний ритуал до середини ХХ ст. у Буджаку зберіг основні структурні елементи і, як показали наші дослідження складається з трьох основних циклів: передвесільного, власневесільного і післявесільного. Кожен із них складається з обрядів, які поділяються на дві групи – функціонального і функціонально-санкціонуючого характеру.

Весілля відбувалися частіше всього восени.

Весільний цикл починався з того що до дівчини посилають старостів з боку нареченого, який також йде з ними. Старостами у нареченого частіше всього були його дядьки. Старости ніколи не вели відвертої розмови про наміри свого приходу, натомість промовляли: "У вас у саду росте квітка, вона нам сподобалась, можна ми її зірвемо, якщо ви дозволяєте". На знак згоди на шлюб мати дівчини перев'язувала старостів рушниками. Нареченого не перев'язували, пояснюючи це тим, що йому дісталася наречена, тому його перев'язувати не потрібно, оскільки він додому не вертається, а залишається у нареченої. Якщо дівчина та її родина не давали згоди – то старости просто йшли додому, до матері нареченого та доповідали про результат свого походу. Батьки молодої, в разі згоди, в цей час збиралися та накривали стіл, запрошували родичів, сватів, батьків нареченого і відбувалася *логодна* – саме сватання. Батьки приносили з собою миску з пшеницею (ознака добробуту) у якій були каблучки: парубок та дівчина мали знайти каблучку одне одного. Респонденти зазначають, що

каблучки завжди використовувалися на весіллі, а обмін каблучками, за їхніми уявленнями, ніс в собі символіку добробуту, плодючості. Під час застілля батьки молодих з нанашулами домовилися про день весілля. Особливістю у с.Борисівка є той факт, що після *логодни* наречений залишався ночувати у нареченої і жив у неї дома майже до весілля, тільки у п'ятницю перед весіллям наречений повертався до себе додому.

Таким чином, у середині ХХ ст. сватання як обрядодія поділяється на два етапи: прихід старостів на розвідку, а також власне сватання (*логодна*), яка у румун, наприклад є помолвкою.

В обрядодії сватання маємо майже втрачений вже у середині ХХ ст. елемент: не використовується традиційна для молдован та румун хустинка (*нефраме, нафраниця*), якою дівчина перев'язувала парубка на знак згоди.

Весілля відбувалося не пізніше ніж через місяць після сватання.

Свідками (весільними батьками) на весіллі були *нанашули* – сімейна пара. Зазвичай це – діти нанашулів (хрещених) батьків нареченого, які не набагато старше молодят. Зафіксовані обов'язкові подарунки: для нанашки – матерія на сукню, молодий для молодої повністю купляв весільний одяг (сукню, взуття, вінок, фату, прикраси), а молода – весільну сорочку молодому. Під час весілля перев'язували нанашку і нанашула. З боку нареченої перев'язують всіх родичів нареченого, а наречений перев'язував лише своїх родичів. Наречена також в'яже своїх родичів. Старостів, коли вони приходять забирати наречену в день весілля, в'яжуть двічі: і з боку молодого і з боку молодої. Старости приносять з собою хліб і ніж, та запитують чи можна розрізати хліб і поки наречена не перев'яже всіх родичів нареченого, які з ним прийшли, хліб не розрізали.

Активні приготування до весілля починались у четвер напередодні весілля, починали готувати весільні страви, саме в цей день окремо у нареченого і нареченої випікали весільні калачі, які перев'язували червоною вовняною ниткою, васильком: щоб не зглазили молодих. Випікали також *жемні* – весільні калачі у вигляді вісімки, в отвори вставляли свічки, прикрашали цукерками, саме з цим весільним виробом батьки молодої зустрічали молодих з церкви.

Проведення *дівич вечора* напередодні весілля вже у середині ХХ ст. у досліджуваних селах не зафіксовано.

*Запросини* гостей на весілля відбувалися у суботу ввечері. Старших (одружених) гостей запрошував на вечір чоловік (сусід чи родич), перев'язаний рушником із графіном вина: при зустрічі наливали по келишку і випивали. Наречений з нареченою запрошували лише молодь, яка брала

участь у святкуванні тільки вдень. Зазвичай на весілля запрошували від 100 до 200 чоловік, респонденти зазначають, що раніше запрошували здебільшого родичів.

Весілля – *нунта* починалося в неділю, відбувалося водночас у нареченого і нареченої. До нареченої ((*м*)*неряса*) зранку приходили дві дружки (*дружтілі*), до нареченого двоє бояр (*ворнічеї*). Рано вранці сестра нареченої з дружками мала віднести нареченому сорочку, яку купила наречена. Якщо в нареченої немає молодшої сестри, її функції виконували дружки. Наречений за сорочку давав гроші. Перший раз дівчина відмовлялася бо наречений, на її думку, дав мало грошей, другий раз також відмовлялася і віддавала сорочку тільки з третього разу.

Зранку до оселі молодої приходила жінка, яка шила сукню для весілля та одягала наречену, а дружки їй допомагали. Під час одягання наречена сиділа на подушці, хоча інколи ще використовували кожух. Респонденти не пам'ятають випадків використання оберегів для нареченої. Вдягнена у весільний одяг наречена сиділа на покуті. З самого ранку до неї приходили найближчі гості.

З дому молодого *ворнічеїв* посилали за нанашулами, потім вони з ними поверталися до дому нареченого і вирушали за нареченною у такому складі: наречений з нанашулами, ворнічеями. З собою обов'язково брали два калачі. Під час виходу з дому нареченого його мати обсипала його весільний почт пшеницею, цукерками, дрібними грошима. Наречений йшов за нареченою без пісень, але під музику. Біля воріт, тримаючи в руках графін з вином, їх зустрічав батько нареченої, нанашка з нанашулом випивали по келишку. Наречена цілувала їм і нареченому руки, ставала біля нареченого, оберталася через ліве плече і після цього вони йшли до церкви. Коли молоді виходили з дому їх обсипала мати нареченої пшеницею, цукерками, дрібними грошима з фартуха. Діти збирали цукерки та гроші.

Дорогою з *церкви* діти переливали молодим дорогу: ставили перед рухом весільного почту відра, чашки, стакани, або будь-який інший посуд з водою. Наречена перекидала правою ногою відро чи чашку з водою, а наречений мав покласти гроші у кожную посудину, в якій була вода. Такі перешкоди могли робити багато разів на шляху молодих додому. Ніяких інших перешкод не зафіксовано. Батьки нареченої зустрічали молодих з *жемнами*. У дворі молодих їх пригощали вином і цукерками (або – раніше – шматками цукру): заздалегідь на тацю ставили 4 келишка: для молодих і нанашулів. Батьки та нанашул запрошували гостей за стіл. За столом біля молодого сідав нанашул, коло молодої – нанашка, потім ро-

дичі нанашулів, а далі родичі по мірі зменшення ступеню спорідненості. Старостів садовили біля нанашки, батьки в цей день за стіл не сідали, діти також не брали участі у весільній трапезі за столом.

Серед весільних страв з середини ХХ ст. готували смажену рибу (камбалу), холодець (холодні блюда), голубці, картоплю з м'ясом, а потім давали солодке. Особливою стравою вважався варений рис, або зварена у казані каша з пшеничної крупи. Обов'язковими були печені яблука з цукром, печиво.

Зафіксовано також, що наречений після вінчання відвозив наречену додому до неї, а потім з нанашулами вирушав до своїх батьків.

У 50-х роках ХХ ст. також зафіксовано варіант, за яким, наречений зустрічався з нареченою на куті по дорозі в церкву. Наречена йшла з друзками, підходила, цілувала руки нареченому і нанашці. Коли йшли до церкви нанашка давала молодій матерію на руку, а також ікону, коли поверталися з церкви, молоді прощалися на куті і розходились по домівках. Наречена з друзками і родичами йшла додому і сідала за стіл. Молодий після столу з родичами йшов забирати наречену. Боярин ніс на руці прикрашені калачі. Приходили, їх зустрічала наречена з друзками. Дві друзки, васильком перев'язаним червоною ниткою, через отвір калача кропили нареченого свяченою водою. За це наречений мав покласти гроші. Потім всіх запрошували за стіл. Молода до столу не йшла, а замість неї нареченому пропонували, частіше за все переодягнутого чоловіка (у рваному кожуху, з шторою на голові), або іншу дівчину. В цей час грала музика. Тільки третього разу приводили справжню молоду: батько виводив її за руку, а мати йшла позаду. Молода подавала руку нареченому, вони сідали. Після цього подавали гаряче. Після гарячого молода починала перев'язувати родичів нареченого. Гості молодої сиділи в іншій кімнаті, обслуговували гостей друзки і бояри. В цей час нанашка мала виконати обряд покривання: пов'язати молоду. Під час покривання дві друзки тримали васильок, а старший боярин намагався накинути на молоду хустку, яку тримав на двох довгих комишинках. В цей час молодий мав покласти гроші на тарілку, яку тримали друзки. Якщо молодий сплачував мало грошей, друзки заважали *варначею* накинути хустку, відганяючи його васильком. Нарешті нанашка брала хустку щоб покрити молоду. Завершувався обряд тим, що нанашка одягага хустку поверх фати. Все це супроводжувалося танцями. Після цього молода вважалася вже членом родини молодого. Наречений сідав поруч з молодою на лавку, покриту налавниками. В цей час малодший брат або маленький хлопчик ставили у косяк дверей ніж, щоб отримати викуп від молодого.

Молодих виводили з-за столу. В іншій кімнаті знаходилося придане молоді, але в дверях в дверях до кімнати – ніж. Молодий також мав викупити придане: коври, подушки. Бояри починали по одній виносити речі, нанашка застеляла підводу простирадлом. Виходили у такій послідовності: дружки, бояри, нанашул, молоді, нанашка. Тричі обводили молодих навколо підводи. Коли саджали молоду на підводу їй подавали *калач*, вона хреститься на чотири боки а потім ламала його над головою. Ці шматки калача розбирали незаміжні дівчата, щоб швидше вийти заміж.

Після цього йшли до нанашки, танцювали жок-шалмарі по колу, всім давали по келишку вина та печиво, потім вирушали до батьків молодого. Батьки зустрічали весільну процесію на воротах з шести келихами вина: для нанашулів, молодих і батьків молоді, пригощали цукерками або цукром. Молода цілувала свекруху і свекра. Нанашули йшли додому, де збиралися їхні родичі, бо бути нанашулами вважалося великою честю.

Слід зазначити, що застілля неodrуженої молоді, яке влаштовувала родина молодого, відбувалося вдень, керували застіллям нанашули або старости, під час трапези збирали дари для молодих. На *маса маре* (великий стіл) – застілля як кульмінаційний момент весілля – народне гуляння, яке остаточно закріплювало шлюб, його визнання сільською громадою, в ньому молодь участі не брала.

Проаналізовані публікації на сторінках регіональної преси та сучасні дослідження дають можливість зробити висновки про те, що весільна обрядовість молдован Буджака у середині XIX ст. та до середини XX ст. складалася з трьох весільних циклів: передвесільного, власневесільного і після весільного. В кожному з цих циклів репрезентовані обрядові дії санкціонуючого характеру, виконання яких супроводжувалися використанням тих чи інших обрядових атрибутів. В якості атрибутів виступали речі як загальнорозповсюджені і навіть, подекуди збережені до наших днів, так і такі, що були предметами домашнього вжитку, знаряддями праці та інше і використовувались в контексті виконання обрядодій. Серед зафіксованих в передвесільному циклі у XIX ст. можна виділити наступні: барвінковий вінок, борошно, виноград, горілка, гроші, знамено, каблучка, калачі, кожух, курка, нафрама (нафраниця), півні, піч, посох, решето, рушник, сито, склянка, стіна, хустина з шитвом по кутах, хустка, чарка, червона стрічка, ширинка, яблука. У весільному: бричка, віз, вода свячена, горілка, гроші, діжка, жемни, знамено, калачі, кожух, коні, курка, нафрама (нафраниця), півні, подушки, поклонеле (подарунки), посох, придане, рушник, свічки весільні, сіль, сорочка, стілець, хліб (шматок), хустина біла, хустина з шитвом по кутах, хустка, чарка, часник, чоботи,



ширинка. У післявесільному: батіг, бричка, віз, вила, калачі, кожух, палиця, сорочка.

Структура весілля молдаван Буджака в трьох його циклах, описана в традиційній послідовності, оскільки має однакову основу як у XIX так і в середині XX ст. Наведені матеріали дають можливість з'ясувати узагальнені композицію ритуалу та сценарій сюжетного розвитку, послідовність весільних обрядодій, а також показати наявні відмінності обрядових елементів та їх структурно-функціональні особливості у діяхронному вимірі. Ці особливості – наслідок контактів з представниками інших етносів, проникнення в традиційне весілля новаційних елементів, які, адаптувавшись як іновачії, перетворюються в традицію, функціонують в структурі традиції. Наведені матеріали свідчать, що у весільній обрядовості молдаван є спільні атрибути та елементи з весіллям українців (барвінковий вінок, чоботи та ін.), болгар (яблука), спільним для більшості етносів регіону є і склад приданого, все це можна вважати наслідком міжетнічної взаємодії у цьому регіоні. Але це питання потребує на окрему увагу.

*Петрова Наталія*

### **УСТОЙЧИВОСТЬ ТРАДИЦИОННЫХ ОБРЯДОВ В СВАДЬБЕ МОЛДАВАН БУДЖАКА (середина XIX – XX в.)**

*Статья посвящена анализу устойчивости традиционных элементов в свадебном обряде молдаван Буджака на основе материалов публикаций в периодической печати Одессы XIX в. и современных полевых исследований автора в регионе. Определены наиболее устойчивые обряды и атрибуты в свадьбе молдаван региона.*

Ключевые слова: *свадьба, Буджак, обряд, молдаване.*

*Petrova Natalia*

### **STABILITY OF TRADITIONAL CEREMONIES IN WEDDING OF MOLDAVIANS OF BUDZHAK (mid. XIX – XX century)**

*This article is devoted to the analysis of stability of traditional elements in a wedding ceremony of Moldavians of Budzhak on the basis of materials of publications in the periodchesky press of Odessa of mid. XIX of century and modern field researches of the author in region. The steadiest ceremonies and attributes in wedding of Moldavians of the region are defined.*

Keywords: *wedding, Budzhak, ceremony, Moldavian.*

### **Джерела та література**

1. Булатович К. Обычаи молдаван при браках //Одесский вестник.-1858.- № 64.
2. Вєрованія и обряды в XIX – начале XX в. // Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения //Я.С.Гросул, А.М.Лазарев, В.С.Зеленчук.- Кишинев: Штиинца, 1977.- С.272.
3. Петрова Н.О. Весільна обрядовість молдован Буджака на сторінках "Одесского вестника" (середина XIX ст.) // Буковина: історичні та етнокультурні студії. Матеріали IV Міжнародної наукової конференції "Кайндлівські читання".-Чернівці: Зелена Буковина, 2007.(німецькою і українською мовами)- С.184-189.
4. Петрова Н.О. Структура весілля молдован Буджака в середині XIX ст. за матеріалами регіональної преси //Записки історичного факультету. Випуск 18. - Одеса, 2007.-С.18-22.
5. Петрова Н. Обрядові атрибути та структура весілля молдован Буджака (середина XIX ст.) / Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали VI Міжнародної наукової конференції "Кайндлівські читання", присвяченої 145-річчю від дня народження Р.Ф. Кайндля. Чернівці, 29 квітня 2011 року. – Чернівці-Вижиця: Черемош, 2011.- С.415-420.
6. Петрова Наталія. Традиційне весілля молдован Буджака в середині XIX ст. // Чорноморська минувшина. Записки Відділу історії козацтва на Півдні України Науково-дослідного інституту козацтва Інституту історії України НАН України: Зб. наук. пр.-Вип.6.-Одеса: СПД Бровкін О.В., 2011.- С.47-53.
7. Танский И. Свадебные обряды в Бессарабии //Одесский вестник.-1851.- № 25.
8. Хиждеу Б. Свадьба у бессарабских крестьян //Одесский вестник.-1845.- № 51-52.

**Пилипак Максим**

УДК 391 (2 Рос. Баш - 4 Укр) П 32

### **ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ БАШКОРТОСТАНУ**

*На матеріалі польових записів, архівних матеріалів та наукової літератури в статті розглядаються особливості побутування весільного обряду українців Башкортостану.*

*Ключові слова: весільний обряд, українці, трансформація, традиції.*

Одним із актуальних питань сучасної етнології є дослідження традиційної матеріальної та духовної культур українців Башкортостану, як малої етнічної групи, в умовах поліетнічного середовища.

Метою даного дослідження є аналіз весільного обряду українців, які за свідченням науковців постійно проживають на території Башкирії з першої половини XVIII ст. [7, с. 12].

Комплексний збір, перша систематизація та наукове узагальнення української народної творчості, в тому числі і запис елементів весільного обряду та весільних пісень, в Башкортостані пов'язані з діяльністю співробітників Інституту народної творчості та мистецтв Національної академії наук УРСР. Перебуваючи у воєнні роки в евакуації в Уфі, науковці організували експедиції для вивчення культури своїх земляків. Такі науковці як М.М. Плісецький, В.С. Ильїн, П.С. Лисенко, Е.И. Володарська, М.Я. Береговський та художник М.Д. Давлеткильдєєв виїздили в квітні 1942 р. в Чишминський район, у березні 1943 р. - в Аургазинський та Давлеканівський райони [10, с. 14].

На жаль, тільки деякі матеріали зібрані дослідниками були опубліковані. Основна частина записів знаходиться у архівних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, в яких знаходимо цінні відомості про весільний обряд українських переселенців: *"Весілля ще зовсім недавно грали у багатьох селах. У Софіївці і Рублівці можна було спостережати його два-три роки тому а у Софіполі перед самою Вітчизняною війною. Щоправда, весільне дійство вже скорочене, не триває цілий тиждень, як у "старосвітські" часи, але все ж не закінчується і в один день. Підчас весілля виконується ще й зараз багато обрядів і пісень. Нерідко можна зустріти молодицю, що добре знає все дійство"* [1, Арк. 190].

Не дивлячись на це, як засвідчують записи, весільний обряд науковцям Інституту вдалось записати лише частково. Так, із усього комплексу послідовних традиційних весільних обрядодій, представлено окремі епізоди, а саме: "розплітання коси", "запрошення на весілля", "збирання поїзду молодого та його приїзд до дому молодої, вечерея", "зустріч молодого в домі молодої", "викуп молодої", "збір молодої до її нової родини". Сьогодні важко сказати, що стало причиною упущення дослідниками інформації про такі важливі етапи весілля як сватання, оглядини, дівич-вечір, приготування короваю, пов'язування молодої, тим більше, що факт їх побутування зафіксовано дослідниками у той, та в післявоєнний періоди [7, с. 213-226].

Дослідники зазначають, що у весільному обряді українців Башкортостану збереглись назви основних весільних чинів таких як: *"князь"* і *"княгиня"* (молоді), *"дружко"*, *"піддружий"*, *"боярин"* (*"той, що біля молодого*

ухажує"), "свитілка" (сестра молодого і, взагалі, сторона його), "свашка", (братова жінка), та інш. [1, с. 190]. Їх перелік та роль у весільному обряді виділяється у пісні роду молодого перед його виїздом до молодої:

*До дівки, Михалко,  
До дівки!  
Чи маєш ти, Михалко,  
Прибірки [Тобто, чи треба йому чепуритися]  
Чи маєш ти кониченька  
Вороного?  
Чи маєш ти світилочку  
Паняночку?  
Чи маєш ти свашечку –  
Співачку?  
Чи маєш ти старостоньку –  
Говоруна –  
Бо то чужая  
Сторона,  
Щоб нам не було сорома! [1, Арк. 194].*

Окрім типових, характерних, для всієї території України весільних пісень учасникам експедиції 1940-х рр. вдалось зафіксувати локальний варіант пісні, яку виконують при викупі місця біля молодої в її домі:

*Посуньтєся, сови,  
Посуньтєся, сови,  
Нехай сядут соколи,  
Нехай сядє наш подолянок  
З Вашою подолянкою! [1, Арк. 194].*

Цікавим, на наш погляд, є вживання в пісні слів "подолянок" та "подолянка", які використані на позначення головних весільних персонажів – молодого та молодої. Самі респонденти не змогли відповісти, чому їх називають саме так, посилаючись на те, що так чули, і що в інших піснях цього не має.

Ймовірно, що варіант пісні був привезений на територію Башкирії ще у другій половині XIX ст. переселенцями із етнографічного регіону України – Поділля, які тікали від безземелля [7, с. 26].

Майже до другої половини XX ст. у більшості українських сіл, досліджених учасниками експедиції, збереглося використання у весільному обряді основних атрибутів, а саме: *хліб, рушники, хустки, головні убори, кожух, подушка*. Крім того українські переселенці зберегли і суть використання традиційної атрибутики, що в умовах поліетнічного середовища є не менш важливим.

Вагомий внесок у дослідження весільного обряду українців Башкортостану вніс В.Я. Бабенко. За результатами чисельних польових експедицій ним було опубліковано монографію "Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтничной среде" [7]. Окремий розділ автор присвятив весільній обрядовості українців. Цінність даного дослідження полягає у тому, що автор наводить повний опис основних весільних етапів, їх аналіз, а також, акцентує увагу на міжетнічних впливах. Так, під впливом росіян у весільній обрядовості українців з'явилося нове закінчення весілля: "В'язання рушників", згідно якого родичі молодого та молоді беруть два рушники та, зв'язавши їх вузлом, тягнули в різні сторони. Вузол затягувався так, що його практично неможливо було розв'язати ("*Щоб сім'я була така ж міцна*") і кидають вузол під ліжку, де спллять молоді [7, с. 223].

Архаїчний звичай у якому простежуються мотиви захисту та очищення зафіксовано у обрядодіях зустрічі молоді в домі молодого, що пов'язані з *вогнем* та *водою*. Саме такий звичай привезений із України вдалося зафіксувати В.Я. Бабенку у селі Константино-Олександрівці, згідно якого при зустрічі невістки на подвір'ї або у воротах палили багаття, оскільки за народними віруваннями вогонь має очисну силу: *Костри це я палила, як оце женця, то вже на воротах як іде жених, поїзд – тоді розжигают костьор, а на масляную – не* [3, Арк. 7].

Як слушно зауважує В. К. Борисенко, такі дії повинні були захистити дім від впливу "чужої" сили [13, с. 306]. Л. Ф. Артюх вбачає у таких обрядодіях не лише очищувальну функцію вогню, а й пов'язує їх із обрядом переходу: "Після введення молоді в нову родину молоді одержують новий статус - дорослих, одружених - і приєднуються до нової соціальної структури" [4, с. 21]. "Передусім молода мусить пройти через очищення, щоб розвіяти сліди магічної сили, що вона могла дістати від своїх з різною метою, починаючи від свого увільнення аж до поневолення чоловіка", – пише Ф. Вовк [9, с. 277].

Також цікавим з наукової точки зору є обряд зафіксований В.Я. Бабенком в с. Ново-Воздвиженка Хайбулінського району, згідно якого в останній день весілля у молодого забивали кілок: в дім заносили солону і запалювали їх. Всіх присутніх пригощали горілкою та гасили вогонь, що символізувало закінчення весілля [8, с. 223]. Аналогічний обряд поширений і на території України. Так, в с. Пеньківка Літинського району Вінницької області цей звичай забивання кілка символізував припинення дітородної функції батьків молодих якщо вони одружували (віддавали заміж) останнього сина (доньку), а сам дерев'яний кілок забивали не просто в землю,

а в поріг хати: "Якщо батьки віддають останню дитину, то їх вбирають у вінок, забивають в поріг кілок і возять батьків до річки купатися [2, Арк. 22]. О. Курочкін пов'язує причетність кілка до магії еротики і родючості, а забивання його в землю відтворює міфологему священного шлюбу [12, с. 63]

Особливостям українського весільного обряду в Башкортостані присвячена стаття І.Є. Карпухіна "Фольклорно-этнографические взаимовлияния свадеб русских и украинцев Башкортостана (по наблюдениям и записям 1950 - 1990 гг.)" [11]. І.Є. Карпухін зазначає, що крім спільних сюжетів весільних обрядів досліджуваних народів таких як: Сватання, ходіння до жениха *за милом*, баня, ранок в домі жениха з підготовкою весільного поїзда, приїзд весільного поїзда в дім батьків нареченої, викуп поїзжанами нареченої, її коси і місця для молодого за столом та ін. у цій спільності збереглось і не мало українських особливостей. Так, подружки молоді в очікуванні весільного поїзда співали українські пісні "Тече вода каламутна", "Як під вишнею, під черешнею", "Ой, мій милий вареничків хоче" [11, с. 94].

Окрім інших, науковий інтерес становить трактування І. Карпухіним використання у весільному обряді традиційної обрядової атрибутики.

Автор вважає, що те, що наречена наступає на подушку перед порогом дому молодого є впливом башкир та татар, які своїх наречених ставлять на подушку і дають їм. трішки меду та масла, щоб їх життя у домі чоловіка було солодким, а самі вони лагідними [11, с. 95]

Дослідженням весільного обряду українців Башкортостану займаються і фольклористи, зокрема Л.І. Брянцева [8] та Ф.Г. Ахатова [6].

Л.І. Брянцева у своєму дослідженні "О взаимосвязях русского и украинского свадебного фольклора современной Башкирии" характеризує російський та український весільний обрядовий фольклор акцентує увагу на спільному та відмінному, проводить паралелі.

У своїй монографії "Украинские песни в Башкортостане" Ф.Г.Ахатова приділяючи значну увагу весільному фольклору зазначає, що на сьогоднішній день сам обряд являє собою складний синтез традиційних українських елементів, сучасних, "загальнонародянських", стандартизованих, запозичених у інших народів [6, с. 108]

Дослідження українських пісень Башкортостану стало об'єктом дослідження Ф.Г. Ахатової у її наступній монографії "Восточнославянские песни в Башкортостане" [5], основою якої стала докторська дисертація. У роботі на матеріалі фольклору росіян, українців та білорусів Башкортостану в контексті міжетнічної взаємодії автор виявляє механізм впливу пол-

іетнічного середовища на поетику жанрів та специфіку фольклорних процесів, у тому числі і весільні пісні. Заслугою даного дослідження є те, що автор на основі аналізу весільних пісень описує основні етапи весілля, її трансформацію та скорочення, а також зникнення цілого ряду фольклорних зразків. Ф.Г. Ахатова зазначає, що при зникненні процесу творення таїнства обряду, відсутній і присвячений йому фольклор [5, с. 87].

Таким чином, проаналізувавши наукову літературу та архівні матеріали можна зробити висновок, що вивченню весільної обрядовості українців Башкортостану присвячено ряд досліджень, хронологічний зріз яких протягується від 1940- рр. до початку XXI ст. Разом з тим, на сучасному етапі дослідження актуальність вивчення весільної обрядовості не втрачається, що пов'язано з сучасними етнічними процесами.

**Пилипак Максим**

### **СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ БАШКОРТОСТАНА**

*На материале полевых записей, архивных материалов и научной литературы, в статье рассматриваются особенности бытования свадебного обряда украинцев Башкортостана.*

Ключевые слова: *свадебный обряд, украинцы, трансформация, традиции.*

**Pilipak Maxim**

### **UKRAINIAN WEDDING RITUALS OF BASHKORTOSTAN**

*On a material of field records, archival materials and the scientific literature, in article features of an existing of a wedding ceremony of Ukrainians to Bashkortostan are considered.*

Keywords: *a wedding ceremony, Ukrainians, transformation, traditions.*

### **Джерела та література**

1 Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ). Ф. 12. – Оп. 1. Спр. 4. Плісецький М.М. Фольклор українських поселенців Башкирії. Машинопис. 280 Арк.

2. Архівні фонди Вінницького державного педагогічного університету ім. М.М. Коцюбинського. Приватний архів В. А. Косаківського. Ф. 1. – Оп. 11. – Спр. 26. Губчакевич І. Українські народні звичаї і обряди. Весільні звичаї та обряди с. Пеньківка Літинського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 36 Арк.

3. Архівні фонди Уфимської філії Московського державного гуманітарного університету ім. М.О. Шолохова Приватний архів В.Я. Бабенка. Ф. 1. – Оп. Ф.1. – Спр. 1. Бабенко І.Я. Звичаї та обряди села Константино-Олександрівка Стерлітамакського району Машинопис. 33 Арк.

4. Артюх Л. Ф. Уявлення і заборони, пов'язані з вогнем : очищення, випробування (ініціація) / Л. Ф. Артюх // Матеріали до української етнології: (до 140-річчя Василя Кравченка) : зб. наук. праць. – 2003. – Вип. 3(6). – С. 17 – 23.
5. Ахатова Ф.Г. Восточнославянские песни в Башкортостане: Фольклорные процессы в многоэтничном регионе / Ф.Г. Ахатова. – М.: Наука, 2006. – 286 с.
6. Ахатова Ф.Г. Украинские песни в Башкортостане: историко-этнографическое исследование / Ф.Г. Ахатова. – Уфа: Гилем, 2000. – 146 с.
7. Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. – Уфа, 1992. – 260 с.
8. Брянцева Л.И. О взаимосвязях русского и украинского свадебного фольклора современной Башкирии / Брянцева Т. // Фольклор народов РСФСР. – Уфа, 1975. – С.181-186.
9. Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.
10. Завези од мене поклон в Україну...Фольклор українців Башкортостану. Уфа: Изд-во Филиала МГОПУ им. М.А. Шолохова в г. Уфе, 1999. – С. 14.
11. Карпунин И.Е. Фольклорно-этнографические взаимовлияния свадеб русских и украинцев Башкортостана (по наблюдениям и записям 1950 – 1990 гг.) // Украина – Башкортостан: связь времен / МГОПУ им. М.А. Шолохова. Уфа, 2001. С. 92-110.
12. Курочкін О. Релікти ієрогамії у весільному ігровому фольклорі / Курочкін Олександр // УІ Міжнародний конгрес українців. Кн. 1. Етнологія .Фольклористика. Культурологія. – Донецьк; К.: Вид-во Асоціації етнологів, 2005. – С. 56-94 с.
13. Украинцы / отв. ред. Н. С. Полищук, А.П. Пономарев. – М. : Наука, 2000. – 535 с. – (Серия "Народы и культура").

**Станкевіч Александра**

УДК 811.161.3:81'282(476.2)

### **НАЗВЫ АБРАДАВЫХ ДЗЕЯННЯЎ І РЫТУАЛАЎ ШЛЮБНАЙ ЦЫРЫМОНІІ НА ГОМЕЛЬШЧЫНЕ: БЕЛАРУСКА-ЎКРАЇНСКІЯ ПАРАЛЕКСЫ**

*Стаття присвячена опису лексики весільної обрядовості на Гомельщині і визначенню українських паралелей.*

*Ключові слова: Сімейно-обрядова лексика, весілля, весільна термінологія, весільні обряди та ритуали.*

З усіх сямейных абрадаў найбольш поўна апісана вясельная абрад-насьць, якая, як адзначаюць даследчыкі, "з'яўляецца адным з найбольш устойлівых кампанентаў традыцыйна-бытавой культуры, што ў вядомай



ступені абумоўлена замкнутасцю і кансерватыўнасцю сямейнага побыту" [1, с. 31]. Абрадавая лексіка "адначасова належыць і мове, і культуры і таму заслугоўвае сістэматычнага вывучэння з пазіцый комплекснага этналінгвістычнага падыходу" [2, с.216].

Мэтай нашага даследавання з'яўляецца апісанне назваў рытуальных дзеянняў і актаў, якія суправаджаюць вясельную абраднасць на Гомельшчыне, у сувязі са зместам саміх абрадаў, а таксама ўказанне іх украінскіх лексічных паралеляў. Крыніцай фактычнага матэрыялу з'явіўся дыялекталагічны архіў кафедры беларускай мовы Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта, а таксама асобныя фальклорна-этнаграфічныя зборнікі нашага рэгіёна. Украінскія паралексы прыводзяцца паводле наступных выданняў [10].

Вясельны рытуал мае складаную структуру, яго сістэма ўключае устойлівыя слоўныя, дзейсныя і рэчыўныя кампаненты. Састаўнымі элементамі шлюбнага абраду з'яўляюцца абрадавыя акты, удзельнікі вясельных дзеянняў і сукупнасць выкарыстоўваемых у іх рытуальных прадметаў. Асноўным у вясельным абрадзе лічыцца дзейсны (акцыянальны) код, у сувязі з чым найбольш шматлікай з'яўляецца лексіка, якая называе розныя этапы і эпізоды гэтага абраду, дзеянні, якія выконваюцца на гэтых этапах. Вясельную абраднасць даследчыкі звычайна падзяляюць на тры этапы: дашлюбны, шлюбны і пасляшлюбны [3; 4]. Вясельны абрад на Гомельшчыне, як і ў іншых рэгіёнах Беларусі, а таксама на Украіне, у цэлым таксама мае такую ж структуру.

Да абавязковых, прымеркаваных да пэўнага часу, вясельных абрадаў адносяцца сватанне, заручыны, адзяванне маладой або маладога, бласлаўленне, застолле ў доме нявесты, развітанне маладой са сваёй раднёй перад выездам да жаніха, пераезд у дом жаніха, застолле ў доме жаніха, пасцельны абрад, праведванне маладой жонкі яе бацькамі пасля вяселля. Мабільнымі, не прымеркаванымі да пэўнага часу, з'яўляюцца такія абрады, як адорванне маладых, расплятанне касы нявесты, выкуп нявесты, пасад нявесты, пасад жаніха і інш.

Найбольш важным і адказным у вясельнай цырымоніі лічыцца дашлюбны этап вясельнага абраду. Ён пачынаўся са сватання, якое ў адзначаным рэгіёне называецца *сватаўство*, *сватанне*, *сваты*, *хадзіць у сваты*, *засылаць сватоў*, *сватацца* (адпаведна ўкр. *сватання*, *свати*, *свататися*): *У сваты звычайна хадзілі чатыры чалавекі: сват, сваха, бацька, хросны бацька. Ішлі сватаць вечарам, каб ніхто не сурочыў, на мясячнай поўні, каб было поўнае ічасце. Сваты прыносілі бутэль гарэлкі і хлеб-соль* (в. Данілавічы, Ветк.) [5, с. 104]. Сватанне суправаджа-

лася "торгам", своеасаблівым дыялогам у жартаўлівай або іншасказальнай форме: *Калі заходзілі ў хату, то казалі: "Добры вечар, людзі добрыя! Ці туды му папалі? Му з дарогі збіліся. Здаецца, у вас кароўка прадаецца, ці мо ву што так прадаецца?". Ім на гэта казалі: "Не, му нічога не прадаём, а ў нас дачка на выданне". Потым сваты казалі, што ў іх таксама сын ёсць прыгожы* (в. Ванюжычы, Петр.) [5, с. 354].

Згода нявесты выражалася ў час сватаўства праз яе пэўныя дзеянні: *Жаніх прывозіць хлеб, абвернуты палаценцам, ложыць ета ўсё на стол. Еслі невеста згодна, яна разразае хлеб* (в. Вязок, Браг.) [5, с. 28]; *Колісь казалі: малады адчыніць дзверы да лапці кіне; як возьме яна тыя лапці, прыме, значыць, пойдзе замуж* (в. Малыя Зімавішчы, Маз.) [5, с. 325]; *Першую чарку давалі выпіць маладым. Калі яны выпіваюць, то, значыць, згодныя* (в. Жгунь, Добр.) [7, с. 251]; *Калі нявеста сагласная была выйсці замуж, то яна дарыла бацькам жаніха ручнік – ета для бацькі і хусцінку – для маці* (в. Пянчын, Буда-Каш.) [5, с. 86]; *Потам маладая дае бацькам збан з жытам. Гэта сведчыць аб тым, што яна дае згоду і аддае ім сваё жыццё. Бацькі гэта жыта сыпалі у двары і ў хаце, каб добра жылося і каб выгнаць нячыстую сілу* (в. Агароднікі, Калінк.) [5, с. 266]. Такім чынам, згода на шлюб выражалася наступнымі дзеяннямі і адпаведнымі слоўнымі формуламі: *надзець вяночак, даць платок, прыняць хлеб, разрэзаць хлеб, перарэзаць пірог, выпіць чарку, прыняць лапці, прыняць гарбуз, насыпаць жыта, перавязць рушнікамі, развязаць лентачку.*

Адмоўны адказ на прапанову ўступіць у шлюб таксама выражаўся шматлікімі і разнастайнымі спосабамі: *Калі малады не падабаецца, то дзеўка хлеб іхны аддае назад* (г. Ветка); *Калі дзеўка не хацела выходзіць замуж за этага хлопца, тут жа перад сватамі выкатвала гарбуз. А ета бальшы пазор хлопцу* (г. п. Церахоўка, Добр.); *Сваты прыходзілі да хаты маладой, хлопец падыходзіў к дзвярам сенцаў, адкрываў іх і кідаў лапці, прыгаворваючы: "Шуры-буры лапці ў хату!" І сам быстра бег пад акно паглядзець, што будзе рабіць дзеўка з тымі лапцямі. Еслі она не сагласна ісці замуж, то выбрасывала лапці на двор з прыгаволрам: "Не шурай, не бурай – свае лапці забірай!"* (в. Ляскавічы, Петр.) [5, с. 359]; *Калі радзіцелі не сагласны, жаніху выносілі тыкву во такую* (в. Церуха, Гом.); *Калі ж дзяўчына вымятала мусар з ізбы, гэта значыла, што яна не згодна і малады з дружнай пакідалі хату* (в. Страдубка, Лоеўск.) [5, с. 319]. Адмова магла быць выказана ў ветлівай, ускоснай форме: *Калі не жадае нявеста выходзіць замуж, яе бацька, каб не пакрыўдзіць сватоў, гавора, што дачка яго яшчэ зусім маладая. Няхай падрасце яшчэ* (в. Кругавец, Добр.) [5, с. 180]. Такім чынам, адмова на шлюб выказвалася наступнымі дзеяннямі і адпаведнымі моўнымі выразамі: *зняць вяно-*

чак, аддаць хлеб, чаркі не браць, выкаціць (вынесці) гарбуз, вынесці тыкву, выкінуць лапці, вымятаць мусар, маладая яшчэ.

Сватаўству папярэднічаў этап высвятлення, ці згодная нявеста заручыцца, які называўся *дагавор, зговар, прапыткі, заказы* (укр. *прапиткі, зговар, замовлення*): *Найперш у дом нявесты прыходзяць сваха і маці хлопца – у прапыткі. У прапытках высвятляюць, ці згодна дзяўчына выйсці замуж за гэтага хлопца* (в. Казацкія Балсуны, Ветк.) [8, с. ]; *Спачатку былі заказы. Бацька з маткай маладога прыходзяць і кажуць, калі прыйдуць у сваты* (в. Стаўбун, Ветк.) [5, с. 112]; *Спачатку аб вяселлі дагаворваліся бацькі. Пасля дагавору засылалі сватоў ад хлопца* (в. Старыя Галоўчыцы, Петр.) [5, с. 363].

Асобным рытуалам сватаўства былі *запоіны, заповіны, прыпоіны* (укр. *запоіни, припоіни*), падчас якіх канчаткова вызначалася згода маладой і яе бацькоў на шлюб: *Сваты спрашывалі: Ці выдаеце вы дачку сваю замуж? Мы атвечаем: Выдаем, канешне. Прыпоіны папілі – свадзьба будзе* (г. Ветка); *У суботу булі ўвечары сваты, а ў нядзелю на другі дзень к часам двенаццаці дня – запоіны* (в. Грабаў, Петр.) [6, с. 365]. На запоінах адбывалася знаёмства родных жаніха і нявесты, іх пачарговае частаванне, абменьванне падарункамі.

Прыняцце канчатковай згоды на вяселле мела месца таксама на *заручынах, змовінах* (укр. *заручини, змовіни*), падчас якіх агаворвалі ўмовы шлюбу, вырашалі матэрыяльныя выдаткі на вяселле: *На другі дзень пасля сватання бацька нявесты крэпка біў са сватамі па рукамі, перадаваў сватам дачку як бы з рук у рукі* (в. Баршчоўка, Добр.) [7, с. 248]; *Дагаварываюцца на заручынах, калі свадзьбу гуляць* (в. Новыя Галоўчыцы, Петр.) [6, с. 371]. У некаторых мясцовасцях не было асобна гэтага этапу сватання: *Аддзельна заручын не было. Сваты і заручыны у адзін дзень* (в. Хальч, Ветк.).

Важнай перадшлюбнай падзеяй быў апошні вечар перад вяселлем, які называўся *дзявочы вечар, дзявічнік, дзявішнік* (укр. *дівочий вечір, дявішнік*), калі ў маладой збіраліся яе сяброўкі, спявалі ёй песні, развітваліся з ёю: *Напярэдадні вяселля праводзілі дзявічнік, або дзявочы вечар. Вечар праводзілі ў пятніцу. На вечар прыходзілі ўсе сяброўкі нявесты ..., дзяліліся парадамі, спявалі, танцавалі* (в. Пціч, Петр.) [6, с. 372]; *Дзявішнік – гэта вечар перад свадзьбай, калі нявеста прашчалась з сяброўкамі і роднымі* (в. Баршчоўка, Добр.) [8, 249].

Да перадшлюбных абрадаў адносіцца таксама упрыгожванне вясельнага дрэўца, найчасцей ёлкі, і выпечка каравая: *Абязцельно убіралі ёлку, хто ховаю ў цвятах. Прыбраная ёлка, і свечкі гараць на ёлке, і спяваюць*

(в. Макарычы, Петр.) [6, с. 368]. Вясельнае дрэва называлі таксама *яліца, велка, веўца, велца, велечка, елец* (укр. *ялінка, Ёльця, весільне дрэво*): *На свадзьбу ставілі такую, як называлась, велка (велца), велечка з вярбы, кучараваю такую і цвяткамі ўжэ ўкрашалі, кругом хадзілі, песні пелі, штоб красіва жылі маладыя* (г.п. Церахоўка, Добр.); *Каравай пякуць ў пятніцу. Яго пяклі жанчыны замужнія, у якіх абавязкова булі дзеці і якія булі шчаслівыя* (в. Ванюжычы, Петр.) [5, с. 354]; *Каравай нельга было браць голымі рукамі. Сачылі, каб не пашкодзіўся каравай, бо будзе няшчасце* (в. Ляскавічы, Петр.) [5, с. 360-361].

Самым насычаным і развітым з'яўляўся шлюбны этап, у якім выдзяляліся тры перыяды: пачатковы (адзяванне жаніха і нявесты, расчэсванне касы нявесты, бласлаўленне маладых, паездка жаніха за нявестай, выкуп нявесты), цэнтральны (вянчанне, пярэймы, застолле ў доме нявесты, пасад маладых, адорванне маладых з караваем, зборы нявесты да ад'езду з дому бацькоў, провады нявесты, вясельны поезд, прыезд у дом жаніха, прывоз пасцелі нявесты, застолле ў доме жаніха, завіванне маладой (пасвячэнне ў сан замужняй жанчыны) і заключны (шлюбная ноч, заканчэнне вяселля) [3].

Адным з этапаў вясельнай абраднасці было *вянчанне* (укр. *вінчання*) у царкве: *Вянчацца ездзілі да свадзьбы* (в. Кацуры, Петр.) [6, с. 370]; *Перад вянчаннем маладыя не павінны есці* (в. Пціч, Петр.) [6, с. 372]; *Венчаў бацюшка у царкві, эта было ат бога. Тая пара жыла без разводаў* (в. Барталамееўка, Ветк.). Абавязковым элементам вясельнай абраднасці, які захаваў актуальнасць і да нашых дзён, з'яўляецца *благаслаўленне маладых бацькамі: Пасля гулянкі малады забірае маладую к сабе дамой. Бацька і матка благаслаўляюць.. З іконай бацькі маладых водзяць вакол стала тры разы і благаслаўляюць іх у дальнюю дарогу* (в. Свяцілавічы, Ветк.) [8, с. 229].

Пасля вянчання або распісвання ў загсе маладых сустракалі з іконай, хлебам з соллю і абавязкова абсыпалі зернем, макам, цукеркамі, манетамі з пажаданнем багатага, заможнага і шчаслівага жыцця: *Када жаніх за маладой прыходзіў, нявесту бацька зярном пасыпае, а жаніху ўжо ў карман насыпаюць, штоб багаты былі. І хрэсцят іконай* (в. Старое Сяло, Ветк.).

Скразным рытуалам шлюбнага этапа вяселля быў выкуп і адпаведнае дзеянне *выкупліваць, выкупваць, вукупляць, делаць выкуп* (укр. *выкуп, викупувати*): *дзелалі, а як жа. У дзень свадзьбы прыходзіў жаніх, дае грошы, бутылку суне – эта нявесту выкупіў і факцічэскі за рукой павёў – і ўсё* (г.п. Церахоўка, Добр.). На вяселлі давалі выкуп не толькі за нявес-

ту, але і за яе пасаг, за вясельнае дрэўца, за праезд маладых па дарозе і інш.: *Вяжуць пасцель у вузлы. Тады нявесціны госці залазілі на вузлы і трэбавалі выкуп з гасцей маладога* (в. Бартапамееўка, Ветк.) [7,110]; *Калі ехалі па вуліцы, дзе жыла маладая, пад'язджалі да яе двара, то там маладзёж.. стаяла ля варот, і на вароты залязала, "лавiлі зайца". Малады даваў выкуп* (г. Гомель) [7,108].

Абавязковым элементам вясельнай абраднасці было адорванне маладых гасцямі і падарункі радні з боку маладых, што мелі назву *адорванне, дары, падаркі, "лажыць"на каравай, дарыць* (укр. *обдаровування, дарунки, падаркі*): *У першы дзень свадзьбы падаркі дарылі маладой. На другі дзень свадзьбы маладая дарыла падаркі радне маладога* (в. Івакі, Добр.); *На каравай дарылі, прыказкі ўсякія гаварылі .. Вызывалі па вочарадзі. Кожды падходзіў, кожны дарыў. І грошы дарылі, ну. Хто што. Хто курэй дарыў, хто парасёнка, хто карову дарыў* (в. Новыя Галоўчыцы, Петр.) [6, с. 369]; Адорванне звычайна суправаджалася жартаўлівымі пажаданнямі. Яно, як і выкуп, мела на мэце матэрыяльную падтрымку маладых і іх сем'яў, а таксама было зручным момантам для выказвання віншаванняў і пажаданняў.

У час вяселля адзначаўся таксама *пасад* (укр. *посад*): *Падругі садзяцца за стол, як ужо забіраць маладую, пяць ёй пасад* (г.п. Церахоўка, Добр.). Маладых на вяселлі садзілі *на кажух, аўчыну, на шубу, на падушку: Маладых нада на аўчыну садзіць, штоб ужо багатства ў іх было* (в. Старое Сяло, Ветк.); *З каморы брат родны ці дваюрадны веў маладую ў хату. Калі заходзілі, то ўсе ўставалі .. Брат веў маладую да вобраза. Му ўжо пям песню "Брат сястру на пасад вядзе"* (в. Ванюжычы, Петр.) [5, с. 354]. Цікава, што абрад пасадку мог суправаджацца дадатковымі рытуальнымі дзеяннямі: *Брат веў маладую на пасад. Далей за ёй ішлі дружкі. Іх было 5-7. Паследняй ішла дзеўка, якую называлі хвостом.. Хлопцы стараліся біць папругамі дзяўчат. Больш за ўсё пападала дзеўцы-хвосту* (в. Ванюжычы, Петр. [5, с. 354]. Як адзначаецца ў літаратуры, гэта вельмі архаічны абрадавы рытуал, які адносіцца да патрыярхальнай эпохі: "Маханне і шчоўканне бізуном падчас магічных абрадаў было шырока распаўсюджана і мае абсалютна пэўнае значэнне – адганяць злых духаў" [3, с. 124].

Магічныя функцыі аховы, засцерагання і пажадання поспеху прыпісваліся ў вясельнай абраднасці і разбіванню посуду. Перш за ўсё разбівалі чаркі, з якімі маладых сустракалі бацькі або з якімі яны сядзелі на вяселлі: *Як прыходзілі маладыя з роспісі, сцялілі палаценца, падносілі, налівалі чаркі, яны не далжны былі піць тых чарак, а далжны былі так*

*выліць чэрэз себе і разбіць іх, штоб багатыя былі* (д. Хальч, Ветк.); *На свадзьбу уже пасля каравая прынята была разбіваць румкі, каторыя выпівалі маладыя. Калі не разбіваліся, гаварылі, што ета плоха* (г. Ветка). Біццём посуду суправаджаліся іншыя эпідоды вясельнай цырымоніі: *Калі маладыя жаніліся, ішлі па вуліцах, па сялу, то над маладой білі кушыны, банкі. Гэта, каб крэпкі быў живот, каб радзіць здаровага дзіцёнка* (д. Старое Село. Ветк.).

Галоўнай ідэяй шлюбнага абраду з'яўляецца яднанне жаніха і нявесты. М.М. Нікольскі называе рытуал "злучэння маладых" "асноўным абрадам вясельнага рытуалу ўсіх часоў і народаў" [3, с. 109]. Аб'яднанне маладых, іх сувязь, шлюбны саюз, стварэнне сям'і сімвалізавалі стужкі, рушнік, пояс, якімі перавязвалі маладых, пярсцёнкі, якімі яны абменьваліся, і іншыя прадметы: *Бацюшка рушніком связвае рукі маладых і вядзе іх вакол ямвона тры разы* (в. Гарошкаў, Рэч.); *Бацюшка абменьвае пярсцёнкамі тры разы, у апошні раз маладыя забіраюць і надзяваюць сваі пярсцёнкі* (в. Заспа, Рэч.); *Баба абвязвала саматканым поясам маладых, каб булі неразлучнымі* (в. Ванюжычы, Петр.) [5, с. 355]; *Бацька ўручае маладыя дзве драўляныя лыжкі, звязаныя краснай лентай, а маці перавязвае маладым рукі платком і ўводзіць у хату* (в. Пціч, Петр.) [6, с. 373]. Ідэю злучэння маладых выражалі таксама такім сімвалічным дзеяннем, як замыканне замка: *Калі маладыя пераступілі парог, то маці замукае замок, які ляжаў пад парогам, а ключ кідае на дно калодца, каб ніколі не разлучаліся* (в. Пціч, Петр.) [6, с. 373]. Як відаць з прыкладаў, гэта быў скразны абрад, які выконваўся на розных этапах вяселля: у час сватання, пасаду, вячання, ад'езду маладой з дому і інш. Невыпадкова ў гэтым абрадзе злучэння маладых фігурыруе стужка чырвонага колеру, які з'яўляецца сімвалам поўнакроўнага, здаровага, прыгожага жыцця.

Кульмінацыйным момантам вяселля было дзяленне *каравая* (укр. *каровай*): *Хрэсныя свадзьбу гулялі, дзялілі каравай – па кусочку адразалі, спачатку нявесце, патам жаніху давалі, патам гасцей вызывалі на каравай дарыць – роствіннікав нівеставых і жыніховых* (в. Хальч, Ветк.); *Як каравай дзялілі, дык гарэлі свечкі. Свяцёлка (абавязкова сястра маладога) дзяржала свечкі і ў маладога, і ў маладой* (в. Грабаў, Петр.) [6, с. 368].

Пасля гэтага былі *провады* (укр. *проводы*) нявесты да жаніха і застолле ў яго доме: *Гуляюць спачатку ў маладое, а патам маладую забіраюць* (в. Новыя Галоўчыцы, Петр.) [6, с. 369]. Наступным вясельным актам было "завіванне" маладой. Гэты абрад найчасцей выконвала маці маладога, калі малады прывозіў нявесту ў свой дом: *Свякруха здымае вянок, расплятае косу і завязвае хустку .. Усе дзеўкі мераюць вянок, каб хутчэй*

*выйсці замуж* (в. Ванюжычы, Петр.) [5, с. 355], хаця маглі рабіць і іншыя жанчыны перад тым, як ехаць да маладога: *Пасля таго, як падзялілі каравай і раздалі, тады ад маладое рукі і ад маладога дзве жанчыны ішлі на прыстол і снімалі вянок і адзявалі платок. Вянок лажылі за ікону, там, дзе сядзелі маладыя* (в. Кацуры, Петр.) [6, с. 371].

Даволі часта на вяселлі выкарыстоўваўся абрад пераапраанання, якім суправаджаліся розныя эпідоды шлюбнай цырымоніі: *Парадзяюцца бабы, і старэйшыя, і ўсякія ў шуткі выварачуюць, і штаны бабы надзяюць, як мужчыны, і картузы. Гармоні іграюць, песні пяюць, танцуюць. Людзі ўжо: "Ладна. Банкеты ж водзяць!"* (в. Старое Сяло, Ветк.) *Пераапрааналіся ў цыган. Мужыкі пераапрааналіся ў жаночую вопрадку, а жанчыны – у мужчынску, .. хадзілі па хатах, кралі курэй, збіралі яду. А было і такое, што залязалі на стол, кралі ў нявесты туфелькі* (в. Бацунь, Буда-Каш.) [9, с. 192]. Пераапраананне мела першапачатковую функцыю замяшчэння, "замены" жаніха і нявесты, іх абароны ад "шкодных вачэй", ад суроку, а затым стала спосабам выражэння жартаў, смеху і вяселля.

Такім чынам, разнастайным рытуальным абрадам, якія праводзіліся ў час вяселля, надавалася магічнае дзеянне і прыпісваліся функцыі замяшчэння, абароны, аховы або пажадання маладым багатага, заможнага і шчаслівага сямейнага жыцця, добра і дабрабыту ў іх гаспадырцы. Назвы абрадаў, рытуальных дзеянняў і актаў, якія выкарыстоўваліся ў працэсе шлюбнай цырымоніі на Гомельшчыне, утвараюць шматлікую групу разнастайных паводле семантыкі, тэматычнай прыналежнасці і стылістычнай афарбоўцы намінацый, якія маюць пэўныя лексічныя адпаведнікі ва ўкраінскай мове.

**Станкевич Александра**

## **НАЗВАНИЯ ОБРЯДОВЫХ ДЕЙСТВИЙ И РИТУАЛОВ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА НА ГОМЕЛЬЩИНЕ: БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ**

*Статья посвящена описанию лексики свадебной обрядности на Гомельщине и указанию украинских параллелей.*

*Ключевые слова: Семейно-обрядовая лексика, свадьба, свадебная терминология, свадебные обряды и ритуалы.*

**Stankevich Alexandra**

## **NAMES OF RITUAL ACTION AND RITUAL WEDDING CEREMONY IN THE GOMEL REGION: THE BELARUSIAN-UKRAINIAN PARALLEL**

*The article describes the vocabulary of wedding ceremonies in the Gomel region and the direction of Ukrainian paraleks.*

*Keywords: Family-ritual vocabulary, wedding, wedding terminology, wedding ceremonies and rituals.*

### **Джерела та література**

1. Чижикова, Л.Н. Свадебная обрядность сельского населения русско-украинского пограничья в начале XX в. / Полевые исследования Института этнографии. 1978.- М.: Изд.-во "Наука", 1980.

2. Толстая, С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры / Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989.

3. Никольский, Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н.М. Никольский.- Изд.-во АН БССР.- Минск, 1956.-273 с.; Варфоломеева, Т.Б. Северобелорусская свадьба: обряд, песенно-мелодические типы / Ред. З.Я. Можейко / Т.Б. Варфоломеева. – Минск: "Наука и техника", 1988. – 156 с.

4. Зорин, Н.В. Русский свадебный ритуал / Н.В. Зорин.- Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.- М.: Наука, 2004. – 248 с.

5. Вяселле на Гомельшчыне: фальклорна-этнаграфічны зборнік / уклад. І.Ф. Штэйнер, В.С. Новак. – Мінск: ЛМФ "Нёман", 2003. – 472 с.

6. Вясельная традыцыя Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік / уклад. В.С. Новак: Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны. – Мінск: Права і эканоміка, 2011. – (Серыя "Гуманітарныя навукі"). – 484 с.

7. Зямля чароўная дабра: Добрушскі край: гісторыя і сучаснасць / Пад аг. рэд. А.А. Станкевіч. – Гомель: ААТ "Полеспечать", 2008. – 280 с.

8. Вечнае: Фальклорна-этнаграфічная спадчына Веткаўскага раёна / Аўт. уклад.: І.Ф. Штэйнер, В.С. Новак. – Гомель: УА "ГДУ імя Ф. Скарыны", 2003. – 362 с.

9. Жаўруковая песня радзімы: Народныя духоўныя скарбы Буда-Кашалёўскага краю: манаграфія / ГДУ імя Ф. Скарыны; пад агульнай рэдакцыяй В.С. Новак. – Гомель: Сож, 2008. – 424 с.

10. Борисенко, В.К. Українське весілля: Традиції і сучасність / В.К. Борисенко.- К.: ВД "Стилос", 2010. – 136с.; Козяр, С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон / С. Козяр. – Хмельницький, 2000. – 72 с.

### **Умоўныя скарачэнні**

Браг. – Брагінскі раён; Буда-Каш. – Буда-Кашалёўскі раён; в. – вёска; Ветк. – Веткаўскі раён; г. – горад; г. п. – гарадскі пасёлак; Гом. – Гомельскі раён; Добр. – Добрушскі раён; Калінк. – Калінкавіцкі раён; Лоеўск. – Лоеўскі раён; Маз. – Мазырскі раён; Петр. – Пётрыкаўскі раён; Рэч. – Рэчыцкі раён; укр. – украінскае.



## **ВНЕСОК ВЧЕНИХ ДІАСПОРИ У ВИВЧЕННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ІГРОВОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ**

*У статті розглядається внесок вчених діаспори у вивчення традиційної ігрової культури українців. Користуючись нашими попередніми публікаціями, ми розглянули здобутки Ф. Вовка, М. Дикарева та З. Кузеля у вивчення цієї теми.*

*Ключові слова: діаспора, традиційна ігрова культура, Ф. Вовк, М. Дикарів, З. Кузеля.*

Вивчення традиційної ігрової культури українців відбувається вже понад двісті років. Починаючи від перших спорадичних повідомлень у XVII-XVIII ст. про ігри та розваги людності та ігрові елементи у громадському та родинному побуті, джерельна база цих досліджень значно поповнилась у XIX ст. Цілоком зрозуміло, що накопичення фактичного матеріалу та його вивчення проходило, в основному, на українських теренах і вітчизняними вченими. Доробки Івана Котляревського, Костянтина Сементовського, Михайла Максимовича, Каленика Шейковського, Павла Чубинського, Миколи Лисенка, Петра Іванова, Миколи Сумцова та багатьох інших, "українські" сторінки спадщини Олександра Терещенка, Єгора Покровського заклали основу фундаменту джерельної бази вивчення традиційної ігрової культури українців [19].

Поряд з тим, внесок вчених діаспори у вивчення ігрової культури теж є вагомим. У свій час, розглядаючи ці питання, ми не звертали увагу на "діаспорну", чи не "діаспорну" приналежність дослідників. Взагалі цей аспект досліджень ігрової культури українців не обговорювався в літературі.

В Україні термін "діаспора" інколи трактується неоднозначно. В одних випадках під ним розуміють усіх без винятку українців, розсіяних по всьому світові; в інших – лише дисперсні (розпорошені) їх частини, що не становлять якоїсь спільноти; нарешті, діаспорою вважають усіх українців поза Україною, за винятком тих, котрі проживають у сусідніх державах на споконвічній етнічній території. Неоднозначне тлумачення поняття "діаспора" призводить до розмаїття його визначень.

Під українською діаспорою, в даному повідомленні, ми розуміємо усіх українців поза адміністративними кордонами України, які відчували духовний зв'язок з Україною і користуючись, в деякій мірі, нашими попередніми працями, акцентуємо увагу саме на здобутках вчених діаспори.

Визначного українського вченого Федора Вовка (1847-1918), можна віднести до вчених діаспори, оскільки всі свої наукові досягнення він здійснив за межами України, перебуваючи у політичному вигнанні. В одній з попередніх наших публікацій ми розповіли про ігрову складову весільної обрядовості в його науковій спадщині [17]. У ній розглядалось місце ігрового елемента власне весільної обрядовості українців, яка має ігрову природу і утримує багато ігрових елементів. Там само ми спробували вяснити, що розумів Ф. Вовк під ігровими термінами і як використовував самі терміни "гра" і "грати".

Здобутки відомого етнографа Митрофана Дикарева (1854-1899), який мешкав за межами адміністративних кордонів українських губерній, в царині етнографії вагомі. Він вивчав людність як рідної Вороніжчини, так і Кубанщини, де він опинився з липня 1893 року. Дикарів накопичив чимало етнографічного матеріалу, багато якого, нажаль, так і не побачило світ. Такі його етнографічні праці як "Посмертні писання Митрофана Дикарева" (1903, Львів) [14], "Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині" (1905, Львів) [4] з'явилися у виданнях НТШ вже після його смерті у листопаді 1899 р. В той же час, з листування Митрофана Дикарева відомо, що він збирав відомості про дитину і все, що пов'язано з її світом, з її ігровою діяльністю, зокрема.

В листі до Федора Вовка від 26 серпня 1896 р. Дикарів, розповідаючи про ситуацію зі своїми етнографічними інформаторами з Вороніжчини, писав про засылку їм етнографічних програм: "Таку ж програму я заслав до хутора Курчанського Єйського oddілу своєму кореспондентові Александрові Півневі, котрий поступивсь дати опись дитячих игр, далеко докладніший, ніж у П.В. Иванова, з Купянського повіту" [12, с. 33].

З цього фрагменту видно, що збирання матеріалу було поставлено у Митрофана Дикарева на наукову основу. Він користувався прогресивними на той час методиками Етнографічного Відділу Імператорського Товариства любителів природознавства, антропології та етнографії, урізноманітнюючи їх своїми додатковими питаннями. Згадуючи про працю Петра Иванова, відомого етнографа з Харківщини, автора відомої праці про українські народні ігри ("Игры крестьянских детей в Купянском уезде", Харків, 1890 р.), Дикарів демонстрував обізнаність у новітній літературі в галузі дитячого ігрового життя.

Відомо, що серед опублікованих етнографічних матеріалів Дикарева ("Отрывки из малороссийского календаря" [3], "Різдвяні святки в станиці Павлівській..." [6], "Великдень в Украине и Чорноморіи" [2], "Програма для збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді..." [5]) є

багато ігрових сюжетів. Так, наприклад, в "Різдвяних святках..." перераховані і коротко описані зимові ігри.

Перебуваючи на Кубанщині, Митрофан Дикарів зміг залучати нових етнографічних кореспондентів з Вороніжчини. В листі Федору Вовку від 10 квітня 1898 р. він писав: "Недавно я придбав на Вороніжчині нового кореспондента запасного рядового Краснолуцького. Він заслав мені цікавий опис свого дитячого життя [...]. Обіцяв продовжувати опис свого життя. Я [...] просив докладніше описати свій парубочий вік" [12, с. 44]. Про те ж саме він поспішає повідомити і Бориса Грінченка в листі від 24 квітня: "Перед Великоднем запасний рядовий слободи Попасної Богучарського повіту Краснолуцький заслав мені вельми докладний і цікавий опис свого дитячого життя..." [18, с. 253].

З листів видно, що відомості про дитяче життя, в якому значне місце посідали ігри та розваги, було в колі зацікавленості Дикарева. Це підтверджує і його останній лист до Вовка від 15 жовтня 1899 р., незадовго до своєї смерті у листопаді того ж року, де він розповідає про свої творчі плани: "На початку сего року я поклав, покинувши всякі студії, приступити до групування і друку своїх матеріалів, котрі я почав збирати 1892 року. Всі матеріали будуть уміщені в VIII томах, зміст котрих може бути ось-який: I – календарь, II – дитяче життя, III – молодяче життя, IV – весільні та інші обряди, V – родина і громада, VI – народний світогляд, VII – казки, пісні, прислів'я (може бути й два томи), VIII – ріжні відомости (науковий досвід народа і ин.)" [12, с. 46-47]. Саме том про дитяче життя, очевидно, найбільше хвилював Дикарева, оскільки в цьому ж листі він подає Вовку докладний план лише цього тому: "Те, що я маю про се питаннє, складається ось із чого; 1, пологи (по програмі Крузенштерна); 2, звичаї і обряди; 3, прикмети і забобони проти дітей; 4, бавленнє дітей (чукиканнє, гайданнє і т.п.); 5, дитячі забавки куповані і саморобні; 6, приспівки до колиски; 7, перша дитяча мова; 8, дитячі пісні; 9, дитячі дражнінки; 10, дитячий дотеп, жарти; 11, діти в природі; 12, дитячі гри; 13, дитячий календарь; 14, духове вихованнє дитини, охайність (народна педагогіка); 15, дитяча психольогія; 16, дитяче життя в автобіографіях селян" [12, с. 47]. Слід сказати, що майже така рубрикація дитячого життя була запропонована Дикаревим ще в листі Грінченку від 1-2 серпня 1897 р. [18, с. 236].

Треба сказати, що про ці свої наміри Митрофан Дикарів говорив і раніше. Ще в листі Борису Грінченку в січні 1896 р. він писав: "Після того поклав, відкинувши всякі студії, взятись до друкованнє своїх матеріалів, зібраних з 1892 року. Попереду я мавсь видавати "Дитяче життя", але тут

є деякі огріхи, котрі треба полатати, а замісто того я готую "Народний календарь"" [18, с. 226]. І через три роки, 5 лютого 1899 р., до того ж Грінченка, Дикарів пише майже теж саме: "Після того я поклав, відкинувши всякі студії, взятись до друкування своїх етнографічних материялів, зібраних з року 1892. Попереду я мавсь видати на початку "Дитяче життє", але тут виявились де-які огріхи, котрі треба полатати, а замість того я готую "Народний календар". Вже переписав 230 сторін...[...] Потім уже підуть : 1) дитяче життє; 2) молодече життє;..." [18, с. 257] Дикарів відносився до того типу дослідників, які повільно і уважно готували свої праці, весь час намагаючись їх полішувати. До того ж, він намагався одночасно працювати над кількома науковими працями. Якщо додати до цього те значне листування, яке він мав з визначними діячами науки і культури (Михайло Грушевський, Борис Грінченко, Федір Вовк, Олександр Кониський та багато інших), з багатьма своїми етнографічними дописувачами та іншими кореспондентами, ті постійні хвороби, які його не полишали і, зрештою, призвели до ранньої смерті, то стане цілком зрозумілим, чому він не встиг завершити багато із своїх праць, в тому числі і "Дитяче життє", де чільне місце посідала б ігрова культура дитини.

Майбутня праця про дитяче життє була постійним зацікавленням Митрофана Дикарева. При першій ліпшій нагоді в листах він згадував про це. В листі до Грінченка від 4 листопада 1897 р. він писав: "...стоять на черзі три роботи : 1) програма для опису вулиці і вечерниць,... 2) про паганське походження нашого посту і нарешті про дитяче житє на Україні. Особливо мене турбує остання робота. [...] Бо материялу зібрано чимало і він зведений до купи з ріжних клаптів та тетрадок лиш з невеликою систематизацією, а тепер прийдеться його знову перестудійовати і завести в систему [...]" [18, с. 239].

Шукаючи корені традиційних свят і обрядів, Дикарів часто звертався до ігрових сюжетів. В листі Грінченку від 1 березня 1896 р. він просить надіслати відомості, які б пролили світло на язичницькі корені деяких свят: "Студіюю неділю, і власне забутки соняшних свят, прив'язаних до неділі. Тут мені цікаво знати від Вас і Ваших знайомих, чи не траплялося кому чути в українських піснях або в інших разях про Сабинського бога Авреля або Авзеля. Що про його співають у нас, на Україні, я знаю від свого школьного часу на кінці 60-х років і року 1892 я дістав звістку, що сей Аврель і досі є. Пошукайте його на Чернигівщині! Шукати його треба по веснянках, особливе при завиванні вінків і в грі "козла водити", з меншою впевненістю на успіх в весільних піснях" [18, с. 228]. Борис Грінченко відповів, що він такого не чув [18, с. 231].

І в останніх рядках останнього листа до Грінченка від 24 липня 1899 р. Митрофан Дикарів виявив прихильність до тематики дитячого життя: "Від Тихона (Павлового брата) Тарасевського, 13 літ, дістав 8 зшитків казок 1 зшиток опису дитячого життя. [...] Павло Тарасевський як що побуває на селі скінчить опис вулиці, вечерниць і складок (аркушів 100)" [18, с. 259-260].

Вперше про "дитячу" тематику, ще будучи студентом Віденського університету, визначний український етнограф Зенон Кузеля (1882-1952) згадує в листі до Михайла Грушевського від 25 листопада 1904 р.: "Над матеріялами про дітий зачав я уже працювати. Літературу маю уже зібрану, так українську та славянську, як і німецьку і поволи в ній розчитуюсь. Не знаю одначе, як мені до самого оброблення забратися. Наперед важне для мене, чи весь матеріял піде до друку, чи лише найважнійше. Матеріялу єсть 800 карток дрібного і збитого письма, так, що картка рукопису дає 3-4 сторони при переписуваню: особливо перші три частини писані так, що годі що розібрати і що добре треба намучитися, заки відчитається. Повно поправок в тексті і над стрічками, додатків і відсилачів. З послідні писані досить добре. Колиб прийшло увесь матеріял друковати, то на се не вистарчив би один том лише, щонайменше два і то по 500 сторін. На один том безусловно не годен числити. При поділі на 2 частини обіймала би перша вік дитини до 10 року враз, з передмовою і вступом, а друга літа пастушеня і забави діточі та парубочі враз з регістром. Особливо з другої частини годі буде що небудь викинути, то як мені здається, матеріял важний і цікавий.

Так отже прошу мене поінформувати, чи ладити збірку на 2 томи, чи лиш на один а в посліднім разі, котру частину і що належить найбільше узгляднювати. Так само прошу мені порадити, чи при додаваню паралель обмежитися лишень до вичислення, чи може трактувати дещо трохи ширше а далі чи не надрукуватиб бібліографію розвідок й збірників про діти (може осібно)" [11, с. 16-17].

Як бачимо, у цьому листі йдеться про впорядкування З. Кузелею матеріалів, зібраних Марком Грушевським (1865-1938), кузеном Михайла Грушевського, у південній Київщині (Звенигородщині) і переданих останнім Кузелі. Вже в квітні 1905 р. він пише Грушевському, що "Цвітень по 20, май і червень посвячую виключно на зредагованє першого тому "дитини", щоби не припізнити виходу Етн[ографічного] збірника" [11, с. 22], в листопаді повідомляє, що ""Дитина" вже на укінченю" [11, с. 26], а в лютому 1906 доповідає: "Дитина готова, висилаю її в суботу. Просити буду при тім, щоби я сам робив усі коректи, бо можливо, що треба ще

буде дещо справити а передовсім, денекуди уодностайнити мову" [11, с. 29]. Остаточко перший том "Дитини" Кузеля вислав Грушевському в квітні того ж року: "Рівночасно з листом висилаю пакет з моїми працями: а то "Дитину" з передмовою і вступом, [...] За велике спізненє "Дитини" я прошу ще раз о оправданє: моє здоровлє причинилося до того найбільше" [11, с. 31].

Вже в листопаді 1906 р. Кузеля активно працює над другим томом "Дитини": "2 том в більшій части переписаний і упорядкований, але все таки займе праці менше-більше до кінця січня" [11, с. 33]. Вже в лютому 1907 р. він пише Грушевському: "приладив 2 томи "Дитини" до друку і зібрав матеріал до вступу і до загадок. Тепер сиджу і викінчую вступ до "Дитини" і роблю вже коректу тексту" [11, с. 34]. Як бачимо, перших два томи "Дитини" були підготовлені до друку доволі швидко і з'явились у здоєному випуску (VIII-IX) "Матеріалів до українсько-руської етнології". Праця вийшла друком під назвою "Дитина в звичаях і віруваннях українського народу" у систематизованому вигляді, з поясненнями, примітками, порівняннями з іноземними працями, багатою бібліографією. В них всебічно розглянуті обряди, пов'язані з дородовим періодом, народженням дитини, подальшими формами людського співжиття [7].

Кузеля обробив великий обсяг підготовчих матеріалів. В січні 1908 р., він писав до Грушевського: "Оба томи Дитини припізнали ся страшно через се, що рукопис було писано дуже нечитко і в непорядку і що на переписуванє кожного тому я мусів відложити кілька місяців часу (на 1-ий – 4м[ісяці], на 2-ий – 3 місяці)" [11, с. 42]. Тоді ж, в січні 1908 року Кузеля повідомляє про те, що він вже працює над третім томом "Дитини": " Крім того ладжу 3 том Дитини, де буде докладна студія про игри і забави. Дитина і загадки, яких мені вже до тепер надіслано около тисячки, вийдуть в р[оку] 1909 в зимі, про що я вже заздалегідь повідомив Етно-г[рафичн]у Комісію" [11, с. 41]. Третій том цього видання, як бачимо, мав охопити "пастуший" і школярський вік дитини, дитячі забави, игри і т. ін., згодом так і не вийшов друком. До цього призвело те, що праця над цим томом спочатку практично призупинилась, бо весь 1908 рік Кузеля працював над іншими науковими працями, а 1909 року мав переїзд з Відня на помешкання до Чернівців. Цей переїзд він назвав "нещасливим" [11, с. 47]. Проте в листопаді 1909 року Кузеля стверджує, що "третій том "Дитини" майже готовий " [11, с. 48]. В листі від 3 липня 1911 р. він взагалі говорить про завершення основної частини праці про игри та розваги дитини: "Матеріали про дитину (гри й забави лежать у мене готові до друку) і я чекаю лише нагоди, щоб поїхати ді

Львова по літературу для вступу" [11, с. 58]. Але ця згадка про видання студії про ігри та розваги дитини в листах Зенона Кузелі до Михайла Грушевського була останньою. Інтенсивна наукова та громадська діяльність Зенона Кузелі в Чернівцях, а згодом Перша світова війна, що розпочалася, не дали змоги завершити цю працю. Таким чином, значна праця з традиційних дитячих ігор і забав (3-й том "Дитини..."), яку, як бачимо, дуже ретельно, впродовж кількох років, готував Зенон Кузеля так і не побачила світ. Він не зміг опублікувати її, а згодом вона загубилася у вирі Першої світової війни. Нажаль, після війни Кузеля детально не повертався до цієї проблеми.

Відомий український вчений, академік Філарет Колесса, який високо цінував праці Зенона Кузелі, 30 грудня 1930 року у доповіді, прочитаній на спільному засіданні секції НТШ, присвяченому відзначенню тридцятиліття наукової діяльності професора Кузелі, висловлював щире жаль з приводу невиходу в світ третього тому "Дитини...": "Треба тільки жаліти, що не довелося авторові виготовити заповідженого третього тому цього видання, який мав охопити матеріали про пастуший і школярський вік дитини, дитячі забави, ігри, співанки, передражнювання, приказки, жарти, – із критичним обробленням усього матеріалу у вступній розвідці" [9, с. 72].

При дослідженні поховальної обрядовості українців З. Кузеля детально розглянув таке цікаве ігрове явище як "ігри при мерці", чому ми присвятили окрему працю: "До питання про ігровий елемент української традиційної обрядовості (Внесок Зенона Кузелі у дослідження "ігор та забав при мерці")" [16].

Обсяг цієї праці не дає змогу докладно розглянути спадщину визначних вчених діаспори Степана Килимника (1890-1963) та Олекси Воропая (1913-1989), і які у своїх основних етнографічних працях [1; 8], присвячених обрядовості цілорічного традиційного народного українського календаря багато уваги, на нашу думку, приділили ігровій культурі. Не можна обійти увагою і оригінальний твір Теодосія Самотулки "Історія України в іграх" [15], у якому головним пріоритетом виступає виховний аспект ігрової діяльності молоді.

Виходячи з формальних ознак, ми могли би розглядати внесок у створення джерельної бази та дослідження ігрової культури як "діаспорних" і галицьких та буковинських вчених: Йосипа Лозинського (1807-1889), який розглянув весняні великодні ігри [13], Григорія Купчанка (1845-1902), який теж присвятив працю тим же весняним іграм [10] та ін.

Таким чином, ми можемо сказати, що внесок вчених діаспори у вивчення традиційної ігрової культури українців з одного боку був сутте-

вим, але, нажаль, він міг би бути ще більшим, якби не негативні історичні обставини, які не дозволили тим вченим, спадщину яких ми розглянули, досягнути ще більших здобутків у дослідженні ігрової культури. Для Федора Вовка цей напрям не був пріоритетним, рання смерть Митрофана Дикарева унеможливила здійснити його плани докладно дослідити ігрову культуру дитинства, воєнні лихоліття і переїзди не дозволили Зенону Кузелі логічно завершити працю про дитинство виданням "ігрового" тому, про який він так багато писав у листах. Розгляд внеску інших згаданих вчених діаспори у вивчення зазначеного явища ми залишимо на майбутнє.

**Старков Валерій**

### **ВКЛАД УЧЕНЫХ ДИАСПОРЫ В ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ УКРАИНЦЕВ**

*В статье рассматривается вклад ученых диаспоры в изучение традиционной игровой культуры украинцев. Используя наши предыдущие публикации, мы рассмотрели вклад Ф. Вовка, М. Дикарева и З. Кузеля в изучение этой темы.*

*Ключевые слова:* диаспора, традиционная игровая культура, Ф. Вовк, М. Дикарев, З. Кузеля.

**Starkov Valeriy**

### **THE CONTRIBUTION OF DIASPORE SCIENTISTS TO THE STUDY OF UKRAINIAN TRADITIONAL PLAYING CULTURE**

*The contribution of diaspora scientists to the study of Ukrainian traditional play culture are considered in this article. Using our previous publications, we considered the contribution of F. Vovk, M. Dikariv and Z. Kuzela to the study of this theme.*

*Keywords:* diaspora, traditional play culture, F. Vovk, M. Dikariv, Z. Kuzela.

### **Джерела та література**

1. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – Т. 1-2. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958-1966.
2. Дикарев М. Великдень на Україні и Черноморіи (Отрывки из народного календаря) // Кубанские Областные Ведомости. – 1897. – № 84.
3. Дикарев М. Отрывки из малороссийского календаря: I. Рождественские святки. II. Масленица. III. Великий пост // Кубанские Областные Ведомости. – 1895. – №№ 1, 3, 5, 30, 69.
4. Дикарів Митрофан. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. 6. – Львів, 1905. – С. 114-204.



5. Дикарів М. Програма для збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулиця, вечерниці, досвідки і складки) // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1900. – Т. 3. – С. 1-15.

6. Дикарів Митрофан. Різдвяні сьвятки в станиці Павлівській Єйського odd-лу на Чорноморії // Етнографічний збірник. – Т. 1. – 1895. – С. 1-24.

7. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини, зібрав М[а]р[ко] Г[рушевський]. Обробив Д[окто]р Зенон Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. 8-9. – Львів, 1906-1907.

8. Килимник Степан. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – [У 3-х кн., 6-ти т. Факсимільне видання]. – К.: АТ "Обереги", 1994. – 400+528 с.

9. Колесса Філарет. Огляд праць проф., д-ра Зенона Кузеля з обсягу етнографії й етнології // Записки НТШ. – Т. 169. Збірник на пошану Зенона Кузеля. – Париж; Нью-Йорк; Мюнхен; Торонто; Сідней, 1962. – С. 69-76.

10. Купчанко Г. Из народных обычаев и обрядов Буковинско-русского народа: а) Воскресение Христово; б) Игры и спеваночки девочки на Великдень // Временник Института Ставропигийского с Месяцесловом (Львов). – 1871. – С. 111-114

11. Листи Зенона Кузеля до Михайла Грушевського / Упорядники: В. Наулко, В. Старков. – Запоріжжя: РА "Тандем-У", 2005. – 84 с.

12. Листи Митрофана Дикарева до Федора Вовка / Укладання, вступ, коментарі Валерія Старкова // Пам'ять століть. – 2000. – № 1-2. – С. 20-52.

13. Лозинский И. Галагивка // Зоря Галицька. – 1860. – С. 506-515.

14. Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору і мітології // Збірник Фільологічної секції Наукового Товариства ім. Шевченка. – Т. 6. – Львів, 1903. – С. 1-258.

15. Самотулка Теодосій. Історія України в іграх. Захисники рідного вогнища. Т. I: Історичні ігри для новочат – К.; Нью-Йорк: Вид-во М.П. Коць, 1995. – 348 с.

16. Старков В. До питання про ігровий елемент української традиційної обрядовості (Внесок Зенона Кузеля у дослідження "ігор та забав при мерці") // Матеріали до української етнології: Збірник наукових праць. – Вип. 2(5). – К., 2002. – С. 279-286.

17. Старков Валерій. Ігрова складова весільної обрядовості у науковій спадщині Федора Вовка // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції "Одеські етнографічні читання". – Одеса: КП ОМД, 2010. – С. 344-351.

18. Старков Валерій. Листування Бориса Грінченка та Митрофана Дикарева // Література та культура Полісся. – Вип. 15. – Ніжин, 2001. – С. 199-269.

19. Старков Валерій. Традиційна ігрова культура населення України. – К.: ІУАД, 2009. – 402 с.

## ПРОБЛЕМИ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ ЕТНОКОНТАКТНИХ ЗОН ПРИКОРДОННЯ УКРАЇНИ ТА РОСІЇ

*Слобідська Україна є етноконтактною зоною, де чіткі межі розселення етносів провести неможливо. При цьому зміни в державному та адміністративному устрої призводять до змін у становищі (титульний етнос – діаспора) етнічної групи. Ускладнює ситуацію наявність різнорідних груп у кожному етносі.*

*Ключові слова: етнос, етнічна група, Слобідська Україна, українці Слобожанщини, росіяни Слобожанщини, кацапи, москалі, однодворці, старовіри, "служилі люди", "боярські діти", паньова, сарафан.*

Слобожанщина є територією, сучасне населення якої почало складатися від XVI ст. внаслідок "досить пізньої вторинної слов'янської колонізації (після розорення та спустошення їх в період ординських нашеств'я) [33, с. 14]. Як зазначав видатний дослідник історії Слобідської України академік Д.І.Багалій, впродовж XVI ст. кордони Московського царства посунулися на південь від північної Чернігівщини до сучасного російського Чорнозем'я (Вороніж, Валуйки, Белгород, Курськ, Ливни) [14, с. 20]. За Бориса Годунова боярин Богданов-Більський будує на півдні (сучасний Ізюмський район Харківської області) місто Царевборисів, проте місто швидко вилюдніло через те, що засновано воно було з головною метою – видалити опального боярина з Москви [14, с. 20 – 21]. Однак уже Д.І.Багалій відзначав, що хоча московська держава й була зацікавлена у засвоєнні та приєднанні нових, незаселених земель "Дикого поля", проте лишень з українським переселенським рухом XVIII ст. це бажання стає можливим зреалізувати [14, с. 21, 25, 27].

Таким чином, від XVII ст. основним та таким, що дав назву краю, був і є донині український етнос. Про це свідчать матеріали XVII ст. [15; 14, с. 28 – 35], дані XVIII ст. [8], матеріали Першого перепису населення Російської імперії, в якому враховувалося не лише віросповідання, а й етнічна приналежність за самовизначенням особи та мова людної тодішньої держави [9]. Навіть у тих населених пунктах та районах, де традиційно частка російського етносу є вагомою, дані за XIX та XX ст. доводять чільну кількість українців [1 – 8].

Проте від часу початку останньої колонізації краю важлива роль належала і російському етносу, заселення яким Слобожанщини відбувалося неодномоментно. Невипадково у складному 1918 році у згаданій "Історії

Слобідської України" Д.І.Багалій зазначив: "Щоб зрозуміти теперішній етнографічний склад населення Харківщини, треба звернути увагу на історію не одного українського, а й великоруського заселення, дати історичну етнографію країни" [14, с. 21].

Перші спроби розгляду особливостей російського населення Слобожанщини були зроблені ще у XVIII ст. Порівняльний аналіз господарства українців та росіян подав в описі своєї подорожі Слобожанщиною академік Гільденштедт, він же описав те, що в першу чергу кидалося у вічі мандрівникові – особливості костюму. У працях, які з'явилися наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст., здебільшого порівнювалися особливості матеріальної та духовної культури українців та росіян. Автори "Описів Харківського намісництва" [8] та менших за обсягом та ґрунтовністю робіт [18], спираючись на відомі їм великоросійські реалії, намагалися окреслити особливості "черкаських обикностей". Увага на регіональні та локальні особливості російського населення Слобожанщини не зверталася.

Становище змінюється наприкінці XIX ст., коли науковці Харківського університету організують польову етнографічну роботу аматорів – місцевої інтелігенції, які ретельно та самовіддано фіксують календарну та сімейну звичаєвість, фольклорні явища та інші прояви народної побутової культури [19]. Рубіж XIX – XX ст. стає часом, коли російська етнографія переходить від фіксації етнографічних фактів [31] до їхнього аналізу та інтерпретації.

Значну роль у виокремленні в межах російського населення краю окремих груп зіграв Д.К.Зеленін [20], наукова творчість якого була у 1910-ті рр. пов'язана з Харковом. Саме Дмитро Костянтинович виділив на Слобожанщині такі великі групи російського населення:

- "однотворці" – нащадків станової групи населення "служилих людей", тобто найнижчої верстви із "дітей боярських", які у XVII ст. несли прикордонну службу, а згодом стали дрібними дворянами та державними селянами, зберігаючи проте сувору окремішність від сусіднього російського, не кажучи про українське, населення. "Однотворці", на думку Д.К.Зеленіна, у XIX ст. переросли у етнографічну групу і вже не були однорідними: він ділив їх на "щекунів" ("талагаїв") та "ягунів" ("іюнок"). Місцеві краєзнавці цілком підтримували цей розподіл науковця [33, с. 36 – 37].

- "саяни", яких Д.К.Зеленін вважав нащадками переселенців з-за Литовського кордону, а їхню говірку сформованою на основі білорусько-поліських діалектів.

- "горюни", яких сучасні дослідники виділяють з усього російського та українського населення краю, вважаючи їх автохтонами, нащадками літописних сіверян [33, с. 31].

Головним чинником визначення етнографічних груп видатний етнограф вважав особливості говірки та матеріальної культури, зокрема, будівництва та костюму.

Крім того, уже у XIX – на початку XX ст. на півночі Слобожанщини місцевими краєзнавцями виділялися "цукани" [33, с. 33 – 34] та "мамони" [33, с. 34 – 35].

Від 1930-х років з причин, далеких від науки, регіональні етнографічні студії були припинені аж до 1990-х років [22]. Проте дослідження етнокультури краю велося представниками інших наукових центрів. Так, вивчення традиційно-побутової культури російських етнографічних груп Слобідської України велося, в основному, вченими Інституту етнографії АН СРСР [21; 23 – 25] та його Ленінградського відділення, співробітниками Музею етнографії народів СРСР [27], Державного Історичного музею та Науково-дослідного інституту художньої промисловості.

Вагомим внеском у розробку тематики російсько-українського покордоння стали роботи московської вченої Л.М. Чижикової 1980-х років [32; 33], а також дослідження сучасних російських науковців Толстих [27]. Об'єктом їхніх наукових студій були не лише росіяни з тієї частини краю, що нині входить до Російської Федерації, а й України.

Оскільки вагомим чинником етнічної самоідентифікації населення краю завжди була державна належність території [17, с. 12 – 13]. Адже за сучасним адміністративним поділом до Слобідської України належать Харківська область (без чотирьох південно-західних та південних районів), південно-східні райони Сумської, північні райони Донецької та північні райони Луганської областей України та південь Курської, Белгородської та Воронежської областей Російської Федерації [13, с. 3]. Зміни в державності ведуть до змін у статусі етносу у тому краї, де все населення є переселенським: хоча історично українці Північної Слобожанщини є найдавнішим населенням з сучасної колонізації краю, проте належність території до Росії спричинилася до появи такої ідентифікаційної дефініції: "Я руський хахол" [34]. На самоідентифікацію російської спільноти краю державна належність та розуміння нації як державницької категорії також впливає. Хоча і в часи СРСР вагомим, а іноді і набагато вагомим, виявлялася належність до локальної групи. Так, росіяни на Чугуївщині (с. Покровка, Зелений Колодязь та інші) вважали себе кацапами і при контактах із росіянами з Центральної Росії відчували себе чимось окремим від них: *"Приехали к нам родичи из Тамбова. Так они никак не могли понять, что это я готовлю (хозяйня варила борщ – В.С.) А как есть они стали, дак все наши с улицы побегались – никогда не видели, чтоб люди так*

*жрали. Нет, они как бы и не наши вовсе. Да мы ж тут и не такие, как они. Мы сами – перевертны, живем с хохлами и сами уже такие. Мы – кацапы, мы-то русские, но не такие. Кацапы!"*[34]

Нині на території краю є компактні та дисперсні поселення російського населення різного часу – від XVII до XX ст. (напр., Чугуївський р-н, Харківський, Водолазький та Вовчанський р-ни, Первомайський район Харківської області), поява яких в краю була викликана релігійними, соціальними чи громадсько-політичними чинниками.

Етнічні росіяни у краю були представлені, крім виділених на рубежі XIX – XX ст. науковцями, такими групами: кацапи, москалі, старовіри різних толків, а також представники груп, які ідентифікувалися по місцю компактного проживання. Вже дослідники середини XX ст. стверджували про активні асиміляційні процеси та затухання побутування таких етногруп. Велику роль в цьому відіграла масова школа та засоби масової інформації. Проте про повне зникнення усіх цих груп на початок XXI ст. казати не можна: на побутовому рівні, у родині зберігаються особливості говірки, що спричинюється до неоднорідності у складі російського населення краю. На думку сучасної української дослідниці Г.Бондаренко, іноді інтерес науковців спричинюється до поновлення відчуття своєї окремішності та особливості представниками локальних груп, як це відбулося з горюнами с. Линового [17, с. 13].

До середини XX ст. важливим чинником ідентифікації була матеріальна культура, зокрема, особливості народного будівництва та народного костюму.

У російській традиційній культурі єдиного загальноросійського вбрання не склалося. Дослідники виділяють два великих типи російського традиційного костюму, розподіляючи комплекси за елементами жіночого вбрання. Так, існує архаїчніший тип – "з паньовою", та пізнішого походження – "з сарафаном". На Слобожанщині зустрічаються обидва типи, при чому в деяких груп носилося щось одне (напр., сарафани у кацапів Харківського району Харківської області, у маскалів Шебекінського району Белгородської області РФ, в "однодворців"; червоні паньови – в мамонів; розпашні та глухі паньови в саянів, паньова-плахта – в горюнів), в деяких груп ці елементи одягу були ознакою вікової та соціальної градації, а в деяких – носилися паралельно (напр., в цуканів).

Академік М.Ф.Сумцов, збираючи матеріали для XII археологічного з'їзду [10], відзначав: "Великороси, які живуть на Слобожанщині, особливо жінки, більше зберегли стару одягу, і з цього боку виявили упертий консерватизм" [30, с. 130]. Цю тенденцію можемо відзначити і ми: і нині учасниці

народних фольклорних колективів з Руської Лозової, Дергачівщини чи Валківського району Харківської області виступають у сарафанах та кокошниках, дбайливо збережених вже не у скринях, а сучасних одягових шафах, а жінки з Чугуївщини згадують, як брали шлюб у сарафанах, відшитих за старовинними лекалами. Проте погодитися з російськими дослідниками стосовно масовості та перспективності цього явища ми не можемо, і, очевидно, справа не в асиміляційних процесах в Україні.

**Сушко Валентина**

**ПРОБЛЕМЫ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ  
ЭТНОКОНТАКТНЫХ ЗОН  
ПОГРАНИЧЬЯ УКРАИНЫ И РОССИИ**

*Слободская Украина является этноконтактной зоной, где четкие границы расселения этносов провести невозможно. При этом изменения в государственном и административном устройстве приводят к изменению статуса этнической группы. Усложняет ситуацию разнородность таких групп в составе каждого этноса.*

*Ключевые слова: этнос, этническая группа, Слободская Украина, украинцы Слобожанщины, россияне, русские Слобожанщины, кацапы, "маскалы", одноворцы, староверы, "служилые люди", "боярские дети", паньова, сарафан.*

**Sushko Valentyna**

**PROBLEMS OF THE SELF-IDENTITY OF THE INHABITANTS  
OF THE ETHNOCONTACT ZONE  
IN A FRONTIER AREAS OF UKRAINE AND RUSSIA**

*Slobidska Ukraine is an ethnocontact zone, where drawing a boundary between the peoples is impossibly. Changes of the state and administrative system is changed a status of the ethnic group. A situation become comlicated a heterogeneous ethnic groups in the ethnos.*

*Keywords: ethnos, ethnic group, Slobidska Ukraine, the Ukrainians of the Slobidska Ukraine, the Russians of the Slobidska Ukraine, "kacapy", "maskali", "odnodworcy", "starowery", "sluzhylyje ljudi", "bojarskije deti", "panjowa", "sarafan".*

**Джерела та література**

1. Вовчанськ: Зб. архівних документів і матеріалів / Головний ред. А.І.Епштейн; Упоряд.: Л.М.Момот та ін.; Худож.-оформлювач Б.В.Чертков.- Харків: Фолю, 1994.- 124 с.- (Старовинні міста Харківщини).

2. Мерефа. Зб. архівних документів і матеріалів. Ч. 1 / Головний ред. Б.К.Мигаль; Упоряд.: Л.О.Михасенко та ін.; Худож.-оформлювач Б.В.Чертков.- Харків: Фолю, 1995.- 100 с.- (Краю мій, Слобожанчино!).

3. Мерефа. Зб. архівних документів і матеріалів. Ч. 2 / Головний ред. Б.К.Мигаль; Упоряд.: Л.М.Момот, В.Г.Панкратьєва, Т.В.Чернявська; Худож.-оформлювач Б.В.Чертков.- Харків: Фоліо, 1996.- 152 с.- (Краю мій, Слобожанщино!).

4. Харківський район: Зб. архівних документів і матеріалів. / Головний ред. Б.К.Мигаль; Упоряд.: Л.О.Михасенко та ін.; Худож.-оформлювач Б.В.Чертков.- Харків: Фоліо, 1994.- 92 с.- (Краю мій, Слобожанщино!).

5. Харківський район: Зб. архівних документів і матеріалів: Ч. 2. / Головний ред. Б.К.Мигаль; Упоряд.: Л.О.Михасенко та ін.; Худож.-оформлювач Б.В.Чертков.- Харків: Фоліо, 1995.- 142 с.- (Краю мій, Слобожанщино!).

6. Харківський район: Зб. архівних документів і матеріалів. Ч. 3. / Головний ред. Б.К.Мигаль; Упоряд.: Л.М.Момот, В.Г.Панкратьєва, Т.В.Чернявська; Худож.-оформлювач Б.В.Чертков. – Харків: Фоліо, 1996. – 188 с. – (Краю мій, Слобожанщино!).

7. Чугуїв: Зб. архівних документів і матеріалів / Упоряд.: Л.М.Момот, В.Г.Панкратьєва, В.В.Швець.- Харків: СП "Фоліо", 1993.- 68 с.- (Старовинні міста Харківщини).

8. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст.: Описово-статистичні джерела / АН УРСР. Археограф. Комісія та ін. Упоряд. В.О.Пірко, О.І.Гуржій; Редкол. П.С.Сохань (відп. ред.) та ін.- К.: Наук. думка, 1991.- 220, /3/ с., [24] л. іл.: іл.

9. Первая всеобщая перепись населения Российской Империи, 1897: XLVII. Харьковская губерния / Под ред. Н.А.Тройницкого.- СПб., Издание Центрального статистического комитета Министерства Внутренних Дел, 1904.- 300 с.

10. Альбом выставки XII археологического съезда в Харькове. / Под ред. Редина Е.К.- Москва, 1903.

11. Артюх Л.Ф. Народне харчування українців та росіяні північно-східних районів України.- К.: Наукова думка, 1982.- 112 с.

12. Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография.- 1982.- № 1.- с. 8-21.

13. Астахова О.В., Крупа Т.М., Сушко В.А. Свята та побут Слобожанщини: Альбом / О.В.Астахова, Т.М.Крупа, В.А.Сушко: 2-ге вид., доп.- Харків: Колорит, 2008.- 143 с.: іл.-Текст укр., рос., англ.- (Серія "Українська колекція").

14. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Передмова, коментар В. В. Кравченка.- Харків: Основа, 1991.- 256 с.: іл.

15. Багалій Д.І. Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства.- М.: Изд. Императорского общества истории и древностей Российских при Московском Университете, 1887.- 614 с.

16. Багалей Д.И., Миллер Д.П. История города Харкова за 250 лет его существования (1655-1905): Историческая монография: В 2 т.- Репринт. изд.- Харьков: Б. и., 1993.- Т. 1.: XVII – XVIII века.- 568, [6] с., ил. Т. 2: XIX – начало XX века.- 978, [8] с., ил.

17. Бондаренко Г. Держава як фактор у процесах національної ідентифікації населення українського порубіжжя // Матеріали до української етнології: Збірник наукових праць. Вип. 7 (10).- К., 2008.- С. 10 – 13.

18. Дьяченко Н.Т. Этнографические исследования Слободской Украины в XVIII – первой половине XIX ст. (Историко-этнографическое исследование). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Киев, Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф.Рыльского, 1971. – 28 с.

19. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Т. I.- Харьков: Изд. губ. стат. комитета, 1898.- 1012 с.

20. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивинной. Примеч. Т.А.Бернштам, Т.В.Станюкович и К.В.Чистова. Послесл. К.В.Чистова.- М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.- 511 с.: ил.

21. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – нач. XX в.- М.: Наука, 1984.- 216 с.

22. Муравський шлях-97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М.- Харків: ХДІК, 1998.- 360 с.

23. Народы Европейской части СССР. Т. I. / Под ред. В.А.Александрова, К.Г.Гуслистова, А.И.Залесского, В.К.Соколовой, К.В.Чистова.- М.: Наука, 1964.- 984 с.

24. Народы Европейской части СССР. Т. II / Под ред. В.Н. Белицер, Н.И.Воробьева, Л.Н.Терентьевой, Н.Н.Чебоксарова, Н.В.Шлыгиной.- М.: Наука, 1964.- 920 с.

25. Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР / Академия наук СССР. Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая / Под ред. С.П.Толстова, Н.Н.Чебоксарова, К.В.Чистова.- М.: Наука, 1968.- 480 с.

26. Погребения в саду у "горюнов" Сумской области / Публ. С.М. и М.Н.Толстых // Живая старина. – 2003. – № 2. – С. 10-13.

27. Русский народный костюм. Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР. Альбом. Авт.-сост. Л.М.Молотова и Н.Н.Соснина.- Л.: Художник РСФСР, 1984.- 28 п.л., ИБ № 861.

28. Слюсарський А.Г. Слобідська Україна: історичний нарис. – Харків, 1954. – 164 с.

29. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов / Избранные труды.- М., Вост. литература, 1996.- 294 с.

30. Сумцов М.Ф. Слобожане. Историко-этнографічна розвідка / Підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна.- Х.: Акта, 2002.- 282 с.

31. Терещенко А. Быт русского народа.- СПб., 1848.- Ч. VII.- 548 с.

32. Чижилова Л.Н. Особенности этнокультурного развития населения Воронежской области // Советская этнография.- 1984.- № 3.- С. 3-14.

33. Чижилова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры.- М.: Наука, 1988.- 256 с.

34. Власні польові матеріали автора.



**ДО ПИТАННЯ ПРО ОПОЗИЦІЮ "СВІЙ" – "ЧУЖИЙ":  
"ЦИГАН", "МАДЯР", "ЄВРЕЙ", "МОЛДАВАН"  
В УЯВЛЕННЯХ УКРАЇНЦІВ СТЕПОВОГО ПОБУЖЖЯ**

*Статтю присвячено одному з актуальних аспектів проблеми взаємодії людини та соціального простору у традиційній культурі: опозиції "свій – чужий". Зокрема, розглянуті уявлення українського населення Степового Побужжя щодо "етнічних сусідів".*

*Ключові слова: уявлення, етнічний стереотип, свій, чужий, циган, єврей, мадяр, молдаван.*

В антропологічних та етнологічних дослідженнях останнім часом спостерігається тенденція до переміщення дослідницької уваги від макро- до мікросистем; предметом уваги науковців стають соціальна мікросистема або й окрема людина. Одною з мікросистем, яка позначається відносною внутрішньою гомогенністю є сільська громада (принаймні порівняно з містом). В контексті вивчення подібною мікросистеми актуальним видається звернення до системи уявлень (соціальних уявлень) українського селянства. Одною з важливих складових означеної загальної проблеми є стереотипні уявлення про "іншого", "чужого", яка завжди посідає важливе місце в картині світу будь-якого суспільства.

Вивченню "образу іншого" (інакше, етнічного гетеростереотипу) присвячена достатня кількість наукових розробок, детальний аналіз яких неможливий в межах статті. Складність дослідження означеного явища полягає у його міждисциплінарному характері. Так, стереотипи досліджувались в контексті психології (Ю.Поссель, Т.Іванова, Т.Стефаненко) [24;15;26]; соціології, зокрема соціальних уявлень (С. Московичи, З.Сікевич) [21;27]; етнопсихології (П.Гнатенко, В.Павленко, А.Налчаджян, Ю.Платонов) [6; 22; 23], лінгвістики (О.Бєлова) [2;3]. Історія уявлень, зокрема й стереотипних, знаходить місце й в історичних дослідженнях [25;28].

В етнології є прийнятним виокремлювати стереотипи поведінки. Як стереотипізовані форми поведінки визначаються в тому числі ритуал (обрядова дія), звичай, гра, мода тощо [1, с. 18]. Проте можна констатувати, що означені форми поведінки становлять план-вираз (за термінологією Ю.Лотмана [18; 19; 20] ) певних понять-ідей. План-зміст в даному випадку можна співвіднести з категорією "соціальних уявлень" в концепції французького соціального психолога С. Московічі. "Мотив, згідно якому ми формуємо уявлення, – зазначає він, – це бажання звикнути до незрозумілого" [21, №2, с. 9].

В контексті зазначеного видається доцільним виокремити етносоціальні уявлення "про інших", або, інакше, етнічні гетеростереотипи. Етнічний гетеростереотип (оціночний образ "іншого", "чужого") є неодмінною складовою світосприйняття, у тому числі в суспільстві, яке прийнято називати "традиційним".

Метою роботи є дослідження етносоціальних уявлень (етнічних гетеростереотипів) українського населення за допомогою традиційної для етнології співбесіди з респондентами трьох населених пунктів Степового Побужжя (Первомайського району Миколаївської області): Синюхін Брід (за даними Сільради – 92,11% українців, також мешкають молдаване, росіяни, угорці, білоруси, вірмени, євреї, чуваші, грузини); Кумарі (українців – 89,5%, крім того – росіяни, цигани, молдаване, вірмени, поляки, грузини, білоруси, чуваші, татари, угорці) та Концепіль (українці, молдаване, цигани, поляки).

Регіон Степове Побужжя до кінця XVIII ст. був прикордонною територією: частина перебувала під владою Кримського ханства; частина до 1793 належала Речі Посполитій, яка делегувала користування цими землями Війську Запорозькому. Наприкінці XVIII ст. внаслідок російсько-турецьких війн та розділів Речі Посполитої територія була приєднана до Російської імперії.

Досліджуючи "уявлення про інших" в українців та інших слов'янських народів в якості найбільш "чужих" і навіть "ворожих" визначається циган і єврей.

Традиційно вважається, що протиставлення по лінії "свій-чужий" формувало переважно негативний образ "чужого", який уявлявся небезпечним, ворожим, наділеним "шкідливими" магічними здібностями, а також до певної міри дегуманізованим. "Чужий" часто змальовувався дивним, нерозумним, аморальним, що у свою чергу, формувало певний комплекс переваг "своїх" над "чужими", який виконував функції своєрідного магічно-ментального оберугу. Поряд з цим, як зазначає О. Белова, "фольклорно-міфологічна трактовка образу "чужого" динамічно розвивається між двома полюсами – відторгнення, коли будь-який представник іноетнічної групи сприймається як небезпечна та майже потойбічна істота, та толерантності". Останнє підтверджується залученням "чужих" до традиційної обрядовості, магічних та релігійних практик [2, с. 5].

Так, серед учасників українського обряду "Маланка" досить часто були представлені "циган"/"циганка"; "жид"/"жидівка" [16; 5].

В обстежених населених пунктах можна виокремити етносоціальні уявлення стосовно циган двох різновидів: 1) "цигани, що їздять на підводах"; 2) "наші цигани".

З приводу перших інформанти демонстрували нетерпимість, страх, небажання спілкуватись з ними: *"Наші цигани не крали. Наші ні. А ті крали, приїзжали сюди, одбирали що хочте"* [7]; *"... цигани в селі то є, то нема. Наїздами, на підводах..."* [8]; *"недавно мене цигани обікрали. Сказали, що купляють подушки. Я винесла всі. Вона забрала. В мене наволочки вибіті. Вона каже "Продайте мені наволочки". Я пішла шукати наволочки. А вона забрала не тільки ті, за які заплатила, а й інші. Поки я шукала, вона все собі нагребла"* [9]. Зазначали також, що *"раніше вони крали коні, а тепер – ні, тепер такого нема"* [8].

Етносоціальні уявлення щодо "циган на підводах" переважно негативні. Означені свідчення, на нашу думку, підтверджують наявний негативний стереотип – уявлення про циган – кочовиків.

На відміну від цього, уявлення щодо "наших циган" (осілих мешканців села) мають дещо інше забарвлення: *"У нас цигани такі, домашні, наші, ну, сільські. Вони тут давно. Тепер їх вже не так багато"* [10].

За свідченням інформантів в с. Кумари, до "наших циган" ходили колядувати й щедрувати, "брали за куми". Бували випадки шлюбів між циганами й українцями, але не багато. Зазначали, що вони "живуть добре". Поряд з цим, розповідали, що під час проводів на цвинтарі цигани завжди *"розстеляють та правлять собі окремо"*. Один з мешканців Синюхіного Броду розповідав, що *"циганів небагато – родин з десять. Це як почали запрещать циганам, щоб вони їздили, то вони тут поосідали. То цигани ж раніше їздили на подводах поусюди. Було ж таке, за Хрущова: "Микита, Микита! Що ж ти наробив?! Сам поїздив по всім світі,/ А нам запрітив"* [11].

Варто відзначити уявлення інформантів з приводу способу заробітків та матеріального достатку "наших циган". Інформант 1910 р.н., пригадуючи добу своєї молодості, зазначала: *"Був один циган, що кував коней. Шукав щоб заробить. Цигани не брали землю. Вони так, щоб де-небудь заробить у когось. Вони не крали, ворами їх не називали. Вони були хороші. Не було таких, що нехороші, а хороші, не крали"* [12].

У Концеполі зазначали надзвичайну "показну" набожність ("боговерність") місцевих циган; їхню окремішність та паралельне з українською громадою існування: *"Вони стараються все по-своєму. Навіть я чула, як помирає циган, то вони накривають стіл для наших окремо, а самі сидять окремо. Це на поминальних обідах"*. Тут не заведено було ходити до циган з колядками. Інформантка на питання чи не проти б вона була породичатися з циганами (пошлюбити дочку чи сина) відповіла: *"Конечно б не хотіла, в них зовсім другі обичаї, якісь"*. Тут відзначали

також надзвичайну заможність циган: "Ви з ними мирно живете? *Да, ми живемо мирно. З ними нельзя на конфлікт іти. Ну вони нічого і не роблять поганого. Тут де вони живуть, нічого не роблять поганого. Тут даже нехай попробує якийсь циган щось зробити, то вони його самі приборкають, що не можна.* – А там де вони не живуть, вони роблять щось погане? *Не знаю, може і роблять. Я їх за руку не спіймала. Ну живуть вони шикарно. Так моє мненіє, що чесним трудом там такі хороми як у них не заробиш. А чим вони знімаються – то Бог їх знає...*" [13].

Обидві "уявні групи", таким чином, зберігають, в основному, негативні настанови. Проте в уявленні про осілих, місцевих циган відбуваються поступово деякі зрушення: вони *інші, чужі*, але *не вороги*. Про це яскраво свідчить само визначення "наші".

Надзвичайно цікавою групою, про яку існують досить стійкі уявлення в українського населення с. Синюхін Брід є так звані "**мадярські цигани**" або "циганські мадяри", як визначає їх місцева українська та молдавська людність. За даними сільради, в селі дійсно є 21 особа (1,13%), які записані як "угорці (венгри)": 3 моноетнічні угорські родини одна мішана українсько-угорська та одна молдавсько-угорська.

Мешканці населеного пункту щодо них зазначали: "... *отут живуть через одну хату Рябоволи. Вони кажуть – чи болгари, чи мадяри. а вони цигани самі настоящі Не хочять казати, що вони цигане*" [14]; "... *живе сусід – молдаван, його жінка – циганка. Вона каже, що вона циганська мадярка, а сама п'яндилига – циганка. Вони кажуть по-своєму, а матюки по-нашому. А так по-своєму: "Кичем, кичем, гир гир, гир. Дилинь, дилинь, дилинь, кичем, кичем". Вони начебто католики. В них різдво на два тижні раніше, ніж в нас. Вони все по-своєму*" [9].

Колишня голова сільради зазначала: "*Ми на них кажемо цигани, а вони на себе кажуть мадяри. В сельсовете я їх записувала, то вони писались "венгри". Вона пояснювала, що вони приїхали з Закарпаття, шукаючи роботи. Пояснюючи, як знайти одну таку родину, каже: "Спитаєте, де живе Вера-циганочка".*

Уявлення місцевої людності про "циганських мадяр" пересторожливе, обережне. Інформанта старшого віку зазначала навіть, що "*був один маляр ще після війни, держав маслобойню, був дуже багатий. Такий був – не дуже щоб хороший. А жінка, з якою він став жити, взнала, що він маляр та нагнала його*" [12].

Уявлення українців про означену невелику групу, яку мешканці с. Синюхін Брід визначають як "мадяр", "мадярських циган", "циганських мадяр", безумовно, підпадає під означення "чужий".

Як вже зазначалось, мотив, згідно якому формуються уявлення – це бажання "звикнути до незвичного". Порушення існуючих правил, незвичайне явище, ідея (в тому числі й представник невідомого народу), незрозумілі події завжди руйнують усталені стандарти життя й світосприйняття. Тому будь-який відхід від звичного, будь-яке розірвання з повсякденним досвідом, будь-яке явище, пояснення якого не вкладається в усталену схему світосприйняття, створює додатковий зміст та актуалізує пошук значень та пояснень того, що вражає як незвичне (а отже певною мірою небезпечне). Відбувається спроба поєднати незвичне та звичне, "перекинути міст" між ними.

Як зазначає С.Московічі, з метою "впоратись з якою-небудь ідеєю або незвичним образом, їх починають закріплювати в межах існуючих соціальних уявлень" [21, с. 10].

Саме такий процес відбувся з "уявленням про малярів": оскільки угорського населення в регіоні не існувало, то на "невідомого іншого" "невідомого чужого" (угорця) розповсюджується назва та уявлення про "відомого іншого", "відомого чужого" (цигана).

Традиційно **євреї** вважається одним з головних представників "чужих" для слов'янських культур. В обстежених населених пунктах за даними сільради євреї складають 1,1 та 1 %. Тому уявлення про них представлені меншою мірою. Серед "неявних уявлень" можна відзначити атрибуцію (приписування) небажання говорити про свою етнічну приналежність: *"Євреї є, але небагато. От в мене сусідка єврейка, але не хоче про це говорити. Але я знаю, бо записувала її в сельсовете",* – зазначала колишня голова сільради с. Синюхін Брід. Досить розповсюджена відповідь: *"Чи є тут євреї, чи нема – я не знаю. Може він і єврей, а хіба на ньому написано"*.

Одною з найважливіших складових стереотипу "чужого" в народній культурі є "приписування іногородцям та іновірцям магічних здібностей" [3, с. 9]. Дослідницею етнокультурних стереотипів О.Беловою в Поліссі була записана "билічка": "Був у нас єврей. У яго було 2 корови. Он замкнув сарай на Купалу і став вартувати. Ана (відьма) голая, як мати родила, йде к нему (сараяу) і, присівши, набрала жменю навозу. Тоді й він набрав. Відьма набрала ще жменю, тоді й єврей взяв жменю – і вона зникла" [3, с. 10]. (Ритуальне оголення, як зазначає О.Курочкін, на межі "свого" і "чужого" світів належить до дуже давніх магічних прийомів [17, с. 56]. Єврей, таким чином, міг протистояти шкідливим діям, які робила відьма – видоювання молока в корів.

В с. Синюхін Брід від інформанта 1910 р. н. записано: *"Одна відьма жила, а через дорогу жив єврей. Той єврей мав таку корову гарну. І в неї була корова. І чоловік є в неї гарний, хороший. Вона ночью пішла доїть корову у єврея. Той єврей встав рано – нема молока. Хто ж видоїв корову? А сусід йому каже: Ти сядь на вікно, і будеш дивитися, хто прийде твоєю корову доїть. Він сів на вікно і сидів і дивився. Вона пішла доїть, а він тим часом вийшов, взяв її за руку і скрутив: Ти чого прийшла до мене доїть? В тебе така корова, двадцять литрів дає. А ти прийшла до мене доїть. І скрутив її, більше не прийдеш. І вона більше туди не пішла, а ходила до других"* [12]. Виходячи з наведеного тексту, можна зробити припущення, що на єврея поширюється традиційне уявлення "про чужих". Проте даний аспект потребує подальшого дослідження.

Село "Синюхін Брід" складається з двох частин: "Гетьмани" та "Молдаван". Сучасне уявлення в українців про **молдаван** є толерантним, фактично це уявлення про "своїх": *"Ми з молдаванами живемо мирно, вони хороші, працюючі"*. Поряд з цим зазначалось, що "раніше" (мова йде, в основному, про період після II світової війни – 50 – 60 -ті рр. XX ст.) відбувались іноді бійки між двома частинами села, бували випадки, коли не хтіли українці брати невістку – молдаванку. Проте і стосовно цього "раніше" відзначалась достатньо висока толерантність: *"А як хлопець з гетьманів, а прийшов на молдавани по дівчину, не били його? /Ні, забрав, та й усе./ А було таке, що з молдаванів брали за кумів з гетьманів? /Було, а тепер вообщє не перебирають./ То раніше все-таки перебирали? /Да/А як? /Та не бери її, вона ж молдаванка"* [8]; *"Батько мій взяв не молдаванку, то свекруха не любила мою маму, що вона не молдаванка. А батько любив."* [12].

Покажемо, на нашу думку, є уявлення про "зникнення молдаван": *"Молдаванів вже нема, повмирали./ А діти їх хіба не молдавани? / Ні. Вони не говорять по-молдаванські"* [8]; *"ми й були молдавани колись. Батько мій був молдаван. Тесть теж був молдаван./ А ви самі вже не молдаван? /Ні, я нічого на понімаю по-молдаванські"* [11].

Уявлення про молдаван у Концепті (невелика кількість молдаван), є також толерантним: *"вони хороші, як приїжджають то до нас пристраїваються"*.

Зовсім інше "уявлення про молдаван" спостерігається в українців с. Кумари, яке становлять історично дві частини – "ляхи" та "мужики". Респонденти зазначали, що *"отам, через річку, теж Кумарі є. І оце...та сторона..., більше молдован. І там якісь більше грубі люди. Якісь такі не вєжливі, неввєчливі. Завжди ті хлопці билися з цими, з цієї сторони... Це*

було раніше, колись на коньках ото на річці Кодимі катаються – обов'язково поб'ються ті з тими – з нашими. І так воно ведеться до цього часу. Тоді – щось я це добре не помню, чого це воно так пішло, чого билися... А як тут у нас роблять вечоринку, то хлопець ввічливо підійде, поклониться і бере у танці. А там на тій стороні (у молдаван) – дурдом. Кричать: "Марія, Катька, Любка йдемо танцювати. Некультурні!" [10].

Отже, "уявлення про молдаван" як про **"майже своїх"** або як про **"чужих, інших"** залежить в даному випадку від категорії сусідства. Якщо говорити про почуття "довіри", яке є істотним елементом громадянської культури, що виростає з факту однакових поглядів і цінностей [4, с. 41.], можна відзначити високий ступінь довіри в українців до молдаван – сусідів (Синюхін Брід) принаймні на сьогодні. Інакша ситуація лишилася у "спогадах". Сам факт "зникнення молдаван", про який вже йшлося, свідчить, на наш погляд, про перехід даної етнічної групи до категорії **"своїх"**.

Натомість в с. Кумари існує уявлення про молдаван з певними рисами **"чужих"** – *"неввічливі, задиркуваті, більш грубі люди"*

Наведений матеріал дає можливість висловити деякі попередні зауваження, які потребують подальших досліджень. Отже опозиція "свій – чужий" може бути представлена у вигляді певної шкали уявлень. Нагадаємо, що це уявлення українського населення відносно "етнічного сусіда". На цій умовній шкалі уявлень можна виділити поки що три головних групи: 1) *"Чужі, ворожі, небезпечні"*. До цієї категорії можна віднести лише уявлення українців про "циган на підводах", яке позначається повною відсутністю довіри; 2) *"Чужі, інші ніж ми"*. Уявлення "про інших" фіксується в українців стосовно євреїв, осілих циган, "мадярських циган". Незначний рівень довіри. Крім того, етносоціальне уявлення ("етнічний гетеростереотип") **"чужі, інші ніж ми"** фіксується в українців Кумарів стосовно "молдаван з-за річки"; 3) *"Свої, майже такі самі як ми"* фіксується в українців Синюхіного Броду стосовно молдаван.

*Тхоржевская Татьяна*

## **К ВОПРОСУ ОБ ОППОЗИЦИИ "СВОЙ – ЧУЖОЙ":**

**"ЦЫГАН", "ЕВРЕЙ", "МАДЬЯР", "МОЛДАВАН"**

### **В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ УКРАИНЦЕВ СТЕПОВОГО ПОБУЖЬЯ**

*Статья посвящена одному из актуальных аспектов проблемы взаимодействия человека и социального пространства в традиционной культуре: оппозиции "свой – чужой". В частности, рассмотрены представления украинского населения Степного Побужья в отношении "этнических соседей".*

*Ключевые слова:* представления, этнический стереотип, свой, чужой, цыган, еврей, мадьяр, молдаван.

**Thorzhvskaya Tatiana**

**TO THE QUESTION OF THE OPPOSITION "ONE'S RELATIONS – STRANGE": "GIPSY", "JEW", "MAGYAR", "MOLDAVIAN" IN PRESENTATION POPULATIONS OF UKRAINE STEPPE POBUZHZHYA**

*The article is devoted one of actual aspects of problem of persons and social space in a traditional culture: the opposition "one's relations – strange". In particular, presentation populations of Ukraine between "ethnic neighbour".*

*Keywords:* presentation; ethnic stereotype, one's relations; strange; Gipsy, Jew, Magyar, Moldavian.

**Джерела та література**

1. Байбурин А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения/ А.К.Байбурин // Этнические стереотипы поведения. – Л.: "Наука", 1985. – С. 7 – 19; С. 18.

2. Белова О.В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян: автореф. дис. на соискание уч. степени докт. филолог. наук: спец. 10.02.03 "Славянские языки"/ О.В.Белова. – М., 2006. – 48 с.

3. Белова О.В. "Чужие" в Полесье/ О.В.Белова. – Живая старина. – 2000. – №3(27).

4. Верушевська М. Село як контекст дослідження. Анахронічна чи актуальна перспектива?/ М.Верушевська. – НТЕ. – 2007. – №1.

5. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця ХІХ – початку ХХ ст./ І.В.Волицька. – Київ, 1992.

6. Гнатенко П.И., Павленко В.И. Этническая установка и этнические стереотипы / П.И.Гнатенко, В.И.Павленко. – Днепропетровск: ДГУ, 1995. – 300 с.

7. Записано від Кулачинської Ніни Леонардівни, с.Кумари.

8. Записано від Кирилюк Галини Васильівни, с. Синюхін Брід

9. Записано від Пуля Ганни Савовни, с. Синюхін Брід

10. Записано від Остапенко Ганни Васильівни, с. Кумари

11. Записано від [ ] Миколи Петровича, с. Синюхін Брід

12. Записано від Тодосової Марії Григорівни, с. Синюхін Брід

13. Записано від Сокур Тамари Григорівни, с. Конецпіль

14. Записано від Прокопенко Віри Антонівни, с. Синюхін Брід

15. Иванова Т.В. Изучение этнических стереотипов с помощью проективных рисунков/ Т.Иванова // Вопросы психологии. – 1998. – №2. – С. 71 – 82;

16. Курочкін О.В. Українські новорічні обряди: "Коза" і "Маланка" (3 історії народних масок)/ О.В.Курочкін. – Опішне, 1995;

17. Курочкін О.В. "Метод синкретичних вузлів" і давні весільні ігри українців/ О.В.Курочкін// Матеріали до української етнології. – 2003. – Вип. 3(6). – С.56



18. Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры/ Ю.М.-Лотман //Труды по знаковым системам.-Тарту.- 1969.-Т.4.- Вып. 236.-С.460-462;
- 19.Лотман Ю.М. О семиосфере/ Ю.М.Лотман //Труды по знаковым системам.-Тарту.-1984.-Т.17.-Вып. 641.-С.5-23;
- 20.Лотман Ю.М. Проблема "Обучения культуре" как ее типологическая характеристика/ Ю.М.Лотман //Труды по знаковым системам.-Тарту.-1971.-Т.5.- Вып.284.-С.167-168.
- 21.Московичи С. Социальное представление: исторический взгляд/ С.Московичи. – Психологический журнал. – 1995. – №1 (Т16). – С.3 – 18; №2(Т.16). – С.3 – 13;
- 22.Налчаджян А.А. Этнопсихология /А.А.Налчаджян. – СПб: Питер, 2004. – 380 с.
23. Платонов Ю.П. Этническая психология/ Платонов Ю.П. – СПб: Речь, 2001. – 338 с;
- 24.Поссель Ю. "Этническое бессознательное" /Ю.Поссель // З.В.Сикевич, О.К.Крокинская, Ю.А.Поссель Социальное бессознательное. – СПб: Питер, 2005. – С. 209 – 225;
- 25.Присяжнюк Ю.П. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини ХІХ – початку ХХ ст. /Ю.П.Присяжнюк. – Черкаси: "Вертикаль", 2007. – 638 с.
- 26.Стефаненко Т.Г. Этнопсихология / Т.Г.Стефаненко. – М.: Аспект-Прес, 2003. – 368 с.
- 27.Сикевич З.В. Русские: "образ" народа / З.В.Сикевич. – СПб: Издательство С-петербургского университета, 1996. – 226 с.
- 28.Яковенко Н.М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні ХНІ – ХVІІ ст./ Н.М.Яковенко. – К.: Критика, 2002. – 415 с.

**Урсу Дмитрій,  
Сейдаметов Эльдар**

УДК 94(=512.145) (477.75)/(498.8)

### **КРЫМСКОТАТАРСКАЯ ДИАСПОРА ДОБРУДЖИ В ОСМАНСКИЙ ПЕРИОД (1428-1878 гг.)**

*У статті досліджується процес становлення, функціонування і розвитку кримськотатарської діаспори на території Добруджі в османський період.*

*Ключові слова: діаспора, еміграція, кримські татари, Добруджа, Османська імперія.*

На протязенні веков Добруджа (территория современной Румынии и Болгарии) являлась объектом многочисленных миграций и расселения

различных тюркских племен и народов – гуннов, протоболгар, печенегов, кыпчаков, татар, сыгравших значительную роль в политической, этнической, хозяйственной и культурной жизни региона. Среди этих народов, особое место принадлежит крымским татарам, предки которых – половцы (куманы, кыпчаки) – еще в XI веке утвердили свое господство на землях Северо-Западного Причерноморья [14, с. 611-612]. Кыпчакский элемент в Добрудже увеличился после монгольских завоеваний Дешт-и Кипчакской степи, когда тысячи тюркских кочевников бежали от непобедимой монгольской армии Бату хана, основавшего в середине XIII века самое мощное в Евразии тюркское государство – Золотая Орда. Именно в годы его существования все тюркские племена и народы получили родовое название татар, так как они консолидировались вокруг единого языка и мусульманской религии. Установление в XIV-XV вв. турецкого господства над землями Добруджи приводит к дальнейшей колонизации области татарами Крыма и близлежащих степей.

Целью настоящей статьи является попытка проследить процесс становления, социальной, культурной, хозяйственной эволюции крымскотатарской диаспоры на территории Добруджи в османский период. Данная проблематика являлась объектом внимания зарубежных исследователей, среди которых можно назвать имена таких известных ученых, как К. Карпат, Х. Иналджик, Б. Вильямс и др., которые в общем контексте своих научных трудов затрагивали вопросы образования и функционирования крымскотатарской диаспоры Добруджи. Однако для отечественной историографии тема является новой и малоизученной, что дает основание для написания настоящей статьи.

Завоевание османами Добруджи и других балканских земель, положило начало новому этапу миграции и освоения области тюрками и татарами. Особенно этот процесс активизируется в период правления султанов Баязида I Молниеносного (1389-1403) и Мехмета I (1413-1421). В статье под названием "Турки и татары Румынии" Фридрих де Янг упоминает о заселении Добруджи татарами из Крыма и Буджака в 1593 и 1595 гг. [12, с. 167]. По словам Х. Иналджика, в османское время эта территория была центром, где хорошо чувствовали себя выходцы из туркменских племен, гази и еретических дервишей [15, с. 188].

Аннексия Крыма Российской империей в 1783 году стало отправной точкой массовых эмиграций крымских татар в Османскую империю, продолжавшихся на протяжении российского периода истории Крыма 1783-1918 гг. В результате утраты государственности, этнодемографической политики Российской империи полуостров в эти годы покидает около 1 мил. 800 тыс. крымских татар [17, с. 66].

Согласно данным Б. Вильямса, в Добрудже в послеаннексионный период было образовано около 300 крымскотатарских деревень [21, с. 325]. Крупным административным центром, куда заселялись крымские татары, был г. Руцук, являвшийся частью турецкого пашалыка на Дунае. Поселения татар в этом районе были настолько многочисленными, что Добруджа стала известной на Балканах как Маленькая Татария. Увеличению удельного веса татарско-ногайского населения в регионе также способствовала эмиграция ногайцев с территории Буджака, который согласно Бухарестскому мирному договору 1812 г. между Российской и Османской империями переходил России. После русской аннексии Буджака ногаи становятся доминирующим населением в Добруджи. Однако в результате последующих русско-турецких войн, сопровождавшихся военными вторжениями, разбоем, грабежами казаков и русских регулярных войск турецких и татарских деревень Добруджи, численность последних значительно уменьшается. Исследователи наблюдают массовый отток турецко-татарского населения на территорию безопасной Анатолии. Румынские источники утверждают, что после войны 1828-1829 гг. Добруджа превратилась в опустевший район с населением около 40 тыс. человек [21, с. 329-330].

Татары, которые обосновались в Добрудже до великого исхода, вызванного Крымской войной 1853-56 гг., были известны под названием *Kabail* (с араб. племя) [16, с. 203-204]. Согласно балканскому антропологу начала XX в. Эжен Питтару, термин *Kabail* первоначально относился к ногаям, которые мигрировали в регион из Буджака [18, с. 305; 21, с. 325].

Обосновавшись в Добрудже, они сформировали кабаильский татарский эскадрон, который входил в элитные отряды армии султана Селима III – Низам-и Джедид (Новый порядок). Эта кавалерия сыграла ключевую роль в борьбе султана Махмуда II против Мухаммеда Али Египетского (он был пашой и хедивом, т.е. заместником и вице-королем Египта), принимала участие в подавлении восстаний в Боснии и Герцеговине, Курдистане, в арабских провинциях и на Карпатах, также воевали на стороне османов во время Крымской войны. Татарский эскадрон служил в таких районах, как Хиджаз (западное побережье Аравии), отдаленных от родины на более чем 4 тыс. км. [16, с. 203-204] Добруджанский татарин Кара Хусейн был назначен султаном Махмудом II ответственным за уничтожение янычарского корпуса, известного своей жестокостью, склонностью к мятежам и восстаниям, способствующим разложению государственного аппарата Османской империи [6]. Приказ был выполнен, в ходе битвы на площади Et Meydan (Мясная пло-

щадь) янычары были повержены, после чего угрозы с их стороны прекратились. В знак благодарности турецкий султан назначил Кара Хусейна на должность генерал-губернатора Болгарии.

Необходимо отметить, что помимо военных должностей, татары занимали посты и должности в самых различных сферах Османской империи. В своих работах крымский ученый Нариман Абдульваап пишет о том, что крымские татары играли весьма значительную роль в общественно-политической и культурной жизни Османской империи, занимая весьма высокие посты в государственных управленческих структурах, а также приобретая широкую известность в сферах науки, литературы и искусства. Так, крымские татары присутствовали, прежде всего, среди членов Диван-ы хумаюн (верховного совещательного совета при султানে, сочетавшего функции государственного совета и высшего судебного органа), а также в составе других властных структур. В разное время они занимали высокопоставленные должности: садразама – великого везира (глава султанского правительства), нишанджи (хранитель султанской печати и сводов султанских законоположений), кадыаскеров Анатолии и Румелии (выполнял функции верховного судьи), дефтердаров (казначей), реис-уль-кутта (или реис-эфенди – один из заместителей садразама, управлявший канцелярией порта, глава внешнеполитического ведомства), глав различных финансовых ведомств, губернаторов (бейлербеев, вали) различных провинций (эялетов) и областей (санджаков) Османской империи, послов и т. д. Были представлены крымские татары и на руководящих постах различных дворцовых служб.

Они занимали различные должности в системе османского мусульманского духовенства: шейх-уль-ислам (глава всех османских ученых-улемов, обладавший высшим авторитетом в вопросах богословия и религиозного права), муфтиев (духовное лицо, обладавшее правом выносить решения – фетвы по религиозно-юридическим вопросам), мудеррисов (преподавателей османских медресе) и т. д.

Крымские татары внесли весомый вклад в историю развития османской науки: математики, химии, военного дела, медицины, истории, мусульманских наук; искусства – каллиграфии, музыки, часового мастерства; литературы и журналистики [1, с. 5-8; 2, с. 44-48].

Возвращаясь к вопросу эмиграции крымских татар на территорию Добруджи, отметим, что очередная волна масштабного переселения проходила в годы и после Крымской войны 1853-1856 гг. Согласно официальным данным, только за 1860-1862 гг. массовая эмиграция из Таврической губернии составила 192,4 тыс. человек [5, с. 124-125]. Описывая массо-

вый исход, вызванный последствиями Крымской войны, Кондараки В.Х. пишет, что из общего числа крымских татар, выехавших из Тавриды в Османскую империю, прибыло не более двух третей, остальные были "погребены в пучинах Чёрного моря" [7]. По оценкам турецкого исследователя А. Сайдама, в результате голода, трудностей, инфекционных заболеваний на территории Османской империи погибло 1/3 иммигрантов из числа кавказских народов<sup>1</sup> и крымских татар [20, с. 207]. По данным исследователей более 30 тыс. крымских татар, эмигрировавших с Российской империи в годы Крымской войны, были расселены османскими властями на территории Добруджи. Согласно К. Карпату, к концу войны численность увеличилась на 30 тыс. человек. Б. Уильямс утверждает, что общая численность татарского населения в Добруджи в этот период достигла примерно 40 %. Многие города этого региона стали преимущественно татарскими; количество татарского населения в городе Хирсова составляло 15%, в Константе – 54%, в Меджидие – 65% и в Мангалии (в южной части Добруджи) – 76% [21, с. 330]. Несмотря на приведенные выше статистические данные, следует сказать, что в конце 1950-х – начале 1960-х гг. наблюдались сильные демографические потери среди новоприбывших крымчан в результате болезней (главным образом малярии) [19, с. 259].

Татарам-мигрантам Добруджи существенную поддержку оказал тот факт, что в районе уже проживали соотечественники. Некоторая часть татар поселилась в пашалыках (районах) Видин и Ниш (Болгария), в долинах Марица и Тунья (Македония) до самой Восточной Фракии (нынешняя европейская Турция и соседние греческие земли), где издавна на землях Янболу и Субасикой располагались резиденции династии Гиреев. Наличие в регионе таких названий деревень, как Татар Пазарчик, Татар Бунар, Татар Дерё, Татар Кой (Константиново), а также Татарлы свидетельствует о присутствии здесь крымских татар [21, с. 337].

Сегодня достаточно дискуссионным является вопрос об отношении султанского правительства к процессу иммиграции на территорию импе-

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что наряду с крымскими татарами в общий эмиграционный поток с территории Российской империи были включены и кавказские народы (адыгейцы, черкесы, чеченцы и т.д.). Победа России в Кавказской войне (1917-1864 гг.) и присоединение Северного Кавказа привела к массовому переселению кавказских народов. По некоторым источникам только в 1864 году, в результате колонизации Кавказа, отсюда эмигрировало около 500 тыс. человек.

рии мусульман Крыма. Эта тема по-разному интерпретируется в татарско-османских и российско-советских источниках. Согласно историческим данным, полученным от османской диаспоры, отмечается гостеприимный прием татар-переселенцев на земли Османской империи. С другой стороны, советские и некоторые российские источники часто заявляют о недостаточном гостеприимстве фанатично настроенных мигрировавших эмигрантов, несмотря на благожелательную политику России, на враждебную территорию Османской империи. Так, Искендер Аккура в своей работе отмечает: "Братская Турция была образцом гостеприимства для эмигрантов. Она являлась источником не только моральной поддержки, а также образцом культурной и образовательной активности; примером политического суверенитета и независимости перед лицом неистового и воинствующего империализма России" [10, с. 26]. Представитель диаспоры Ахмет Эрен в своей книге "Переселение и вопросы эмиграции в Турции периода Танзимата" говорит о том, что все города и деревни Румелии и Анатолии оказали содействие в прибытии татар и, что власти не жалели усилий помогая единоверцам мусульманам в обустройстве на территории Османской империи [11, с. 68-69]. Кондераки В.Х. и Маркевич А.М. говорят о сложившейся ситуации иначе, что в Турции эмигрантам из Крыма не было оказано "предполагаемого приема", что многие столкнулись с безразличием, презрением, вымогательством и притеснением и, как следствие, многие были вынуждены вернуться обратно на родину [7; 8 с. 375-405].

Для того чтобы более объективно представить картину заселения крымскими татарами территории османских провинций и отношение к этому процессу султанского правительства подробнее остановимся на вопросе миграционной политики Османской империи, рассмотрим деятельность структур и организаций, принимавших участие в расселении и оказании помощи мигрантам. Следует также отметить, что данная проблема является недостаточно исследованной в отечественной и зарубежной литературе и нуждается в комплексном изучении.

Подробное освещение этот вопрос получил в труде турецкого исследователя А. Сайдама [20, с. 235]. По данным ученого, в конце XVIII – пер. половине XIX в. в годы правления Селима III (1761-1808) и Махмуда II (1784-1839) на территории империи отсутствовали какие-либо специальные организации, занимающиеся вопросами расселения беженцев. Этим занимались административные органы, которые, следуя распоряжениям из центра, расселяли вновь прибывших.

Султан Махмуд II распорядился реформировать прежние законы о поселении, в том числе и расселении беженцев. Однако в большинстве

случаев ответственность по этому вопросу возлагалась на органы местного самоуправления, которые зачастую не справлялись с поставленной перед ними задачей.

В период Танзимата (1839 – н. 1870-х гг.) на проблему поселения беженцев, взглянули по-новому. К примеру, проблему размещения венгров, прибывших в Турцию в 1849 г., решала специально созданная для этого комиссия. Также подобного рода вопросами занимались специальные управления при министерстве внутренних дел.

После окончания Крымской войны самой высшей инстанцией, отвечавшей за расселение беженцев на территории Османской империи, являлось министерство торговли (Ticaret Nezâreti). В это же время, а именно в 1854 году, начал формироваться муниципалитет г. Стамбула (Şehremâneti), который совместно с министерством торговли решал проблемы переселенцев.

Основными задачами муниципалитета, официально созданного 16 августа 1854 г. было: приобретение и обеспечение необходимой продукцией городское население, установление и утверждение цен на тот или иной товар, строение дорог и тротуаров, контроль за работой по уборке мусора и за торговцами, сбор налогов и пошлин и т. д. В сфере миграционных дел муниципалитет должен был оказывать помощь бедным переселенцам: в оплате транспортного судна; в предоставлении временно-го жилья; в выделении жалования; обеспечении едой, одеждой, домашней утварью, дровами и углём на зиму, а также заботиться об отправлении людей в Анатолию и Румелию [20, с. 102].

В некоторых городах империи, например в Стамбуле, вопросами переселенцев занималась и полиция, которая не только участвовала в решении проблем беженцев совместно с другими учреждениями, но и выделяла определенные денежные средства из бюджета для удовлетворения их потребностей. Также в период миграционной активности в вилайетах<sup>1</sup> создавались специальные временные комиссии; туда отсылались различного рода служащие, назначенные правительством для решения организационных вопросов, связанных с расселением мигрантов. Уполномоченные правительством чиновники занимались исследованием земель, пригодных для расселения, плодородности почв, а также экономического благосостояния переселенцев. После чего составлялись подро-

---

<sup>1</sup> Вилайет (Элайет) – самая крупная территориальная единица в Османской империи.

ные отчеты со схемами и картами, на основе которых правительство принимало те или иные решения.

В состав временных комиссий по решению проблем беженцев входили различного уровня чиновники, знать и представители из числа переселенцев. Так, в вилайете Силистрия (куда входили современные государства – Болгария, Румыния, Молдавия и Украина) по приглашению вали (губернатора вилайета) Саид Паши была создана временная комиссия, в состав которой вошли мухафыз (хранитель, комендант) Варны [20, с. 103], каймакан (начальник каза<sup>1</sup>) Силистры, местная знать, проживающая в казах близ Добруджи, и татары-старожилы.

В связи с резким увеличением количества мигрантов (в 1859 г.), а также по причине загруженности Муниципалитета Великое Собрание (Meclisi-i Vâlâ) принимает решение о создании новой организации, курирующей процесс иммиграции и организованного расселения. 5 января 1860 г. была создана Комиссия по делам переселенцев. Она была ответственна за размещение прибывающих в Стамбул переселенцев, их расселение на новые места, за распределение полученной от государства и населения помощи среди новопоселенцев и т.д. Помимо этого комиссия вела необходимый учет пребывающего населения; ведала финансовыми вопросами, связанными с расходами на мангал, дрова, уголь, одежду, продукты питания, орудия труда, транспорт, заработную плату.

Для работы в Комиссии были назначены служащие и секретари из различных канцелярий Османской империи, которые в зависимости от должностей получали различные надбавки к заработной плате. В марте 1861 года общая сумма их заработных плат составляла 12150 курушей.

С целью успешного ведения дел по поселению переселенцев в некоторые вилайеты были назначены специальные служащие. Например, в июле 1860 года столкнувшись с проблемой поселения мигрантов в районе Варна, с центра был затребован специальный служащий. В тех же районах, где находилось большое число переселенцев, местные власти создавали свои учреждения и назначали туда для работы служащих. Во всех городах, куда пребывали переселенцы, находился специально уполномоченный по делам переселенцев, а в основных центрах – в Трабзоне и в Стамбуле – работала Комиссия по делам переселенцев.

Следует отметить, говоря о работе Комиссии, что дела, связанные с переселением, не решались должным образом и быстротой, несмотря на усилия Порты. В различных регионах были недочёты в работе; пересе-

---

Каз – административная единица, соответствующая уезду, району



ленцы, находящиеся в затруднительном положении, жаловались в Стамбул, многие возвращались обратно на Родину.

К концу 1865 г. интенсивность иммиграций на территорию Османской империи спадает, а 2/3 всех переселенцев уже были расселены, а это отразилось на снижении до минимума работы Комиссии. В целях экономии бюджетных средств, расходуемых государством на нужды переселенцев и на заработные платы служащим, а также использования здания Комиссии в военных целях, 27 ноября 1965 г. правительство вынесло решение об ее упразднении. Полномочия Комиссии были разделены между полицией и одним из отделов Великого Собрания (Меджлиса). Однако вскоре после приостановления работы Комиссии, начали возникать проблемы с переселенцами, не успевшими расселиться по тем или иным причинам, вынужденными поменять место жительства, а также продолжающими мигрировать на территорию империи. В этой связи правительством было принято решение продолжить работу комиссии, но уже с минимальным штатом. В 1867 г. по причине очередной волны переселения различных народов Кавказа (чеченцев, абхазцев и др.), а также решения проблем остальных переселенцев, прибывших ранее, было принято решение временно увеличить персонал Комиссии. В 1875 году Комиссия функционирует на базе Министерства Юстиции (Rabıye Nezâreti) и, наконец, в 1878 г. из-за обострения ситуации с беженцами вновь обретает самостоятельность.

Необходимо отметить, что, как до основания Комиссии по делам переселенцев, так и после, большое количество учреждений (медицинские, морские, полицейские и др.) Османской Империи было задействовано в процессе расселения мигрантов.

Подводя итог к вопросу заселения крымскими татарами территории Османской империи и миграционной политике султанских властей, отметим следующее: в зависимости от исторических обстоятельств прибытия на земли Османской империи мигранты из числа крымских татар были по-разному встречены государством. Оказывая поддержку единоверцам в осуществлении хиджры (переселения) на земли мусульманского халифата, государство одновременно планировало решить ряд задач, а именно: заселение пустующих, граничащих с вражескими странами земель, повышение демографической ситуации, что в будущем способствовало бы увеличению рабочей силы, налогоплательщиков, а также преданных султанату солдат (примером являются кабаильский татарский гарнизон). Аналогичной в какой-то степени была миграционная политика Российской империи по отношению к славянским народам (грекам, болгарам, сер-

бам и т.д.), мигрировавшим с Турции в Россию. Переселенцы наделялись льготами, долгосрочными кредитами, освобождались сроком на несколько лет от выплаты налогов, воинской службы и т.д.

Для оказания помощи мухаджирам<sup>1</sup> из Крыма и других регионов Российской империи создавались специальные структуры и организации, которые не всегда в одинаковой мере оказывали помощь нуждающимся. В период многочисленных войн, в которых принимала участие Османская империя, массовых волн иммиграций, государство было фактически не в состоянии оказывать эффективную помощь переселенцам. Это, в свою очередь, способствовало увеличению уровня социальной напряженности, преступности и других негативных явлений для государства.

На сегодняшний день остается открытым вопрос о количестве мигрантов, переселившихся на территорию османской Румелии и Анатолии. Настоящий вопрос слабо освещен османскими источниками, которые являются недостаточно точными и разнообразными по сравнению со статистическими данными российского государства этого периода. Проблема заключается также и в сложности дифференциации мухаджиров по национальному признаку, так как все население империи делилось по конфессиональному признаку. Соответственно татары, черкесы, боснийцы, чеченцы и другие народы, прибывающие на территорию Османской империи, рассматривались как приверженцы ислама. Таким образом, мало усилий было приложено для записи этнической принадлежности прибывающих переселенцев, а также изучения их специфических особенностей [21, с. 314-316].

Описание функционирования крымскотатарской диаспоры на территории Добруджи было бы неполным без знания хозяйственной и культурной жизни народа. Переселение татар из Крыма (несколькими волнами) и Буджака сопровождалось хозяйственным освоением новых территорий, строительством сел и городов, дорог, развитием ремесла и торговли. Еще в средние века путешественники по Добрудже отмечали коневодство как основное занятие татар. Они здесь вывели новую породу "добруджанцев", соединявших достоинства монгольских и арабских лошадей. В дру-

---

<sup>1</sup> Махаджирство (мухаджирство) – массовое и целенаправленное переселение мусульман в мусульманскую страну из немусульманских стран, где мусульмане являются меньшинством или чаще всего им становятся в результате военных действий (например, аннексия мусульманской территории христианским государством) и не желают мириться с положением религиозного меньшинства [9].

гих местах провинции главным занятием было овцеводство. Природные богатства благоприятствовали этой отрасли. Татары акклиматизировали ангорскую пуховую козу, мериносовых и курдючных овец; разводили они также буйволов, верблюдов и быков, которые являлись главной тягловой силой. Кроме того, овцы давали шерсть на экспорт, а шкуры обрабатывались в местных ремесленных центрах.

К середине XIX в. Добруджа стала главным на Балканах центром отгонного скотоводства; богатые пастбища привлекали сюда пастухов из Трансильвании, бывшей тогда в составе Австро-Венгрии, Валахии и Молдовы. Из Трансильвании пастухи-моканы перегоняли сюда осенью многочисленные стада овец. Известно, что в середине XIX в. на зимних пастбищах Добруджи насчитывалось до одного миллиона овец. Со временем их стало меньше, так как часть отар стали перегонять в степные районы Крыма. Моканы нередко вступали в брак с мусульманским населением Добруджи и оставались здесь на постоянное место жительства. Они селились в городах Меджидие, Хыршова и Констанца, покупали большие земельные участки, так как земля была дешевой из-за эмиграции татар и турок. Новые землевладельцы имели стада по 5-6 тыс. овец и по 2 тыс. крупного рогатого скота. Работниками у них нередко были безземельные татары, имевшие репутацию отличных овцеводов. Высококачественная шерсть шла на экспорт в Турцию, Россию, Австро-Венгрию и Францию [3, с. 447-448; 13, с. 41-42].

Во второй половине XIX в., когда были распаханы многие тысячи гектаров плодородных земель, выращивание зерновых культур на экспорт стало более выгодным занятием, чем традиционное животноводство. Эта тенденция стала ведущей еще и в прежние века. Х. Иналджик в своей широко известной работе "Османская империя: Классический период" справедливо отмечает: "Справжньою житницею Стамбула стала Добруджа, ця нічийна земля середньовіччя, і там виникло сотні поселень, а в портах було споруджено державні зернові склади" [4, с. 157].

Надо учитывать, что продукты и изделия местного производства не только шли в столицу империи, ими активно торговали на рынках Добруджи. Издавна большую славу приобрела ярмарка под названием Панаир в селении Карасу (Меджидие). После Крымской войны немецкий натуралист Вютцер посетил провинцию и побывал на этой ярмарке. Он отметил, что здесь собралось до 10 тыс. торговцев со всех концов Османской империи: из Смирны, Адрианополя и других городов. Среди них были представители разных наций – евреи, греки, армяне, арумыны (македонские румыны) и, разумеется, турки и татары. Еще больший размах приобрела торговля после строительства железной дороги от Дуная до Кон-

станции в 1860 г., которая соединила речной порт Чернавода с морским. Очевидец, побывавший на ярмарке, отмечал, что сюда привозили ром из Америки, ткани и вина из Франции, муку отличного качества из Одессы. "Татары, – пишет он, – больше всего продавали скот – коней, овец, коз, крупный рогатый скот, а также шерсть и кожи" [13, с. 131-139]. Из сказанного видно, что татары Добруджи являлись прекрасными скотоводами, земледельцами и торговцами, превратившими область в цветущий оазис.

Подводя итог, отметим, что на протяжении веков крымские татары в силу перипетий исторической судьбы мигрировали и оседали в степных и плодородных землях Добруджи. Утрата крымскими татарами своей государственности в 1783 году, а также колонизаторская политика Российской империи по отношению к коренному населению Крыма привели к его масштабной эмиграции за пределы исторической родины. Эмиграционное движение имело характер "хронической болезни", протекавшей с различной степенью интенсивности, на протяжении всего периода российского господства. Переселяясь и оседая на просторах Османской империи, в частности на территории Добруджи, крымские татары сыграли весомую роль в общественно-политической, экономической, хозяйственной, культурной жизни государства. Крымские татары сумели сохранить чувство единства с Крымом, несмотря на разлуку с Родиной, символическая и реальная связь с которой не рвалась – она выдержала вековое испытание. "Ешиль ада" оставался в душах переселенцев далекой и прекрасной Родиной.

*Урсу Дмитрий,  
Сейдаметов Эльдар*

### **КРЫМСКОТАТАРСКАЯ ДИАСПОРА ДОБРУДЖИ В ОСМАНСКИЙ ПЕРИОД (1428-1878 гг.)**

*В настоящей статье исследуется процесс становления, функционирования и развития крымскотатарской диаспоры на территории Добруджи в османский период.*

*Ключевые слова: диаспора, эмиграция, крымские татары, Добруджа, Османская империя.*

*Ursu Dmitry,  
Seydametov Eldar*

### **KRYMSKOTATARSKY DIASPORA OF DOBRUDJA DURING THE OTTOMAN PERIOD (1428-1878)**

*In this article is explored the process of formation, existence and development of the Crimean Tatar diaspora in Dobruja (Ottoman Empire).*

*Keywords: diaspora, emigration, Crimean Tatar, Dobruja, Ottoman Empire.*

### **Источники и литература**

1. Абдульваап Н. Крымские татары в общественно-политической и культурной жизни Османской империи // Научный бюллетень. – 2003. – № 3. – С. 5-8;
2. Абдульваап Н. Мусульманские ученые Крыма XIV-XIX вв. // Qasevet. – 2011. – № 38. – С. 44-48.
3. История Румынии / Коорд. И. А. Поп, И. Болован. – М.: Весь мир, 2005.
4. Иналджик Г. Османська імперія: Класична доба 1300-1600 / Переклад О. Галенка. – К., 1998.
5. Кабузан В.М. Эмиграция и реэмиграция в России в XVIII-XX вв. – М.: Наука, 1998.
6. Кожин П. Янычары [Электронный ресурс] : [Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия]. – Режим доступа: [www.km.ru](http://www.km.ru). – Дата обращения 12.03.2012.
7. Кондарак В.Х. Эмиграция крымских татар // Универсальное описание Крыма. – Николаев: Типография В.М. Краевского. – 1873. – Ч. 13.
8. Маркевич А.И. Переселение крымских татар в Турцию в связи с движением населения в Крыму // Известия АН СССР. – 1928. – № 4.
9. Махаджирство (мухаджирство) [Электронный ресурс]// Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Мухаджирство>
10. Akchura I. Genocide Behind the Iron Curtain. A Short History of Repressions by the Soviet Government Aimed at the Extermination of Pious Moslems of the Crimea. – New York, 1963.
11. Eren A. Türkiye’de Göç ve Göçmen Meseleleri Tanzimat Devri. – İstanbul, 1966.
12. Fredrick de Jong. The Turks and Tatars of Romania // Revue d’Etudes Turques. – 1986. – № 18.
13. Ilie A. Valea Kara-su în perioada secolelor XIV-XIX. Monografie istorică. – Medgidia, 2008.
14. Inalcik H. “Dobrudja” // The encyclopedic of Islam. Ed. Bernard Lewis et. Al. Leiden. E.J. Brill. – 1965. – pp. 611-612.
15. Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600. – London: Weidenfeld and Nicolson. – 1973.
16. Karpát K. Osmanlıdan günümüze etnik yapılanma ve göçler. – İstanbul: Timaş yayınları, 2010. – 480 s.
17. Karpát. Ottoman Population: 1830-1914. Demographic and Social Characteristics. Madison:Uwis. Press, 1984.
18. Pittard E. Les Peuples de Balkans. Reserches Anthropologiques. Paris; Editions Leroux. 1920. – 634 p.
19. Râșnoveanu I. Aspecte privind minoritățile etnice și religioase din Dobrogea interbelică // Dobrogea – model de conviețuire multietnică și multiculturală / Coord. V. Coman. – Constanța, 2008. – С. 259.
20. Saydam A. Kırım ve Kafkas Göçleri (1856–1876). – Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997. – 235 s.
21. Williams B. G. A Homeland Lost. Migration, The Diaspora and the Forging of Crimean Tatar National Identity: A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements of the degree of Doctor of Philosophy (History). – Madison, 1999. – 726 p.

## КОЛЯДКИ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ В СИСТЕМІ УКРАЇНСЬКОЇ УСНОНАРОДНОЇ ТРАДИЦІЇ

*В основу статті лягли фольклорні матеріали з північних районів Молдови, які записали Ольга Харчишин та Надія Пастух у 2005-2009 роках. На прикладі колядок простежено добре збережені риси генетичної єдності з загальнонаціональною українською традицією. Колядки з Молдови, текстуральна повнота та художня довершеність яких відповідає друкованим фіксаціям із XIX ст., сукупністю своїх варіантів у сучасному побутуванні в локальних умовах міжетнічного сусідства виявляють унікальну здатність до активного фольклоротворчого процесу.*

*Ключові слова: українці Молдови, фольклор, традиція, колядка, варіант.*

У Молдові другу етнічну групу після молдован складають українці. Це автохтони, які проживають тут споконвіків, а також переселенці з України різних часів [2, с. 22; 7, с. 184, 25]. Українсько-молдовське порубіжжя як зона слов'янсько-романської культурної взаємодії цікаве поле для фольклористичних досліджень. Зокрема, український фольклор на цьому етнічному порубіжжі досі збережений у глибоко архаїчних пластах обрядової традиції. Українську словесну творчість та її обрядові контексти досліджували Григорій Бостан, Віктор Гацак, Валентин Зеленчук, Ярослав Мироненко, Константин Попович, Юрій Попович, Олексій Романець [1; 4; 7; 12; 16-18] та інші вчені переважно в аспекті виявлення міжнаціональних (молдавсько-російсько-українських) паралелей. Поза увагою досі залишався національний аспект вивчення уснонародної творчості українців Молдови – виведення рис його єдності з фольклором основного етнічного ареалу (на сучасній території України). Ця наукова прогалина створила "вдячний" ґрунт для буяння псевдонаукових та ідеологічних спекуляцій щодо русинства в Молдові тощо.

Актуальність та специфіка дослідження фольклору українців Молдови в сучасних етно- і соціокультурному контекстах, бачення цього фольклору як вагомого чинника збереження етнічної ідентичності українців Молдови вже ставали окремим предметом уваги в попередніх статтях Надії Пастух, Ольги Харчишин [15; 22; 23]. У цій публікації на основі власних експедиційних досліджень (2005-2009 рр.) з п'яти північних районів Молдови [21] та з суміжних районів Чернівецької та Вінницької областей України [11] простежимо спільні риси у колядках українців по обидва боки українсько-молдовського державного кордону та в ширших загальнонаціональних межах.

Ці спільні риси відобразимо на добре збереженій складовій колядкової традиції українців Молдови, а саме на колядках архаїчної форми. До них зараховуємо колядки з однорядковою строфікою, що складаються із двох п'ятикладників та чотирискладового рефрена ("Гой, дай, Боже!", "Гей, коляда!"). Авторитетний етномузиколог Володимир Гошовський окреслив побутування цієї архаїчної форми з ритмо-семантичною структурою вірша (<sup>r</sup>V) 554 ареалами значної частини центральної України та східної частини Прикарпаття, що в основному збігається з Гуцульщиною. Східний рубіж прикарпатського ареалу поширення цієї форми вчений окреслив верхів'ям р. Сирет у Чернівецькій області, а південний – уздовж державного кордону з Румунією [5, с. 96]. Записаний матеріал із північних районів Молдови значно розширює уявлення про ареал побутування колядок форми з <sup>r</sup>V554 на південний схід – поза український державний кордон углиб Молдови. До цих колядок залічуємо часто фіксовані в Молдові твори з мотивами *Сонце, Місяць, Дощик – рокові гості в господаря; величання дому: всі святі довкола стола* ("Добрий вечір вам, пане господар!"); *дівчина стереже зелене вино* ("Зажирилася крутая гора"); *віночок з павиноного пір'я* ("По гурі-гурі пави ходили"); *будова церкви з трьома верхами* ("Йа в ліску, ліску, на жовтім піску"); *будова церкви за допомогою коня* ("Хвалився пан конем перед королем") та інші. Рефрени цих колядок *"Гой, дай Божи"* або *"Гей, коляда"* ("Вой, коляда") вчені вважають відгомонами поклоніння язичницьким хліборобським божествам [8, с. 15-16].

Простежемо збереження архаїчних рис та тенденції змін на прикладі однієї з найдавніших та водночас найпоширеніших в українців Молдови колядок – із космогонічним мотивом *Сонце, Місяць і Дощик – рокові гості в господаря*. Ми виявили широку варіантну розгалуженість цієї колядки (11 зразків із 8 сіл), відповідно з різними зачинами, напр.: *"Вставайте, ни спіт, двори заметіт"*, *"Пане господарю, вставай та й не спи"*, *"Гей пане, пане, пане Іване!"*, *"Чи спиш, чи чуєш, з Богом ночуєш?"*, *"Пане-паночку, й господарочку!"* та іншими. У сучасних межах України сьогодні фіксуємо, як правило, вже тільки спогади про цю колядку (зокрема як про супровід до давно минулого *колядування на жнивах* [19, с. 38]) і вкрай рідко можемо натрапити на побутування самих текстів серед осіб похилого віку [11, арк. 42]. У північних районах Молдови вона активно побутувала в багатьох селах до середини ХХ ст. (а то й донедавна!) у репертуарі колядників старшого віку. Більшість із записаних варіантів (всього 6) збережена з архаїчними мелодіями, розлогими та складними у звучанні, та з приспівом *"Гой, дай, Божи"* ("Вой, дай, Боїжи"). У деяких варіантах на

зміну цьому давньому приспіву постали повтори християнського часу "Славин Господь, славин і Син", "Слава Йо Сину на небесі" та інші.

У зачині фактично всіх варіантів звучить стає звертання "Пане господарю" з подальшим розширенням "Вставай, не спи, замітай двори". Ця пісенна формула притаманна для низки величальних колядок українців, а також і молдаван ("Скулаць, боєрь, ну дормиць", що в перекладі – "Вставайте, бояре, не спіть" [1, с. 12]). Подальший опис ідеалізованого добробуту господаря, який знаємо з величальних колядок з мотивом *господар кінець стола*, тут досить лаконічний, як правило, зведений до формули "закладай столи, стели скатерки". Саме такі тексти колядки про "Сонце, Місяць і Дощ у гостині господаря", судячи зі збірника Володимира Гнатюка "Колядки і щедрівки" [9, с. 171-182], побутували в різних місцевостях України в другій половині ХІХ – на початку ХХ століття. Лише у варіанті "Ой у нашого господарентя" зі збірки Івана Вагилевича досить розлого зображено картину зустрічі "трьох товаришів" у світлоньці з тисовими столами, тонкими обрусами, пшеничними і житніми колачами, чашами з "дзеленим" вином, солодким медом і вареним пивом. Там господар припрошує гостей "їсти і пити", за що ті вихваляються, хто найбільше прислужиться господареві для його врожаю [9, с. 172]. Цей варіант, на думку Михайла Грушевського, є "старшим і первісним супроти інших, де сонце, місяць і дощ похваляються, хто з них корисніший і потрібніший для людей" [6, с. 237]. У контексті розгляду такої ймовірної трансформації колядкового мотиву цікавим є варіант, який ми записали у с. Кодряни Окницького району Молдови. Його зачин:

*Заметіт двори всьо бурковіє,  
Закладіт столи всьо тисовіє,  
Стеліт скатеркі всьо шовковіє,  
Кладіт колачі з ярой пшениці<sup>1</sup>*

найближче узгоджується з тим старішим мотивом, у якому гостинності господаря було відведене значне місце.

Основна частина – *Сонце, Місяць, Дощик хваляться* – на теренах Молдови досі збережена у всіх своїх компонентах не гірше, ніж у записах другої половини ХІХ – початку ХХ ст. з різних місцевостей України [9, с. 171-182]. Непорушними її формулами постають: сповіщення про прихід гостей – "Бо прийдуть до вас гості рокові, гості рокові – три товариші", спонукання похвалитися своїми чеснотами – "Перший товариш,

---

<sup>1</sup> Зап. О. Харчишин, Н. Пастух 9.08.2006 р. у с. Кодряни Окницького р-ну від Когут Євгенії (1930 р.н.), Кожухар Любові (1949 р.н.), Рибак Клавдії (1950 р.н.).



чим ся похвалиш?" і т.д. та відтак почергові саморепрезентації Сонця, Місяця, Дощика, що починаються звичною формою *"Нема понад мене"* і т.д. На тлі цих констант, які переважають у колядкових текстах, помітні варіативні відхилення. Наприклад, наявність розширення *"гості рокові"* – *"сватарі звані ще й браття рідні"*, *"ярі гостоньки"*, *"два-три колядни-ки"*; *"три товариші"* – *"три похвалиші"* слід розглядати як змістову варіативність, чи локальні відмінності на синхронному рівні.

Зміни на синхронно-локальному рівні проявляються й у послідовності діалогу гостей. Якщо у збірнику В. Гнатюка в усіх варіантах гості виступають в однаковому порядку: Сонце, Місяць, Дощик, то в сучасних текстах із північних районів Молдови фіксуємо чотири різні порядки: Сонце, Місяць, Дощик; Сонце, Дощик, Місяць; Місяць, Сонце, Дощик, і нарешті – Дощик, Місяць, Сонце. Такий різнопорядок може пояснюватися як звичним у ХХ ст. руйнуванням структурної непорушності формул (побудованих відповідно до традиційних аксіологічних пріоритетів), так і певними кліматичними особливостями молдавського регіону. На посушливих бессарабських землях могла сформуватися своя ієрархія сил природи, у якій така бажана стихія як дощ має першочергове значення, тому й виступає, скажімо, у колядці *"Ой вставай, не спи, замітай двори"* зі с. Чапаївка Дрокіївського р-ну на першому місці.

Динаміку змін на діяхронному рівні засвідчує нетиповий варіант зі с. Яблони Глодяньського району. Порівняно з константою в усіх інших варіантах, де Сонце хвалиться: *"Ой як я зійду в неділю рано, То врадуються церкви, костьоли. Церкви, костьоли, в церквах престоли"*, у варіанті з Яблони звучить: *"...Як я зійду в неділю рано. Радуютьса мной жито-пшеница, Жито-пшеница, сіянка й пшеница"*. Це одиначне відхилення є, власне, давнішим, первинним мотивом (як і у варіанті зі зб. І. Вагилевича), не затіненим пізнім церковним впливом. Співжиття різних часових елементів в одній колядці свідчить про народне двовір'я, що панувало у фольклорній свідомості українців минулих століть та в рудиментах досить стійко зберігається дотепер.

На прикладі цієї колядки простежуємо й особливості наповненості словесного тексту, спричинені змінами в самому обряді колядування. У селах, де ще досі в живій традиції фіксуємо спогади про чоловіче колядування, очолюване "березою" чи "калфою" (Яблони Глодяньського р-ну, Наславча Окницького р-ну, Голяни Єдинецького р-ну); або про колядування на снопі (Чапаївка, Баронча Дрокіївського р-ну, Кодряни Окницького р-ну) збереглися досить повні тексти (20-29 строф). У селах, де колядницька традиція у таких давніх проявах вже затрачена, натомість стійко зберігається церковне колядування "зі звіздою" (Дану Глодяньського р-ну, Бирладяни

Окницького р-ну), фіксуємо редуковані тексти (8-14 строф), які композиційно завершені поколяддю (напр., *"За цим жи разом щастьом, здоровльом, гої, дай, Божи!"*). Мабуть, різдвяні обходи в таких великих поселеннях, як Дану чи Бирладяни, де є значна кількість дворів, з одного боку, та настанови священиків і натиск церковної коляди, з іншого, стали причиною вимушених скорочень у текстах колядки. Так, наприклад, у варіанті зі с. Дану всього 8 строф, у яких після 4 строфи *"Бо прийдуть до вас рокові гості"* лише називаються "перший", "другий" і "третій товариш" – Сонце, Місяць і Дощик, за чим слідує завершальне *"А на тім слові будьте здорові!"*. Такі зредуковані тексти у с. Дану фіксував збирач фольклору В. Панько від місцевих селян ще в 1969 р. та в 1970-х рр. [3, с. 167-168]. Тільки від одного співака у с. Дану був зафіксований повний текст на 20 строф [14, с. 45-46]. Цікаво, що зредуковані тексти супроводжуються рефреном *"Гої, дай, Божи!"*, тоді як повний текст – церковним приспівом *"Слава есі, слава есі, Слава, есть Господь на небесі!"*. Такі важко зрозумілі трансформації твору навіть на прикладі одного села загалом відповідають складним процесам у духовному житті молдовських українців, адже обрядовий фольклор як важливий чинник збереження їхньої етнічності не міг бути безслідно затрачений, а лише пристосований до нових умов життя.

Таким чином, на прикладі лише однієї колядки з мотивом *Сонце, Місяць, Дощик – рокові гості в господаря* переконуємося, що в українців Молдови на початку ХХІ ст. глибоко архаїчний пласт колядкової традиції не тільки зберігається як артефакт етнокультури, а й посідає фронтальну позицію в живому фольклоротворчому процесі.

На основі цього конкретного матеріалу – виявлених спільних рис у колядках архаїчної форми в українців на материзні та в Молдові – можна стверджувати, що фольклор українців Молдови є невід'ємною складовою української уснонародної традиції. А українці в Молдові, відрізані державним кордоном від материнського ядра, не належать до ніякого іншого племені чи субетносу (як би не намагалися насаджувати цю ідею "відрубності" сучасні речники русинства [24]), а мають глибоке і міцне українське коріння, досі збережену культурну єдність із загальнонаціональним українським цілим.

*Харчишин Ольга*

### **КОЛЯДКИ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ В СИСТЕМЕ УКРАИНСКОЙ УСНОНАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ**

*В основу статті легли фольклорні матеріали з северних районів Молдови, записанні О. Харчишин та Н. Пастух в 2005-2009 годах. На*

примере колядок прослеживаются хорошо сохраненные черты генетического единства с общенациональной украинской традицией. Колядки с Молдовы, текстуальная полнота и художественное совершенство которых отвечает печатным фиксациям из XIX ст., совокупность своих вариантов в современном бытовании локальных условиях межэтнического соседства уникальную способность к активному фольклоротворческому процессу.

Ключевые слова: украинцы Молдовы, фольклор, традиция, колядка, вариант.

**Kharchyshyn Olga**

## **COLYADKAS OF THE UKRAINIANS OF MOLDOVA IN THE SYSTEM OF UKRAINIAN ORAL FOLK TRADITION**

*The base of the article is the folklore materials from northern regions of Moldova that have been recorded by Olga Kharchyshyn and Nadiia Pastukh in 2005-2009. On the examples of colyadkas the well-preserved features of the genetic unity with nationwide Ukrainian tradition have been traced. The complex of colyadkas from Moldova in the modern existence in the local conditions of interethnic neighborhood, with their textual fullness and artistic perfection of printed fixation from XIX century; show a unique ability to active folklore-making process.*

Keywords: Ukrainians of Moldova, folklore, tradition, colyadka, variant.

### **Джерела та література**

1. Бостан Григорій. Типологічне соотношение и взаємозв'язи молдавсько-руського и українського фольклора / Г.К. Бостан ; отв. ред. Г.Г. Ботезату; Академія наук Молдавської ССР, Інститут мови и літератури. – Кишинев, 1985. – 146 с.
2. Бутович Владимир. Матеріали для етнографічної карти Бессарабської губернії: Детальна інформація о численності населення уездів, волостей и кожного нас.[еленного] пункту (на 1907 р.) / В.Н. Бутович. – Київ, 1916. – 59 с.
3. В землі наші корні. Історія, традиції и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского району: дослідження и матеріали / сост. К. Попович, К. Чернеца (тексти); Я. Мироненко (мелодії); В. Панько (сбира-тель) и др. – Кишинев: Штиинца, 1997. – 398 с.
4. Гацак Виктор. Фольклор и молдавско-русько-українські зв'язи / В.М. Гацак ; отв. ред. Б.П. Кирдан. – Москва: Наука, 1975. – 232 с.
5. Гошовский Владимир. У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению / В. Л. Гошовский. – Москва: Советский композитор, 1971. – 304 с.
6. Грушевський Михайло. Історія української літератури: у 6 т., 9 кн. – Т. 1. / М.С. Грушевський. – Київ: Либідь, 1993. – 392 с.
7. Зеленчук Валентин. Населення Бессарабії и Подністрор'я в XIX в. (Етнічніє и соціально-демографічніє процеси) / В. С. Зеленчук. – Кишинев: Академія наук Молдавської ССР. Відділ етнографії и мистецтвознавства, 1979. – 288 с.

8. Іваницький Анатолій. Історична Хотинщина: музично-етнографічне дослідження: збірник фольклору / А.І. Іваницький, НАН України, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – Вінниця: НОВА КНИГА, 2007. – 576 с.

9. Колядки і шедрівки / зібрав Володимир Гнатюк. – Т. II // Етнографічний збірник. – Т. XXXVI. – Львів, 1914. – 382 с.

10. Купчанко Григорій. Буковина и ее русские жители: Книжечка для народа с картою Буковины и многими образками / Г. Купчанко. – Відень: Книгопечатня Фридриха Яспера в Ведне, 1895. – 52 с.

11. Матеріали фольклористичної експедиції з Подільської та Буковинської Наддністрянщини. Записала та розшифрувала Ольга Харчишин // Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 570. – 145 арк.

12. Мироненко Ярослав. Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре: История и современность / Я.П. Мироненко; Академия наук МССР; Отдел этнографии и искусства. – Кишинев: Штиинца, 1988. – 142 с.

13. Нестеровский Петр. Бессарабские русины: историко-этнографический очерк / П.А. Нестеровский. – Варшава: Сатурн, 1905. – 176 с.

14. Панько Виктор. Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова: Календарная и обрядовая поэзия / В.Д. Панько. – Кишинев, 2009. – 157 с.

15. Пастух Надія, Харчишин Ольга. Український фольклор як чинник етнічної ідентичності українців Республіки Молдова / Надія Пастух, Ольга Харчишин // Народознавчі зошити. – 2011. – № 3. – С. 391-401.

16. Попович Константин. Сторінки літопису: до українсько-молдавських фольклорно-літературних взаємин і проблем історії та самобутності українців Молдови / Н.В. Попович; відпов. за випуск І. Васильєв; Академія Наук Республіки Молдова; Інститут національних менших. – Кишинів: Штиинца, 1998. – 240 с.

17. Попович Юрий. Молдавские новогодние праздники / Ю.В. Попович; Академия наук МССР; Отдел этнографии и искусства. – Кишинев: Штиинца, 1974. – 184 с.

18. Романец Алексей. Молдавско-украинские связи в народно-песенном творчестве / А. Романец // Фольклорное наследие народов СССР и его значение для современности. – Кишинев, 1984. – С. 318-326.

19. Творун Світлана. Колядування на жнивах / Світлана Творун // Народна творчість та етнографія. – № 3-4 (307). – 2007. – С. 37-41.

20. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования / собр. д. чл. П.П. Чубинский. – Т. III. – С.-Петербург, 1872. – 488 с.

21. Фольклор українців Молдови. Записали Ольга Харчишин, Надія Пастух (2005-2009 рр.). // Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 524, 543, 567, 597.

22. Харчишин Ольга Усні меморати українців північної Молдови про голодомор 1946 – 1947 рр. / Ольга Харчишин // Геноцид України в ХХ столітті. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції / Відпов. за вип. М. Фіцуляк. – Львів: Простір-М, 2010. – С. 304-312.

23. Харчишин Ольга, Пастух Надія. Традиційний фольклор українців північної Молдови: актуальність та специфіка дослідження / О.Харчишин, Н. Пастух // Народна творчість та етнографія. – 2009. – № 2. – С. 40-46.

24. Центр русской культуры "Россия-Тецканы" [Электронный ресурс]: <http://www.teckani.narod.ru/index.htm>.

25. Recensămîntul populației = Перепись населения = Population census, 2004: Culeg. statistica: [In 4 vol.] / Biroul. Nat. de Statistica al Rep. Moldova. – Chisinau: Statistica, 2006. – Vol. 1. – 492 p.

**Шваба Ганна**

УДК 398.3:551.59[ (=161.2): (161.3) ]

### **СЕМАНТИКА АТМАСФЕРНЫХ З'ЯЎ У БЕЛАРУСКИМ І УКРАЇНСКИМ ФАЛЬКЛОРИ**

*У доповіді представлені деякі попередні підсумки вивчення міфологічного мислення на прикладі традиційної уснопоетичної творчості двох східнослов'янських народів – українського та білоруського. Порівняння білоруських та українських вірувань про атмосферні явища (грозу, грим, блискавку, дощ, веселку) дає підставу говорити як про схожість, так і про національну специфіку таких уявлень.*

*Ключові слова: міфологічне мислення, атмосферні явища, повір'я, прикмета.*

Земляробчы характар сельскагаспадарчай дзейнасці сялян дыктаваў патрабаванне да ўважлівага назірання за надвор'ем, што дало падставу да з'яўлення народнай мэтэаралогіі (сукупнасці прыкмет і прадказанняў надвор'я па разнастайных паказчыках жывой (па стану і паводзінах чалавека, свойскай і дзікай жывёлы і птушак, дрэў і раслін і г.д.) і нежывой прыроды (напрыклад, па з'явах прыроды (па сонцы, месяцы, зорках, хмарах, ветры, гримотах, дажджы, вясёлцы і г.д.)) на кароткі ці доўгі тэрміны). Адлюстроўваючы ўніверсальныя прыродныя заканамернасці, прадказанні надвор'я часта нясуць у сабе тую ці іншую лакальную спецыфіку (як унутры аднаго этнасу, так і ў тым выпадку, калі разглядаюцца некалькі этнасаў, асабліва роднасных), перш за ўсё кліматычна-геаграфічную (што знайшло, напрыклад, адлюстраванне ў найменнях месяцаў года і каляндарных святаў у беларусаў і ўкраінцаў).

Тым не менш кожнадзённая сельскагаспадарчая дзейнасць сялян не заўсёды абавіралася на вопыт папярэдніх пакаленняў, таму няўменне растлумачыць таямніцы прыроды, а таксама іх "прыстасаванне" да свай-

го дабрабыту, магло прывесці да ўстанаўлення па-свойму лагічных аналогій паміж рэальнай падзеяй і магчымым яе вынікам, паміж фактам і яго тлумачэннем. Найбольш старажытныя па паходжанні, уяўленні пра прыроду экалагічныя па сваёй сутнасці (што даволі актуальна для сучаснасці), і ў той жа час з'яўляюцца матэрыялам для даследавання міфалагічнага светапогляду (які з'яўляецца падмуркам нацыянальных культур) нашых продкаў. Міфалагічнае мысленне – гэта пазнанне рэчаў праз суперажыванне іх, яднанне з імі праз прыгажосць, гармонію. У аснове міфалагічнага светабачання – цэласны погляд на рэчы, падсвядомае адчуванне непарыўнай сувязі чалавека з прыродай, арыентацыя на мысленне ў катэгорыях супрацьпастаўлення, сімволіка, метафарычнасць, антрапамарфізм.

Як адзначае беларускі даследчык Т. Валодзіна, прыкметы "наглядна дэманструюць самы першы і асноўны спосаб спасціжэння свету – яго класіфікаванне. У імкненні асвоіць свет, зрабіць яго "сваім", г.зн. зразумелым і спрыяльным, свядомасць архаічнага чалавека павінна была гэты свет падзяліць, раздрабніць, а затым і зноў сабраць у адно цэлае. Таму кожная са значных з'яў можа быць апісана праз набор прасцейшых апазіцый: верх – ніз, правы – левы <...>. Усю сукупнасць апазіцый можна звесці да ўніверсальнага супрацьстаяння добра і зла, станоўчага і адмоўнага, свайго і чужога" [1, с. 366-367]. Дуалізм светабачання праявіўся таксама на ўзроўні абагуленай структуры прыкмет ("добрае надвор'е будзе, калі .../ дрэннае надвор'е будзе, калі ...") [1, с. 332].

У аснове падобных прадказанняў – шматвяковыя народная практыка і вопыт, але "логіка мыслення, <...> распрацоўка мадэляў і канкрэтнае напаўненне схем сведчыць не толькі аб назіральнасці сялян, але і аб іх вобразна-сімвалічным успрыманні з'яў, аб лучнасці кожнага рэальнага, хаця і дробязнага, факта ў агульную карціну свету" [1, с. 334-335]. Уяўленне свету ў катэгорыях супрацьпастаўленняў "умоўна можна звесці да ўніверсальнага супрацьстаяння добра і зла, станоўчага і адмоўнага, свайго і чужога" [1, с. 367]. Кірунак уверх, небажыхарства характэрна для вышэйшых сіл Добра (як хрысціянскіх, так і язычніцкіх), кірунак уніз – для іх антыподаў.

Беларускі фалькларыст І. Казакова адзначае, што адной з вызначальных рыс этнасу з'яўляецца закладзены ў яго свядомасці і падсвядомасці вобраз свету, таму "рэканструяваць глыбінны, амаль нязменны змест этнічнай свядомасці і зразумець, якімі могуць быць формы яе выражэння, адэкватныя гэтаму зместу <...> дапамагаюць рэшткі старажытнага светаўспрымання, якія захаваліся <...> ў фальклорнай спадчыне" [5, с. 156-157].

Напрыклад, беларусы і ўкраінцы прадказвалі надвор'е па часе ўзнікнення і лакалізацыі вясёлкі на небе. У беларусаў зафіксаваны наступныя прыкметы і павер'і: "Калі на ўзыходзе сонца "вясёлка іграіць на закаце", то пагода трывае цэлы дзень" [4, с. 174], "Вясялуха рана паказвае, што будзе абложная пагода. <...> Пасля паўдня <...>, што будзе ясная пагода. Часамі бываюць разам дзве вясялухі, тагды трэ чакаць ліхое пагоды, нядзель дзве" [4, с. 174], "Калі "вясялуха" воду бярэ (мутная), то будзе дождж, а як вясяліцца (празрыстая) – будзе пагода" [4, с. 174]. Ва ўкраінцаў: "Веселка на заході – на дощ, на сході – бути гарній погоди" [7, с. 116], "Якщо веселку видно і після дощу, але вона швидко зникає – буде хороша погода, а коли довго "п'є воду" – на негоду" [7, с. 117], "Висока й крута веселка – на вітер, низька й воложиста – на дощ" [7, с. 158], "Якщо після короткочасного дощу з'явиться веселка, розфарбовуючи небо з півночі на південь, а її червоний колір найяскравіший – на негоду" [7, с. 158], "Чим зеленіша веселка, тим густіший буде дощ" [7, с. 158].

Лічылася, што вясёлка "знае меру вады для дажджу, дак, не бойсь, больш як трэба не напрэ" [4, с. 84], або "хаць бы як захмарылася, то покуль вясялуха не накачае вады – дождж не пойдзе" [4, с. 84]. Ва ўсіх славян існавала павер'е, што вясёлка, нібы змей (цмок), набірае, высмоктвае, "п'е" ваду: ""Вясялуха" бярэ воду і з мора і адсюль, а падчас і з усім, што есцека ў вадзе" [4, с. 84]. Таму вясёлка ўнушала прымхлівы страх: лічылася, калі паблізу апынецца чалавек, яна можа і яго ўцягнуць на другі канец сваёй дугі або на хмару. Калі на небе з'яўлялася вясёлка, "маці забаранялі сваім дзецям выходзіць на двор" [4, с. 85]. У Закарпацці і ў беларусаў нельга было нават пальцам на яе паказваць.

Ва ўяўленнях славян вясёлка з'яўлялася своеасаблівым паказчыкам надвор'я ў яго найбольш важных праявах: дажджу як жыццядайнай вільгаці і сухога надвор'я як умовы паўнавартаснага высыпання ўраджаю, а значыць, і паказчыкам дабрабыту сялянскай гаспадаркі (вясёлка злучае зямлю – жаночы, мацярынскі пачатак – і неба – мужчынскі пачатак, таму зусім лагічна, што вясёлцы надавалася здольнасць рэгуляваць "апладненне" зямлі небам праз пасрэдніцтва дажджу).

Згодна з Бібліяй, вясёлка патрэбна як напамін пра заповіт паміж Богам, Ноем і "всякою душою живою во всякой плоти" [Быц., 9: 15], што "не будет более вода потопом на истребление всякой плоти" [Быц., 9: 15]. У беларускім павер'і: "Вясялуху Бог даў на тое, штоб другі раз не было патапы; яна знае меру вады для дажджу, дак, не бойсь, больш як трэба не напрэ, яе так, як калісь бывала, што хмара сама брала воду сколькі хацела" [4, с. 84].

Нашы продкі прадказвалі навальніцу па прысутнасці пэўных атрыбу-таў каля сонца: напрыклад, "калі перад усходам сонца неба на ўсходзе бывае бледнае, а густыя хмары моцна адбіваюць ад сябе сонечнае святло, трэба спадзявацца вялікай навальніцы з градам" [4, с. 169], "калі кала сонца з'явіцца бы крыж або паабал бацца два цымяныя сонца, то будзе мяцеліца ці вялікая навальніца, з градам, калі тое па лету" [4, с. 164], "калі на заходзе сонца відны тры слупы, то ўлетку гэта абяцае навальніцу" [4, с. 162]. У народным уяўленні ўкраінцаў і беларусаў навальніца – вынік спрэчкі чорта з Госпадам (калі нячысцік кажа, што Бог не здолее яго забіць, бо ён можа схвацца ў чалавека; але гэта акалічнасць не з'яўляецца перашкодай для Усявышняга) ([2, с. 394-395], [4, с. 65]).

"Народ (*украінскі – аўт.*) вірив, што архангел Гавриіл – володар блискавки" [2, с. 165], у беларусаў жа маланка – гэта "Бог сварыцца" ці грозіць пальцам" [4, с. 67]. Маланка ўяўлялася зброяй вышэйшых нябесных сіл (Бога, Архангелаў Міхаіла і Гаўрыіла, святых Юрыя і Іллі), пры дапамозе якой адбывалася пакаранне нячысцікаў: "Нячыстая сіла цвеліць Бога, а Бог тагды пускае стралу" [4, с. 65]. Таксама ўкр. "де б не заховався нечистый, а стріла Архистратига (*Міхаіла – аўт.*) знайде яго скрізь" [2, с. 394] або бел. "прарок Ілля махае да смаліць з біча, каб пужаць чарцей" [4, с. 66].

Так, беларусы і ўкраінцы прычынай грому лічылі, што гэта "Бог грозіцца на людзей, каб яны пакаяліся да больш не грашылі" [4, с. 66] або вышэйшыя нябесныя сілы змагаюцца з чортам (тады гром – гук ад такога змагання, які, натуральна, "суправаджае" зброю, прыладу для нанясення ўдараў). Напрыклад, "як грыміць, то гэта архангел Міхаіл ці святы Ілля страляюць чарцей" [4, с. 66]; "када гром грыміць ва ўрэмя гразы, то Бог паражаець дз'явала стрэламі" [6, с. 41] або ўкр. "це Архистратиг Михайло веде війну з чортами" [2, с. 394]), а таксама "коли чуємо, що грім гримить, то це з неbesної гарматы святий Юрій і архангел Гавриіл стріляють у нечисту силу. Святий Юрій кулі закладає, а архангел Гавриіл гніт запалює – від того грім і блискавка" [2, с. 166].

Асаблівае магічнае значэнне нашы продкі надавалі першаму весна-вому грому як з'яве, што суправаджае штогадовае абуджэнне зямлі пасля зімы ("першы гром вясною прымаецца за несумненны знак надыходу цяпла" [4, с. 172], "грім і блискавка землю будять, щоб прокидалася, бо вже весна" [2, с. 166]), таму набывалі значэнне пэўныя прыродныя акалічнасці, якія мелі месца ў гэты час. Так, паказальным у гэтым плане з'яўлялася наяўнасць снегу і лёду, якую можна абагульнена выразіць наступным чынам. Напрыклад, калі падчас першага веснавога грому:



1) а) лёд ёсць ? вясна халодная (але лёд ёсць – "то добра, бо людзі ўсёй рок будуць здаровыя, як лёд" [4, с. 70]), б) лёду няма? вясна халодная? "гразлівае" і бурнае, але ў той жа час ураджайнае лета, спакойнае для чалавечага здароўя" [4, с. 171].

У беларусаў днём, калі ўжо можна было пачуць першы веснавы гром, лічылася Стрэчанне (Грачніцы, 15 лютага): "Грачніцы атрымалі сваю назву ад таго, што ў гэты дзень св. Юрай выпрабоўвае на чарцях сваю стрэльбу і чысціць яе. Таму, хаця і рэдка, з гэтага дня можна чуць грывомты, якія, дзякуючы грачнічным свечкам, не шкодзяць ні людзям, ні жывёлам, ні збудаванням, куды чэрці і блізка не падыходзяць" [3, с. 393]. Ва ўкраінцаў жа "у день Благовісника (*Архангела Гаўрыіла, 8 красавіка – аўт.*) грім і блискавка прокидаються вид зимового сну, а тому "після Благовісника кожен день можна сподіватися грому" [2, с. 165], а таксама "грім і блискавка – це тому, що Бог Гаврилові золоті ключі передає небо відмикати, щоб дощ землю змочив" [2, с. 165].

Маланка ў народным уяўленні ўкраінцаў і беларусаў – гэта свечач (а таксама крыж, якім благаслаўляецца змаганне), што дапамагае ўбачыць і пакараць нячысціка, які хаваецца ад пакарання, напрыклад, "як бліскае без грывомтаў, то Бог засвечвае агонь і шукае чорта, а як прыгледзіць, дзе ён сядзіць, тады страляе да яго і тады відаць яснаейшы агонь і грывомты" [4, с. 66]) або ўкр. "блискавка – це хмари розриваються, щоб архангел Гавриіл бачив, де чорти ховаються, та щоб міг слідкувати за стрілою, яку пускае в нечисту силу. Чорт верткий; як біжить, то крутиться – ото і стріла за ним викрутаси робить" [2, с. 166] (бел. – "бліскае не роўна, а касіцамі, бо гэта чорт хоча ўвільнуць, а тут за імляціць страла ў мітуські" [4, с. 66]), а таксама "як перед ударом грому з блискавки робіцца хрест, то це архистратиг Михаїл хрестом благословляе, а архангел Гавриіл стріляе в чорта" [2, с. 166].

Маланка – гэта і "след вогненнай калясніцы, у якой "святая Ілля возіцца па небу". Неба такое тонкае, што гэты след відзён, хоць і не відаць калясніцы" [4, с. 65]). Гром – гук ад руху "транспартнага сродка" нябесных сіл, напрыклад, "Бог едзе і калоса тарахацяць" [4, с. 69], таксама ўкр. "як гримить, то це Ілля по небі їздить" [2, с. 166] або "Ілля по небесному мосту в огненній колісниці (вар. – "золотій колісниці" [9, с. 176]) їде" [2, с. 385]. Паводле старажытных уяўленняў беларусаў, грамаўнік Пярун таксама раз'язджае па небе на вогненнай калясніцы, трымаючы ў руках лук (вясёлку) і стрэлы (маланкі).

Кароткі агляд беларускіх і ўкраінскім прыкмет і павер'яў пра атмасферныя з'явы дае падставу гаварыць пра сінтэз язычніцтва і хрысціян-

ства ў народных уяўленнях такога кшталту. Напрыклад, гром і маланка лічыліся аtryбутамі вышэйшых нябесных сіл (Бога, святых, анёлаў, Перауна): а іменна войскам, зброяй, светачам, следам і гукам руху калясніцы. У беларусаў і ўкраінцаў увага надавалася назіранням за вясёлкай. Так, па асабліва сцяж выгяду і часе ўзнікнення вясёлкі на небе прадказвалі надвор'е і, як вынік, сялянскі дабрабыт. Вясёлка лічылася своеасаблівым рэгулятарам надвор'я ў яго найбольш важных праявах (дажджу і пагоды); ёй прыпісвалі некаторыя магічныя здольнасці.

У далейшым праца можа быць працягнута разглядам атмасферных з'яў у замовах, казках, песнях і г.д. для стварэння панарамнай карціны іх месца і ролі як у фальклору ў прыватнасці, так і ўвогуле ў культуры ўсходніх славян. Багацце дадзенага пласта традыцыйнай вусна-паэтычнай творчасці ўяўляе сабой удзячны матэрыял для даследавання ў розных галінах філалогіі – фальклору, літаратуразнаўства, этналінгвістыкі (здадаем працы даследчыкаў М. і С. Талстых), этнапсіхалогіі.

**Шваба Анна**

### **СЕМАНТИКА АТМОСФЕРНЫХ ЯВЛЕНІЙ В БЕЛОРУССКОМ И УКРАИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ**

*В докладе представлены некоторые предварительные итоги изучения мифологического мышления на примере традиционного устно-поэтического творчества двух восточнославянских народов – украинского и белорусского. Сравнение белорусских и украинских верований об атмосферных явлениях (грозе, громе, молнии, дожде, радуге) дает основание говорить как о сходстве, так и о национальной специфике таких представлений.*

*Ключевые слова: мифологическое мышление, атмосферные явления, поверье, примета.*

**Shvaba Anna**

### **SEMANTIC OF ATMOSPHERIC PHENOMENA IN BELARUSIAN AND UKRAINIAN FOLKLORE**

*Some preliminary results of the study of mythological mentality in terms of traditional verbal-poetry art of two Eastern-Slavic nations (Ukrainian and Belarusian) are described in the article. The comparison of Ukrainian and Belarusian beliefs of atmospheric phenomena (storm, lightning, thunder, rain, snow, dew, rainbow) gives the right to speak about its similarities and ethnicity-specific features of these perceptions.*

*Keywords: mythological mentality, atmospheric phenomena, popular belief, superstitious beliefs.*

## **Джерела та література**

1. Валодзіна, Т. Прыкметы і павер'і // Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка: у 6 кн. Кн. 6 (Малыя жанры. Дзіцячы фальклор) / Т. Валодзіна [і інш.]; навук. рэд. А. Фядосік. – Мінск, С. 322-367.
2. Воропай, О. Звичаї нашого народу: етнограф. нарис / О. Воропай. – Харків, 2007. – 508 с.
3. Жыцця адвечны лад: беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2 / уклад., прадм., переклад, бібл. У. Васілевіча. – Мінск, 2010. – 614 с.
4. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / уклад., прадм., переклад, бібл. У. Васілевіча. – Мінск, 2010. – 574 с.
5. Казакова, І. Прыкметы і павер'і Магілёўшчыны // Фалькларыстычныя даследаванні: Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: зб. арт. Вып. 3 / пад нав. рэд. В.В. Прыемка, Т.А. Марозавай. – Мінск, 2006. – С. 156-161.
6. Легенды і паданні / склад. М. Грынблат, А. Гурскі; рэд. тома А. Фядосік. – Мінск, 2005. – 552 с. – (Беларус. нар. творчасць / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору).
7. Скуратівський, В. Український народний календар / В. Скуратівський. – Київ, 2005. – 384 с. – (Народні джерела).
8. Шваба, Г. Вяселка ў славянскіх прыкметах і павер'ях // Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай: матэрыялы IX міжнар. навук. канф. (15-17 кастр. 2009 г., г. Мінск). У 2 ч. Ч. 1 / рэдкал.: В.П. Рагойша [гал. рэд.]. – Мінск, 2010. – С. 284-286.
9. Шваба, Г. Народныя ўяўленні беларусаў і ўкраінцаў пра атмасферныя з'явы (навальніцу, гром і маланку): параўнальны аспект // Мова і культура: навуковий журнал. Вип. 13. Т. III (139). – Київ, 2010. – С. 191-198.
10. Шваба, Г. Вобраз прарока Іллі ў фальклору ўсходніх славян // Беларуская філалогія: зборнік навук. прац маладых вучоных філ. фак., прысвеч. 90-годдзю БДУ / П.І. Навойчык (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2011. – С. 122-127.

**Щербань Анатолій, Щербань Олена**

УДК 738:642:39 (477) 19/20

### **ХАБАНИ В ГОНЧАРСТВІ ЛІВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ**

*Прослідковано хабанський слід в історії гончарства Лівобережної України. Вперше описано унікальний глиняний глек, знайдений 2011 року в м.Ромни на Сумщині, який атрибутовано, як виріб хабанських гончарів. Зроблено висновок про те, що гончарна традиція хабанів прижилася в українському середовищі, була продовжена українськими гончарями, проіснувавши близько 160 років*

Ключові слова: гончарство, хабани, глек, декор.

Гончарство України впродовж понадвосьмитисячного періоду існування постійно змінювалося. В його історії можна виокремити кілька фактів появи неприбуткової для автохтонного гончарства продукції, пов'язаних із зовнішніми впливами. Один із них стався внаслідок переселення 1770 року на Чернігівщину колоністів-гуттерів (в науковій літературі їх ще називають хабанами) з сучасної території Словаччини (тоді перебувала в складі Угорського королівства, що входило до складу імперії Габсбургів). Спочатку хабани оселилися в с.Вишеньки, де налагодили гончарне виробництво. 1802 року перемістилися в сусіднє с.Радичів, де продовжили гончарювати. 1842 року хабани переселилися в Таврійську губернію, але започатковані ними традиції формотворення й декорування експлуатувалися до 1920-х років гончарями, уродженцями сусіднього м.Коропа і їхніми нащадками. Зокрема, Мусієм Пузирем (1812-1895), який, працюючи в радичівській майстерні (після 1842 року став її власником), ознайомився з гончарською технологією хабанів. Знання й уміння, а разом з ними, значною мірою й хабанські традиції, гончар передав синам. Григорій Пузир (1850-1930) лишився жити з батьком на хуторі і гончарював до смерті. Лаврентій Пузир (1845-1917) оселився і продовжив гончарювати в Новгороді-Сіверському. Близькими до хабанських були вироби Никифора Веприка, який також працював у майстерні хабанів і перейняв їхні традиції [3, с.62, 71].

Будучи глибоко релігійними, хабани на території України утворили замкнуту для зовнішніх впливів громаду, члени якої дотримувались традицій, чужих для автохтонного населення. Зокрема, в декорі гончарної продукції вони використовували основи технології й художні прийоми, що сформувалися в італійській майоліці доби ренесансу і стали притаманними продукції хабанів з першої половини XVII століття. Виготовлені на гончарному крузі вироби випалювали, покривали шаром глухої (свинцево-олов'яної) поливи, поверх якої наносили зображення синьою, зеленою, жовтою і фіолетово-коричневою мінеральними фарбами і випалювали вдруге. Малюнок контрастно виділявся на фоні поливи, надаючи виробам високих декоративних якостей. Хабани в Україні використовували здебільшого найбільш розповсюджений для хабанської продукції стилізований квітковий мотив: ренесансний завиток аканту з листками і квітами (стилізовані тюльпани, незабудки, гвоздики). В подальшому такий декор відтворювали українські продовжувачі їхніх традицій [3, с.61, 65-66].

Традиційно ремісники-гуттери з Чернігівщини та їхні послідовники не лишали на виробах тавр чи підписів. У зв'язку з цим їхню продукцію нині досить складно атрибутувати, та й, імовірно, було б важко виокремити, якби свого часу цього не зробила керамолог Євгенія Спаська. 19-26 липня 1926

року під час етнографічної експедиції по Чернігівщині вона відвідала м. Новгород-Сіверський, де познайомилася з посудом Лаврентія Пузиря. Дослідниця відзначила, що він "до звичайного українського посуду зовсім не подібний". Не знаючи шляхів його появи на території України, вона зазначила, що "цікаво було б довідатися", "звідки такий узявся" [9, с.366]. Зацікавлення було настільки значним, що вона досить швидко написала і в грудні 1926 року зачитала на семінарі професора Данила Щербаківського (м.Київ) ґрунтовну доповідь "Пузирьовський посуд на Чернігівщині". У ній Євгенія Спаська навела спогади Мусія Пузиря зі статті Н.Голосова "Остатки гончарства и шелководства в немецкой колонии в с.Радичеве" (1892) про те, що гончар на початку 1840-х років перейняв багато секретів від "німців-колоністів", але багато до чого "доходив своїм умом" та його сина Лаврентія, охарактеризувала посуд ще одного послідовника творчості хабанів – Никифора Веприка з Коропа. А головне – знайшла документи, які показали шлях появи переселенців-гончарів на Лівобережній Україні. Щоправда, дослідниця не виокремилася жодного виробу, який "з певністю можна було б паспортизувати як "німецький" – родичівський" [10, с.377-378] – тобто виготовлений безпосередньо колоністами.

На жаль, до часів незалежності України цю доповідь не було опубліковано. Відомо, що Євгенія Спаська неодноразово намагалася це зробити. Зокрема, 1961 року передала її рукопис завідувачу відділу історії українського мистецтва при Президії Академії архітектури і будівництва УРСР, доктору архітектури Володимирі Заболотному, під керівництвом якого тривала робота з підготовки фундаментальної історії українського мистецтва. 1963 року, переклавши на російську мову, надіслала до провідного радянського етнографічного журналу – "Советская этнография". Окрім того, ще 1926 року передала рукопис в Чернігівський музей [9, с.366]. Останнім могла скористатися, не покликаючись, чернігівська дослідниця Віра Зайченко, яка 1981 року опублікувала замітку, в якій ідентифікувала "пузирьовський посуд" з Чернігівського музею [5]. Лише 1995 року оригінальні статті Євгенії Спаської було вперше опубліковано завдяки зусиллям директора Державного музею-заповідника українського гончарства в Опішному Олеса Пошивайла [9, 10]. Але, безсумнівно, цього б не відбулося, якби не активна громадянська позиція Євгенії Спаської. Перебуваючи з 1934 року на засланні в Казахстані, де внаслідок сталінських репресій сформувалася значна українська діаспора, вона передала особистий архів в Україну. Нині він зберігається в Рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики і етнології імені Максима Рильського НАН України.

За часів незалежності України "постхабанську" кераміку вивчали здебільшого російські вчені [1-3, 6-7]. Вирізняються роботи Марини Васильєвої (Вологда), яка досліджує її з середини 1990-х років, а нещодавно опублікувала монографію "Постхабанская керамика на территории Российской империи в конце XVIII – начале XX века", де детально охарактеризувала об'єкт вивчення, конкретизувала шлях появи колоністів на Чернігівщині, дослідила їхні уявлення про гончарство, ввела до наукового обігу нові автентичні джерела. Але й Марина Васильєва не змогла виокремити серед досліджених творів виробу колоністів [1].

У лютому 2012 року нам пощастило дослідити унікальний глек (мал. 1-3), який зі значною долею ймовірності можна віднести до творчості хабанів. Його було випадково знайдено в старому будинку м.Ромни (Сумщина). Це місто було значним торгівельним центром України XVIII-XIX століть, у ньому діяла знаменита Іллінська ярмарка, воно розташовувалося за близько 170 км від Вишеньок та Радичева, тому дуже ймовірно, що хабани продавали там свою продукцію.

Зважаючи на унікальність цього виробу, детально його опишемо. Глек виготовлено на гончарному крузі. Його розміри значні: висота – 28,5 см, діаметр вінець – 11,5 см, денця – 10,5 см, тулуба – 18,5 см, місткість – близько 3,5 літрів. Форма виробу досить складна. Він має невеликий утор, кулястий тулуб, різко виокремлену шию та розширені догори вінця. На передній частині вінець сформовано виразну пипку для зливу. Нижню частину вуха прикріплено до плечей над опуком, верхню – до середини вінця. Українські послідовники хабанських гончарів виготовляли подібні глеки (мал. 4-5), але жоден з відомих нам таких виробів не мав аналогічної форми шиї, опука, вінця і пипки.

Спосіб декорування посудини типовий для хабанських і постхабанських глеків. Але від останніх він відрізняється рядом особливостей. Зовні виріб (черепок має темно-оранжевий колір) полито товстим шаром глухої поливи білого кольору з блідо-сірувато-блакитним відтінком, на всій площині якої помітний дрібний цек. Малюнок нанесено ретельно, тонкими лініями (стебла рослин, контури плодів і квітів мають товщину 0,3-1 мм), використано особливі елементи (стилізовані квіти незабудок, грона винограду), у кольоровій гамі немає зеленого кольору. Орнаментальну смугу розташовано на тулубі посудини, від опука до шиї. В ній розміщено три квіткові мотиви, подібні за композицією й різні за елементами. Центральний мотив (мал. 1) складається з синьої квітки незабудки, синього і жовтого грона винограду і двох дуже стилізованих квітів з синіми пелюстками і жовтими осерддями (умовно називатимемо їх "волошками"). На лівому боці

зображено мотив (мал.2) з незабудками (дві синіх і три жовтих) і трьома синіми листками. На правому (мал.3) – з трьома жовтими й однією синьою незабудками та двома "волошками". Окрім того, на шиї нанесено широку концентричну жовту смугу, а на краю вінець – такої ж ширини синю. Малюнок досить простий. Під час його споглядання на думку спадають слова з гончарного статуту гуттерових братів, написаного в Вишеньках 1785 року: "Излишняя роспись на блюдах и кувшинах, а также на мелкой посуде должна быть устранена. Но следует оставить всё в том виде, как это прежде было предписано, как наши предшественники признавали уместным и правомерным" [3, с.65]. Саме незабудки й стилізовані волошкоподібні квіти входять до орнаментів, якими прикрашено титульний лист "Малої книги історії" гуттерових братів, започаткованої в Вишеньках впродовж 1794-1802 років [3, с.62]. Українські гончарі малювали орнаменти на глеках (мал.4-5) товстими лініями, вони відрізнялися за композиціями та використовуваними елементами. На них не було квітів-незабудок, грон винограду, а синьо-жовті квіти більше схожі на тюльпани. Основний орнамент розташовувався в смузі, обмеженій темними лініями – подвійною вгорі і потрійною знизу. Головний квітковий мотив зосереджено на тулубі під пипкою, а невеликі спрощені варіанти – над ним та під основою вуха [10, с.387-388].

Цікавим є колір поливи внутрішньої частини знайденого в Ромнах виробу – зеленкувато-блакитний. Жоден виріб українських гончарів XIX століття подібної поливи не мав. Такий колір може утворитися, коли забарвити фритру окисом міді (принагідно висловлюю вдячність технологу-керамісту Віталію Кушніру /м.Косів, Івано-Франківщина/ за надану консультацію). Якщо це так, висловимо припущення, що хабанські гончарі могли враховувати проблему шкідливості свинцевих полив для здоров'я користувачів полив'яними глиняними вири і знайшли спосіб її нейтралізації. Ця, здавалося б, смілива думка, є вірогідною. Адже на початку XIX століття згадані питання обговорювалися в Європі, а 1806 року в "Прибавлении к технологическому журналу", виданому у Петербурзі Академією наук було опубліковано спеціальну статтю, де наведено кілька рецептів фрит, в тому числі тих, які використовували гончарі Ганновера (Німеччина) [8, с.154-155]. Підтвердити чи спростувати цю думку можуть лише результати фізико-хімічних досліджень.

Зважаючи на все вищесказане, є підстави стверджувати, що описаний глек було виготовлено хабанами в період між 1770 і 1842 роком. Це перша подібна знахідка. Порівнявши її з відомими виробами українських постхабанських гончарів можна зробити висновок, що останні, перейняв-

ши окремі аспекти технології й стилістики хабанського гончарства, дещо спростили їх, пристосувавши до власних потреб, уподобань і рівня технологічних знань.

Насамкінець спробуємо відтворити можливі способи використання досліджуваної посудини і реконструювати ймовірне коло споживачів. Відомо що виробів українських спадкоємців хабанських гончарів збереглося досить багато – нині вони містяться в багатьох музеях України (Києві, Чернігові, Коропі, Новгород-Сіверському, Опішному) та приватних колекціях. Їх досі можна виявити під час експедицій у Чернігівській і Сумській областях. Численність збережених донині виробів засвідчує значні масштаби їхнього виробництва, популярність серед місцевого населення і високу якість.

Знайдений в Ромнах глек – виразно столова посудина, призначена для подачі до столу та розливання напоїв. За формою він нагадує фарфоро-фаянсові вироби. Зокрема, в Гжелі досить подібні за формою глеки виготовляли впродовж останньої чверті XVIII – першої половини XIX століття [4, с.49-57, 71-79]. Один з виробів, датований 1850-ми роками, має схожі вінця [4, с.86, рис.85]. Відомо, що глиняні глеки в якості столового посуду використовувалися на території Лівобережної України принаймні з XVIII століття. Заможніші верстви українського населення купували європейський і російський (з Гжелі) [4, с. 12] напівфаянсовий і фаянсовий посуд. Ймовірно, й продукція хабанів була розрахована на заможніші верстви українського населення. З часом подібні вироби увійшли в побут ширшого кола споживачів. На них був попит, який, частково, і задовольняли хабанські гончарі та їх українські послідовники. Відомо, наприклад, що продукція Мусія Пузиря продавалася за сотні кілометрів від його майстерні – він її відправляв на плотах вниз по Десні й Дніпру до Кременчука [5, с.96].

Таким чином, гончарна традиція хабанів прижилася в українському середовищі, була продовжена українськими гончарями, загалом проіснувавши близько 160 років.

### **Щербань Анатолий, Щербань Елена ХАБАНЫ В ГОНЧАРСТВЕ ЛЕВОБЕРЕЖНОЙ УКРАИНЫ**

*Прослежен хабанский след в истории гончарства Левобережной Украины. Впервые описан уникальный глиняный кувшин, найденный 2011 года в Ромны на Сумщине, который атрибутирован, как изделие хабанских гончаров. Сделан вывод о том, что гончарное традиция хабанов прижилась в*



украинской среде, была продолжена украинской гончарами, просуществовав около 160 лет.

Ключевые слова: гончарство, хабаны, кувшин, декор.

**Shcherban Anatoliy, Shcherban Elena**  
**HABANA IN POTTERY LEVOBEREZHNOY UKRAINIAN**

*We examined the habansky mark in the history of pottery left-bank Ukraine. First described the unique earthen jar, found in 2011 in Romny in Sumy region, which attributed as product habanskyh potters. It is concluded that the pottery tradition Habana caught in the Ukrainian environment was continued Ukrainian potters, having existed for nearly 160 years.*

Keywords: pottery, Habana, pitcher, decoration.

**Джерела та література**

1. Васильева М.В. Постхабанская керамика на территории Российской империи в конце XVIII – начале XX века. – Вологда: Древности Севера, 2010. – 176 с.
2. Васильева М. Хабанское керамическое производство и его украинские преемники // Регрес і регенерація в народному мистецтві. Колективне дослідження за матеріалами Третіх Гончарівських читань. – Київ, 1998. – С.186-199.
3. Васильева Марина. Черниговские Вишенки как центр постхабанского гончарного производства последней трети XVIII века // Український керамологічний журнал. – 2004. – №4. – С.60-74
4. Дулькина Т.И., Григорьева Н.С. Керамика Гжели XVIII -XX веков. – Л.: Художник РСФСР, 1988. – 216 с.
5. Зайченко В. В. Скарбниця народних талантів // Народна творчість та етнографія. – 1981. – N 6. – С.96-97.
6. Карпова О.В. К истории атрибуции пузыревской керамики // Третьи Санкт-Петербургские этнографические чтения. Материалы конференции. СПб., 2004. С. 229 – 233.
7. Карпова О.В., Васильева М.В. Постхабанская керамика в фондах Российского этнографического музея // Материалы IX научной конференции "Экспертиза и атрибуция произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства" (Москва, 26 – 28 ноября 2003 г.). М., 2005. С. 25 – 28.
8. Ловиц Т.О исправлении употребляемого для муравления глиняной посуды состава // Прибавление к технологическому журналу, Академии наук в 1806 году изданному. – СПб. : Императорская Академия Наук, 1806. – Ч.1. – С.153-156.
9. Спаська Євгенія. Подорожі по Чернігівщині; уривки з щоденників, р.р. 1921-1926; головним чином про гончарство Чернігівське // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн.2. – С.337-373.

10. Спаська Євгенія. Пузирьовський посуд // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн.2. – С.374-394.

11. Список опублікованих работ Е.Ю.Спасской // Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України. – Ф.48. – 7 арк.



Мал. Глеки та елементи їхнього декору. Глина, гончарний круг, полива, малярство, ліплення. Радичів (?), Чернігівщина. 1-3. Перша половина XIX століття (?). Приватна колекція. Фото Анатолія Щербаня. 4-5. Друга половина XIX – початок XX століття. За Євгенією Спаською [10, с.387, фото №8] та Мариною Васильєвою [3, с.66, рис.6:1].

## ТАМБУРИЦЯ ЯК ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ЕЛЕМЕНТ СЕРБСЬКОЇ ДІАСПОРИ В АМЕРИЦІ

*Стаття присвячена аналізу функцій музичного інструмента тамбуриці як етнокультурного елементу сербської діаспори в Америці.<sup>1</sup> Від середини ХІХ ст. серби інтенсивно населяли Америку. Вони привезли з собою свої звичаї і культурну спадщину. Перебуваючи в нових обставинах, елементи їхньої культури набули нових рис, стали певними символами національної ідентичності. Тамбуриця – є таким символом. Згодом сербська діаспора вдосконалювала гру на цьому інструменті, який став частиною традиційної культури сербських іммігрантів в Америці.*

*Ключові слова: тамбуриця, сербська діаспора в Америці, етнічна ідентичність.*

Serbs were massively settled in America in several waves from the mid 20<sup>th</sup> century. However, the first Serbian immigrant, Jovan Misković, was registered in the USA in 1740 [5, p. 36]. It is necessary to mention a Serb Đorđe Ribar Šagić – George Fisher (1735 – 1873) who came to America in 1815 and soon become politically active in Philadelphia [17, p. 49]. Because of his philohellenism Greek king George appointed him as the Greek consul in San Francisco [3, p. 362]. The first large group of Serbs migrated to America, to New Orleans in the 1830's [17, p. 919; 6, p. 49].

The overall political and economic situation in Austria-Hungary in the 19<sup>th</sup> century made an influence to migrations of its population [10, p. 81]. The attitude of Serbian government and Serbian national movement in Bosnia and Herzegovina suppressed the movement for emigration to Serbia and indirectly contributed that the mainstream of the emigration movement of Serbs from Bosnia and Herzegovina to be directed to America in the 20<sup>th</sup> century [9, p. 619]. During the 20<sup>th</sup> century there were several waves of immigration of Serbs to America. Each of them brought their customs, culture and habits from the old country, and thus enriched the existing cultural mosaic.

According to F. Barth, in order to delimit the others, an ethnic group does not select everything, but only certain symbols considering them as relevant [11, p. 806]. Ethnic symbols, as visible characteristics of a group,

---

<sup>1</sup> This paper is the result of Project no. 177027: *Multiethnicity, Multiculturalism, migrations – contemporary process*, by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

are believed to symbolize the unity of the group while being separated from all other ethnic group [2, pp. 127-128]. In that sense, I observed the musical instrument “tamburitza” which became a symbol of ethnic identity among Serbs in America. Besides, performers from Diaspora made contribution and developed musical performance on this instrument.

Writing about the musical identity of Serbs in the Diaspora, D. Stefanović concluded that singing, playing and dancing are parts of the spiritual, national, cultural and musical identification by which our immigrants are connected with the homeland [21, p. 145].

All social events of American Serbs, whether they were religious holidays, picnics or golf tournaments, are not complete without tambura orchestra. Immigrants from areas under the Austrian-Hungarian rule brought tambura to the USA. Usually four or five musicians-singers are performing [18, p. 790].

Tambura - often referred to by the diminutive *tamburitza* - is the basic instrument of traditional folk music, usually performed by small orchestras of three to ten members. However, large orchestras capable of playing even classical pieces arranged for tambura also exist. The basic forms of tamburitza are: *samica*, *prim*, *bas-prim* or *brač čelović*, *bugarija* or *kontra*, *čelo*, *bas* or *berda*. Tamburitza orchestras can have various formats from a trio to a large orchestra. A basic trio consists of a *prim*, a *kontra* and a *čelo*. Larger orchestras also have *bas-prim*s and *bass-prim-terc* tamburas [4, p. 61]. First tambura orchestra were formed in Bačka in the first half of the 19<sup>th</sup> century [4, p. 6]. In the second half of the 19<sup>th</sup> century performances of tambura orchestra become popular among many different ethnic groups throughout Srem, Banat, Bačka and Slavonia, and spread throughout whole Croatia, Dalmatia, Bosnia, Slovenia, Austria, Czech, and by the end of the century emigrants brought it even to America and other continents [8, p. 452].

The tamburitza of the South Slavs came to America with the immigrants in the late 1800's and early 1900's. It has flourished through several American-born generations [14, p. 12]. Tamburitza music was heard, first in the boarding houses, pool halls, and saloons and later in the taverns, church halls, night-clubs, restaurants, and ballrooms. Today, musicians and fans gather throughout America to hear the bright and happy sound of the tamburitza, and the delightful music also accompanies banquets and picnics as well as baptisms, weddings, anniversaries and holidays.

Milan Opacich is an instrument maker from Gary. Milan's extraordinary contribution to the perpetuation of Serbian tamburitza music makes him

an important figure in the local Serbian-American community. Milan said in one interview: "If I'm going to make an instrument for some particular person – man, I would try to put my heart and soul into that thing. I'd do everything but blow breath into the sound chamber, hoping to make it come to life, you know?" [<http://www.traditionalartsindiana.org/?p=2199>]

In America tambura orchestras are organized in Serbian Orthodox parishes. For example, in California, in the parish of St. Petka in San Marcos in 1971 an ensemble named *Serbian Youth – North County Tamburitza* was organized. The instructor was Milan Nedić, a second-generation immigrant. His parents, who thought him how to play tambura, came from Lika in the late 19<sup>th</sup> century. At first they didn't have a room for practice. Children, mostly girls, spoke Serbian for a half time during rehearsals and then English during the other half. They performed in front of the audience at Saint Sava and Vidovdan celebrations at the church hall of the St. George church in San Diego, and at occasional picnics. The tambura orchestra of that parish performed songs "Crven fesić", "Bledi mesec", "Šumadijo, šumovita zemljo moja mila". When the girls from the older group enrolled in college, the tambura ensemble was placed in history – *tamburas rusted and the girls got married!* [20, p. 111]. In the parish of St. Stefan Prvovenčani two tambura ensembles with 6-7 performers each were organized [1, p. 154].

In the parish of St. Nicholas *S.Harrisburg St. Oberlin-Steelton, PA* in late July 1970, seven boys and twelve girls formed tamburitza group. The beginning was not easy, because the majority of the children had no formal music background. Besides, they didn't have enough instruments. For over a year, the instruments had to be shared. One student would have it for the first part of the lesson, and then it was turned over to someone else for the last half of the practice session. They alternated taking the instruments home to practice. It was not until late May in 1971 that everyone had an instrument of their own. The second problem was financing. This was solved when the Mothers Club took on the responsibility of sponsoring tamburitza players. To finance this, dance nights have been held periodically over the years. The third obstacle was maintaining the interest of the children [<http://www.stnicholassteelton.org/JrTamb.html>].

A testimony of the members about importance of an tambura orchestra for gathering a community is illustrative: *It is more than just a group of youngsters learning to play the music of our people, it is a source of satisfaction seeing them together because in the name of progress our people have scattered all over this area. No longer do our homes encircle*

*the church. If it weren't for activities such as the kolo and tamburitza groups, our children would not be as close as they are. We feel that this is one way of preserving our heritage through the songs and dances of our ancestors that tell the story of our people. This is the special something that binds us together, this great abiding love for what is ours* [<http://www.stnicholassteelton.org/JrTamb.html>].

Special place among tamburitza ensembles belongs to The Popovich Brothers orchestra, one of the oldest, if not the oldest Serbian tamburitza orchestra [15, p. 102]. The Popovich Family consisted of five brothers and five sisters born to Serbian immigrants in Globeville, Colorado. Their father Nikola (from Lika, immigrated to the U.S. in 1902) was a roving miner and also worked on the railroads, so the family moved a lot and lived in small towns throughout Colorado, Nevada and Utah. Their mother taught them about Serbian customs and holidays, as well as to read and write, while their father, although illiterate, discovered to them the beautiful music he learned as a child in the "old country". Although he himself wasn't very prone to music, he played tambura a little [16, p. 145].

"Popovich Brothers" organized their first tour across the western part of America in 1928, together with Milan Vurdelja. They played in towns, which were near mines and in camps where "our people" didn't hear tambura's music since they left the old country. Four months later, the tour stopped in Chicago, which brothers came to like so much that they decided to bring the rest of the family there. Since then, the orchestra performs in South Chicago and its vicinity. Eli, Mark and Pete were ironworkers while Adam and Tad worked in the steel mills. But they lived for the weekends, when they played on numerous family gatherings, festivities and formal and informal gatherings, which were organized within Serbian ethnic community in Chicago [16, p. 146].

A large community of Serbian migrants lives in Chicago. They are connected in different ways, from friendly family gatherings, through Serbian clubs and parishes. Music is one of those strong elements of manifestation of their ethnicity [15, p. 122]. Tamburitza is an instrument that is common to the Serbian and Croatian ethnic groups in Chicago, and on that basis we cannot distinguish those two groups [7, p. 42]. In this paper I will try to point out the role of tambura in the Serbian community in Chicago.

After the Second World War, brothers decided to establish a business and open a night bar-tavern by the name "Club Selo" (Club Village). The interior of that bar was decorated with pictures bearing the rural scenes

from the "Old country" and the menu included Serbian specialties [16, p. 147].

In late sixties and early seventies, "Popovich Brothers" devoted themselves to recording their songs and release five LP's and eight sound tapes. In the following years, the Orchestra performed less, mostly at official celebrations organized by the church and its organizations in South Chicago [16, p. 148].

The orchestra took part in Chicago World's Fair 1933, where Adam was one of the most prominent persons, among the organizers, as well as, among the performers [13, p. 31]. They also played at the festival organized for the inauguration of the President Eisenhower in 1957, as at the President Bill Clinton's inauguration in 1993, more than thirty-five years later [12, p. 25]. In 1973 the Smithsonian Institution invited the Orchestra to participate in the "Festival of American Folk-life" in Washington D.C. "After performing at that prestigious affair, The Popovich Brothers were officially introduced into 'Tamburitza Hall of Fame" [19, p. 38].

In 1976, twelve hundred Serbian-Americans came to Chicago from all over the country to celebrate The Popovich Brothers' 50th anniversary of making music for the Serbian community. Just a few months later, the youngest brother and prima player, Marko, died suddenly of a heart attack. The remaining brothers felt no desire to continue making music and for some time there was talk of The Popovich Brothers never playing again. Then one day, the filmmakers, who had never lost hope, got a phone call from one of the Popovich sisters who told them that the brothers were beginning to make music again around the kitchen table, and talking about finding a young Serbian musician to join the group. A year later, The Popovich *Brothers Tamburitza Orchestra* accepted a New Years gig at Kojo's bar, where they played their hearts out for the community. Bobby Lalich, a 17-year-old brach player had joined the brothers. The Popovich Brothers continued making music for South Chicago and all the other Serbian communities in the U.S., until Adam Popovich died in 2001. All in all, they played together for 75 years [<http://www.folkstreams.net/film,40>]

Tamburitza has found its place in popular culture, too, in films that were devoted to the significance of this instrument in the life of Serbian migrants in America. They are: *The Popovich Brothers of South Chicago* (1978), directed by Jill Godmilow, Martin Koenig and Ethel Raim. Produced by Mary Koenig, Ethel Raim and Jill Godmilow. Second movie is *Ziveli! Medicine for the Heart* (1987, 51 minutes), filmed and directed by

Les Blank. It was produced by Flower Films in association with the Center for Visual Anthropology, University of Southern California, based on ethnography by Andrei Simic. This film is a portrait of the Serbian-American communities of Chicago and California, highlighting their history in this country, their music, dancing and religion.

As Marco Trbovich, one of his grandchildren, explains in the film, the tamburitza would always come out after dinner, and the Popovich children grew up steeped in Serbian folk music, which they would hand down to their own offspring. One of the cousins, unidentified in the film, explains that when she was a child she identified as Serbian, not American, and when she met her future husband, also Serb, she was attracted by his strong ethnicity [<http://www.chicagoreader.com/chicago/how-the-south-sides-popovich-brothers-took-the-best-of-serbia-with-them/Content?oid=4330093>].

The members of Serbian community in Chicago view and interpret the tamburitza of Popovich Brothers as a symbol of Serbian cultural heritage and of their ethnic identity. In that sense, it had a multiple importance for that community. In a symbolic way, distinctions between the emigrants of different age and social status as members of the same cultural heritage, tambura augments the cohesion of their ethnic community. Tambura music has an educative function. Many emigrants of the later generations learned their native tongue and acquired first knowledge about history and cultural heritage of their ancestors from its music and the words of their songs. On the other hand, that orchestra represented an enormous inspiration for numerous younger tamburitza orchestras throughout America [16, p. 149].

\*\*\*

As we have seen, tamburitza is spread over a wide area of the Old Continent in many ethnics groups. It has found a fertile ground in America among immigrants of various ethnic backgrounds. It is especially popular in the Serbian community across the North American continent. Playing on this instrument is cherished in various Serbian immigrant communities. Orchestras are comprised of tamburitza performers of different age. There are children ensembles in parishes, and professional, too. The ensemble of Popovic brothers especially stands out for its immense contribution to musical performance of this instrument.

Tamburitza illustrates the fact that an immigrant culture is never identical to that in the homeland, and that there is always an inventive



adaptation to the successive immigrant waves. Not only that it gained popularity among immigrants from regions where it was unknown. But the popularity of tamburitza is much higher in the America than in the homeland. Besides, we can see on the example of this instrument that even though it does not have ethnic exclusivity (it belongs to various ethnic communities in the homeland and Diaspora) it may be important in the expression of ethnic identity and gathering of community that likes and cares for it.

**Благоевич Гордана**

### **ТАМБУРИЦА КАК ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ЭЛЕМЕНТ СЕРБСКОЙ ДИАСПОРЫ В АМЕРИКЕ**

*Статья посвящена анализу функций музыкального инструмента тамбурицы как этнокультурного элемента сербской диаспоры в Америке. С середины XIX ст. сербы интенсивно заселяли Америку. Они привезли с собой свои обычаи и культурное наследие. Находясь в новых обстоятельствах элементы их культуры приобрели новые черты, стали определенными символами национальной идентичности. Тамбурица – является таким символом. Со временем сербская диаспора совершенствовала игру на этом инструменте, который стал частью традиционной культуры сербских эмигрантов в Америке.*

*Ключевые слова: тамбурица, сербская диаспора в Америке, этническая идентичность*

**Blagojević Gordana**

### **TAMBURITZA AS AN ETHNO-CULTURAL ELEMENT OF SERBIAN DIASPORA IN AMERICA**

*The main interest of this work lies in the function of the musical instrument of tamburitza as an ethno-cultural element of Serbian diaspora in America. Since the middle of the 19th century Serbs intensively inhabited America in several waves. They brought with them their own customs and the cultural heritage from back home. When placed in the new life circumstances certain elements of their culture got a function of a symbol of the ethnic identity. One such symbol of communion is the tamburitza. This musical instrument is wide spread among many ethnic groups in Europe, and they brought it with them to Diaspora. Further on, Serbian diaspora in America gave a great contribution and left its own mark on the performing on this musical instrument. In this way, it has become a part of the traditional culture of the Serbian immigrants in America.*

*Keywords: tamburitza, Serbian diaspora, America, ethnic identity*

### **Источници и литература:**

1. Благојевић Г., *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска пракса и етницитет верника српских православних парохија у Калифорнији*, Етнографски институт САНУ, посебна издања, књ. 54, Београд 2005.
2. Бромлей Ю. В., *Очерки теории этноса*, Москва 1983.
3. Vucinich W. S., *Political currents among immigrant Serbs in California on the eve of the insurrections of 1875.*, Balcanica VIII, Београд 1977.
4. Vukosavljev S., *Vojvodanska tambura*, Novi Sad: Matica srpska, Odeljenje za scenske umetnosti i muziku, 1990.
5. Гречић В., Лопушина М., *Сви Срби света*, Београд 1994.
6. Eterovich A. S., *Yugoslavs in Nevada 1859/1900.*, San Francisco 1971.
7. Kolar W., *A History of the Tambura II, The Tambura in America*, Pittsburgh 1975.
8. Kovačević K. (ed.), *Leksikon jugoslavenske muzike 2*, Jugoslavenski leksikografski zavod "Miroslav Krleža", Zagreb 1984.
9. Краљачић Т., *Прилог проучавању исељавања Срба из Босне и Херцеговине од 1878. до 1914. године*, Catena Mundi I, Београд 1992.
10. Љушић Р., *Досељавања, исељавања и губици становништва у нововековној Србији (1804 - 1918)*, Сеобе српског народа од XIV до XX века, Београд 1990.
11. Rihtman-Auguštin D., *Etnos kao proces*, Zbornik 1. kongresa Jugoslovenskih etnologov in folkloristov, Rogaška slatina 5 - 9. 10. 1983, Ljubljana 1983.
12. Opacich M., *Tamburitza Goes to Washington ... and Nashville*, Serb World, Vol. IX, No.4, Mar/Apr 1993.
13. Opacich M., *"A Century of Progress" and "Yugoslav Day"*, Serb World U.S.A., Vol. XIV, No. 6, Jul/Aug 1998.
14. Opacich M., *Tamburitza America*, Black Mountain Publishers, 2005.
15. Павловић М., *Срби у Чикагу; Проблем етничког идентитета*, Београд 1990.
16. Pavlović M., *"Popovich Brothers": Tamburitza in the life of Serbian community in the Chicago*, Two homelands 14, Inštitut za slovensko iseljenstvo, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Ljubljana 2001.
17. Petrovich M. B. and Halpern J., *Serbs*, Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups, Cambridge, England, Massachusetts and London 1980.
18. Simic A., Halpern J. M., *Serbs*, American Immigrant Cultures, Builders of a Nation, Vol. 2, New York 1997.
19. Spomenica, Popovich Brothers, Tamburitza orchestra, 50 years, 1975.
20. *Споменица, Српска Православна Црква свете Петке*, Сан Маркос, Калифорнија 1991.
21. Стефановић Д., *О музичком идентитету Срба у расејању*, Catena Mundi I, Београд 1992.

УДК 94(477):316.723(=162.1)«18/1914»

## O KULTURZE POLSKICH DIASPOR W CZERNIOWCACH I ODESSIE NA POCZĄTKU XX W.

*Основною метою даної роботи є дослідження представлених можливостей по вивченню культури певної національної групи двох міст південно-східної Європи на рубежі XIX і XX століття. Характер джерел викликає необхідність використання методології історії, а не етнографічні, фольклорні та антропологічні методи. В якості об'єкта я вибрав поляків, які жили в Чернівцях та Одесі. На початок XX ст. В Одесі жило 25 000 поляків (5% від усього населення міста) і в Чернівцях 15000 (15%). Поляки переселились з різних етнографічних областей, тим не менш, вони швидко втратили свою культурну автономію і були об'єднані в нове суспільство і культуру. Фольклор Чернівців та Одеси був сумішшю традицій, які принесли різні етнічні групи з деяким конкретним локальним явищем, проте, формування нового культурного якості було зупинено в кінці I Світової війни і внаслідок польської еміграції.*

*Ключові слова: польська етнічна група, Чернівці, Одеса, локальне явище*

Przedmiotem niniejszych rozważań jest określenie możliwości zbadania kultury diaspor narodowościowych w dynamicznie rozwijających się ośrodkach miejskich Europy południowo-wschodniej na przełomie XIX i XX w. przy wykorzystaniu metod badawczych właściwych dla historii. Charakter zachowanych źródeł, przy bardzo częstym braku ciągłości rozwojowych do dnia dzisiejszego diaspor sprawia, że nie sposób oprzeć tych badań o instrumenty charakterystyczne dla etnografii, folklorystyki czy antropologii. Jako obiekty badawcze obrano skupiska ludności polskiej zamieszkujące dwa miasta, obecnie znajdujące się na terenie Ukrainy, które na przełomie XIX i XX w. wchodziły w skład cesarstw rosyjskiego i austro-węgierskiego: Czerniowce i Odessa.

Czerniowce i Odessa posiadają sporo cech wspólnych jeżeli chodzi o losy historyczne. Czerniowce są co prawda miejscowością występującą w źródłach od XIV w., czyli powstały 5 wieków wcześniej niż założona ukazem cesarzowej Katarzyny II w 1794 r. Odessa, ale typowym ośrodkiem miejskim stały się dopiero pod koniec XVIII w. Dynamiczny rozwój Czerniowiec i Odessy przypada na XIX w. Oba miasta już w pierwszych dekadach tego stulecia stały się ważnymi wielofunkcyjnym ośrodkami miejskimi. Odessa wkrótce po założeniu nabrała cech centrum administracyjnego, kulturalnego, oświatowego i gospodarczego wydzielonej prowincji - Kraju Noworosyjskiego, natomiast Czerniowce stały się takim ośrodkiem po 1859 r., gdy powołane zostało Księstwo

Bukowiny jako samodzielny kraj w obrębie władztwa Habsburgów.[39. s.12 ] Wzrost roli obu miast znajdował swoje odbicie w ich szybkim rozwoju przestrzennym i demograficznym. Sprzyjały temu ustanowione w odniesieniu do obu miast mało rygorystyczne przepisy prawa osiedleńczego. Szybko też stały się znaczącymi ośrodkami miejskimi - Odessa była największym miastem południowej Rosji, a w połowie XIX w. czwartym w całym imperium i to uwzględniając Warszawę. Liczba mieszkańców miasta [21.s.84]: 1795 r. 2349 lub 2360; 1807 r. ok. 12 500; 1817 r. 32 740; 1829 r. 51 988; 1861 r. ok. 115 500-120 000; 1873 r. 193 513; 1892 r. 340 526; 1897 r. 403 815; 1907 r. 449 700; 1912 r. 500 000.

Czerniowce znacząco ustępowały Odessie pod względem liczby mieszkańców, dorównując jej jednak pod względem dynamiki rozwoju: w 1775 r. 2300, 1794 r. 5000, 1832 r. 11000, 1851 r. 20400, 1869 r. 30400, 1890 r. 54200; 1900 65800, 1910 r. 87100 mieszkańców.

Oba miasta charakteryzował wielonarodowościowy i wieloetniczny charakter mieszkańców. W przypadku Odessy w statystykach ujmowano 23 (1873) - 35 (1892) – 55 (1897) grup „językowych”. Dominowali niemal od samego początku istnienia miasta Rosjanie, którzy w 1897 r. stanowili 45,58% mieszkańców Odessy. Drugie miejsce zajmowali Żydzi z 32,3-34,41% udziałem, który na przełomie XIX i XX w. dalej wzrastał za sprawą dynamicznego przyrostu tej grupy etnicznej (pomiędzy 1892 r. a 1912 r. o ok. 178%) [24.s.82-85]. W Czerniowcach grup narodowościowych było zdecydowanie mniej – wyliczano kilkanaści, a dominującym językiem był niemiecki, który jako swój rodzimy wskazywało ponad połowa mieszkańców. Działo się tak za sprawą dużego poczucia przynależności do germańskiego kręgu kulturowego u czerniowieckich Żydów, którzy stanowili ok. 33% mieszkańców miasta. Kolejne miejsce na początku XX w. zajmowali Rusini 19% i Niemcy 17% [25. s. 118].

W obu miastach znaczącą grupą narodowościową byli Polacy. W Odessie stanowili ok. 5% (1897 r. 4,45%) ogółu mieszkańców, a diaspora polska bardzo dynamicznie rozwijała się w ostatnich dekadach XIX w. i na początku XX w.: 1873 r. do 6000, 1892 r. 13 911, 1897 r. 17 395; 1910 r. 25000, a może nawet 30000 Polaków [ 26].

W Czerniowcach Polacy byli jeszcze bardziej widoczni, gdyż w 1900 r. stanowili aż 17,4%, a w 1910 r. ok. 15% mieszkańców miasta. Liczebności diaspory 1869 r. ok. 3000, 1890 r. 7610, 1910 r. 14983 Polaków [27. s.367-397] Do obu miast Polaków ściągały sprzyjające warunki osadnicze, spore perspektywy na podniesienie statusu materialnego i społecznego, a także swobody wyznaniowo-

narodowościowe. Te ostatnie zapewniały możliwość kultywowania własnej tożsamości narodowej, językowej, kulturowej i wyznaniowej.

Bardzo długo zakres swobód narodowościowych w obu miastach sprowadzał się do życia prywatnego. Nie miało to w sumie większego znaczenia dla rozwoju kulturalnego obu diaspor polskich, gdyż zdecydowanie dominowali w nich przedstawiciele stanu szlacheckiego. Nastawieni na odbiór kultury elitarnej, nie odczuwali braku w niej elementów rodzimych. Ważniejsze było utrzymanie związków z elitami społecznymi i kulturalnymi Odessy oraz Czerniowiec. Te zaś w obu miastach, zwłaszcza w Odessie, miały wielonarodowościowy skład. Sprawiało to, że szybko wytworzył się w nich specyficzny folklor środowiskowy elit i wzorujących się na nim warstw zamożnego i średnio zamożnego mieszczaństwa. Największy udział przy jego powstawaniu miała kultura tzw. oficjalna obowiązująca w obu cesarstwach. Z tego też powodu życie elit czerniowieckich było silnie zgermanizowane, natomiast w Odessie zrusyfikowane, choć wydatny wkład w ukształtowanie się kultury elit tego miasta mieli Francuzi i Włosi.

W przypadku Polaków kultywowanie polskości odbywało się głównie w kręgu rodzinnym, a przy tym z reguły sprowadzało się do pozostania przy wierze katolickiej i znajomości języka polskiego. [33. s. 151.] Okazjonalnie ze swoją polskość ostentacyjnie obnoszono się zewnątrz przy okazji wizyt w mieście znamienitych rodaków, czy też zespołów muzycznych lub trup teatralnych (np. w Odessie w pierwszych dekadach XIX w.). Zazwyczaj też o tradycjach katolickich i polskich przypominano sobie przy okazji wizyt rodaków przybyłych z terenów silnie nasyconych polskością. W Odessie były one częste za sprawą szlachty z guberni zachodnich Cesarstwa Rosyjskiego, przybywającej do miasta w interesach handlowych, edukacji w szkołach odeskich, a przede wszystkim na wypoczynek i kuracje morskie [1. s. 54-55] W kulturze dnia codziennego Polaków zamieszkałych na stałe w Odessie, jak i Czerniowcach, dominowało podkreślanie przynależności do stanu szlacheckiego, łączącego osoby różnych narodowości.

Od drugiej ćwierci diasporę polską w Czerniowcach i Odessie zasilaly osoby utrzymujące się wykonywania tzw. wolnych zawodów: lekarze, aptekarze, prawnicy, notariusze i inni. Dalej wśród nich dominował żywioł szlachecki, co sprawiało, że w życiu obu diaspor elementy polskiej kultury tradycyjnej zajmowały marginalne miejsce. Zapewne jej nośnikami były osoby pochodzące z nieszlacheckich warstw społecznych, zatrudniane przede wszystkim jako służba domowa.

Do istotnej zmiany składu społecznego diaspor czerniowieckiej i odeskiej doszło dopiero w drugiej połowie XIX w. wraz z rozwojem przemysłu i środków transportu w obu miastach i napływem do nich dużej rzeszy robotników fabrycznych, pracowników kolei itp. Dalej jednak duży odsetek stanowiła szlachta, do którego to stanu przynależał w Odessie co piąty członek diaspory. Wspierana przez liczną grupę osób, które za sprawą majątku oraz wykonywania wolnego zawodu zaliczały się do elit społeczno-ekonomicznych obu miast, szlachta zachowała dominującą rolę w diasporach polskich Czerniowiec i Odessy. Korzystając ze swej uprzywilejowanej pozycji przejęła kontrolę nad rozwojem polskiego życia kulturalnego, gdy to zaczęło nabierać zorganizowanego charakteru.

W Czerniowcach korzystne warunki do rozwoju polskiego życia kulturalnego zaistniały po przyznaniu Bukowinie statusu autonomicznego kraju koronnego, co nastąpiło w 1859 r. Po wejście w życie austro-węgierskiej ustawy konstytucyjnej z 1867 r., która potwierdziła prawo poszczególnych narodowości do zachowania i pielęgnowania swojej tożsamości narodowej i języka, pod koniec lat 60. XIX w. Polacy zaczęli wykorzystywać przysługujące im prawa. Wydawało się na pozór, że skorzystanie z dobrodziejstw ustawy konstytucyjnej nie będzie problematyczne, gdyż Polacy i spolonizowani Ormianie posiadali swoich przedstawicieli w najwyższych władzach prowincji jakimi były Sejm i Wydział Krajowy. Ponadto osoby narodowości polskiej zajmowały eksponowane stanowiska w samorządzie terytorialnym - wieloletnim burmistrzem Czerniowiec był Antoni Kochanowski senior. Zdecydowana jednak większość Polaków aktywnych w życiu politycznym była w pierwszym rzędzie urzędnikami publicznymi, a nie działaczami polonijnymi. W swoich działaniach zajmowali się sprawami prowincji czy poszczególnych miast, a bliżej im było do partii niemieckich, najczęściej liberalnych, niż do organizacji polskich [1. s. 112-117] Dopiero w ostatnich latach XIX w. i w pierwszych dekadach XX w. coraz większego znaczenia w poczynaniach „polityków” polsko-ormiańskich zaczęła nabierać obrona praw Polonii, co zaowocowało poszerzeniem jej swobód na polu oświatowym i kulturalnym [2. s. 143] Dalej jednak elita polityczna nie oddziaływała twórczo na rozwój i oblicze polskiego życia kulturalnego w Czerniowcach.

Ograniczoną rolę kulturotwórczą odgrywał też kościół katolicki, który w skali całej prowincji był instytucją zdecydowanie bardziej łączącą niż dzielącą wiernych. Wynikało to niewątpliwie ze specyfiki wyznaniowej Bukowiny, której dominującym elementem była religia prawosławna. Katolicy stanowili niewielką część mieszkańców – w 1910 r. 12,3% (wraz

z grekokatolikami o Ormianami obrządku katolickiego – 15,7%) – a wierni reprezentowali trzy narodowości: niemiecką, polską (zbliżone do siebie liczebnością, choć z niewielką przewagą żywiołu germańskiego) i najmniej liczną węgierską.[3. s. 172.] Dlatego też w działalności kościoła na pierwszym miejscu znajdowała się misja krzewienia wiary katolickiej na Bukowinie, przy marginalizowaniu kwestii narodowościowych. W konsekwencji w przynależnych do zawiadywanej przez Polaków diecezji Czerniowcach, w poświęconym w 1895 r. nowym kościele rzymskokatolickim nie odprawiano nabożeństw w języku polskim, choć odbywały się nie tylko w języku łańskim i niemieckim, ale też rosyjskim i ormiańskim.[28. s. 97]

Kluczowe znaczenie dla kultywowania tożsamości narodowej oraz rozwoju kultury polskiej na Bukowinie miały instytucje kulturalno-oświatowe, organizacje o charakterze społecznym oraz prasa. W 1869 r. powstało w Czerniowcach „Towarzystwo Bratniej Pomocy”, które początkowo miało się zajmować działalnością charytatywną i udzielaniem pomocy powstańcom styczniowym osiadłym w Rumunii. Już po kilku miesiącach przekształciło się w „Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskich”, rozszerzając przy tym działalność na materię oświatowo-kulturalną. W kolejnych dekadach towarzystwo zdominowało życie polskie w Czerniowcach, a zajmowało się udzielaniem potrzebującym Polakom pomocy materialnej, a przede wszystkim organizowaniem i wspieraniem rozwoju polskiej kultury, oświaty i świadomości narodowej. [15. s. 158-161.] W 1876 r. powstało stowarzyszenie nastawione na działalność kulturalną wśród młodzieży akademickiej – Towarzystwo Akademików Polskich „Ognisko”, z którego w 1910 r. wydzieliło się polska korporacyjna organizacja akademicka „Lechia”. [12. s. 403-405] Krzewieniem kultury fizycznej, prowadzeniem ćwiczeń paramilitarnych i organizowaniem odpoczynku letniego zajmowało się powstałe w 1892 r. Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”. [4. s. 169-171] W 1898 r. założone zostało Koło Pań Towarzystwa Szkoły Ludowej, które stało się załącznikiem czernowieckiego koła Towarzystwa Szkoły Ludowej utworzonego w 1902 r.. [38. s. 171-172] Organizacjami korporacyjnymi były: istniejące od 1897 r. Towarzystwo Polskich Rzemieślników „Gwiazda” [22] oraz założony w 1907 r. „Związek Nauczycieli i Nauczycielek Polskich na Bukowinie”. [13] W 1898 r. Polonia czernowiecka powołała też wzorem innych grup narodowościowych kasę oszczędnościowo-kredytową – „Polskie Towarzystwo Zaliczkowe i Oszczędności”, zwane „Bankiem Polskim”. [37. s. 123] Swoistym zwieńczeniem instytucjonalnego rozwoju życia polskiego w Czerniowcach

było ufundowanie „Domu Polskiego”, który oficjalnie został otwarty 2 grudnia 1905 r. Znalazły w nim swoją siedzibę wszystkie organizacje polonijne, a w wielofunkcyjnej sali znajdujące się w budynku organizowano bale, zebrania, różne uroczystości i imprezy rozrywkowe, a także wystawiano przedstawienia teatralne.[5. s. 133-134] Ważną rolę w edukacji młodzieży polskiej odgrywały bursy prowadzone w Czerniowcach przez Towarzystwo Bursy Ormiańskiej (od 1896 r.), Towarzystwo Bursy im. Adama Mickiewicza (1904 r.) i Towarzystwo Opieki nad Terminatorami im. J. Kilińskiego.[36. s. 162] Wszystkie te organizacje nastawione były na rozwój polskiego życia narodowego.

Czerniowce były ważnym ośrodkiem polskiego ruchu wydawniczego i prasowego.[7. s. 162-169] Gazety polskojęzyczne odegrały sporą rolę w kultywowaniu poczucia odrębności narodowej. Najważniejszym tytułem była ukazująca się od 30 lipca 1883 r. aż do 1929 r. „Gazeta Polska”. [32] Zdaniem Emila Biedrzyckiego gazeta ta „była (...) od pierwszego numeru drugim filarem obok Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej, na którym opierał się gmach Polonii bukowińskiej. (...) Od pojawienia się „Gazety” zaczęła się nowa epoka dla polskości na Bukowinie, epoka odważnej a mądrej i konsekwentniej walki o prawa Polaków”. [8. s. 98] Znacznie mniej udanymi przedsięwzięciami prasowymi były gazety: „Bratek. Literatura i sztuka piękna” (1864 r.) i „Ogniwo”, których ukazały się tylko pierwsze numery [29. s. 164.], wydawana przez kilka miesięcy 1881 r. „Osa. Pismo satyryczno-polityczne i humorystyczne” [30] oraz równie efemeryczne „Prześwit” 1882/1883 r., „Przegląd Czerniowiecki” z 1883 r. i „Diablica. Pismo społeczne, powieściowe i satyryczne” z 1888 r. [14]

Na przełomie XIX i XX w. działalność czerniowieckiej diaspory polskiej zdominowały zabiegi o utworzenie szkół polskich lub przynajmniej wprowadzenie (przywrócenie) nauki języka polskiego do programu szkół ludowych.[20] Przyniosły one odpowiednie rezultaty, a zwieńczeniem działań było utworzenie w 1911 r. przy „Domu Polskim” w Czerniowcach polskiego gimnazjum realnego oraz wybór w 1912 r. na członka Rady Szkolnej okręgu miejskiego Czerniowiec niekwestionowanego lidera bukowińskich Polaków, posła na sejm i lekarza Stanisława Kwiatkowskiego.[16. s. 112-116.]

Drugim kierunkiem działań organizacji polonijnych było utrwalanie tożsamości narodowej przez organizowane cyklicznie i okazjonalnie imprezy kulturalne i rozrywkowe. W Czerniowcach życie polskie od grudnia 1905 r. ogniskowało się wokół „Domu Polskiego”, w którym w okresie świątecznym organizowano spotkania opłatkowe, jasełka,



gwiazdki dla dzieci, wieczory sylwestrowe czy spotkanie noworoczne.[17] Charakter cykliczny miały obchody rocznic uchwalenia Konstytucji 3 Maja oraz wybuchu powstania listopadowego i styczniowego. Ważnymi obchodami okazjonalnymi były uroczystości stulecia urodzin Adama Mickiewicza w 1898 r., stulecia urodzin Juliusza Słowackiego w 1909 r. oraz jubileusze Zygmunta Krasińskiego i Józefa Kraszewskiego w 1912 r. [18] Przez większą część roku społeczność polską gromadziły przedstawienia teatralne, koncerty, bale charytatywne. Były one okazją do integrowania się Polaków, przy jednoczesnym zaznaczeniu istnienia Polonii i jej odrębności jako zwartej grupy w wielonarodowościowym społeczeństwie Czerniowiec i Bukowiny. W tych działaniach Polscy nie wyróżniali się na tle innych grup narodowościowych, które także skupiały się przy swoich placówkach kulturalnych, uczestnicząc w organizowanych w nich imprezach różnego typu.

Działalność organizacji polonijnych w Czerniowcach nastawiona była na rozbudzenie i następnie kultywowanie tożsamości narodowej, a nie etnicznej. Stąd marginalizowanie znaczenia kultury tradycyjnej, ludowej. Folklor odgrywał rolę jedynie elementu ozdabiającego organizowane imprezy. Zapewniali go przy tym nie mieszkańcy Czerniowiec, a zapraszane i chętnie przybywające do stolicy Bukowiny na ważne rocznice narodowe, grupy górali pochodzenia polskiego. Obchodom 500-lecia zwycięstwa pod Grunwaldem oprawę nawiązującą do tradycyjnej kultury ludowej zapewniły liczące może nawet blisko 1000 osób grupy ludności wiejskiej z okręgu Gurahumora (głównie z Nowego Sołóńca i Pojanej Mikuli), które stawily się 18 września 1910 r. w Czerniowcach w strojach ludowych. Poza tymi okazjonalnymi odwiedzinami górali czadeckich (grupy, która pielęgnował swój folklor) w życiu kulturalnym Polaków czerniowieckich trudno doszukiwać się zabiegów o kultywowanie tradycyjnej kultury polskiej z regionów, z których pochodzili. Zapewne tradycję katolicką i polską przestrzegano w życiu rodzinnym, zwłaszcza przy organizowaniu ważnych uroczystości, jak chrzciny i wesela, a także w sposobie spędzania dni świątecznych. Informacji na ten temat nie sposób jednak znaleźć w dostępnym materiale źródłowym, gdyż ten sprowadza się na dobrą sprawę jedynie do prasy polskojęzycznej, która propagowała kulturę „wyższą” ukierunkowaną na kultywowanie poczucia przynależności do narodowości polskiej.[19]

Podobny problem braku bazy źródłowej występuje przy badaniach nad życiem kulturalnym diaspory polskiej w Odessie na początku XX w. Dopiero wtedy nabrało ono zorganizowanego i widocznego charakteru, gdyż wcześniej nie pozwalała na to słabość polskiej diaspory, a przede

wszystkim obowiązujące prawo. Tego ostatnie nie sposób było ominąć wykorzystując kościół katolicki, gdyż ten z jednej strony prowadził wobec władz carskich politykę zachowawczą, a z drugiej dostosowywał się do wielonarodowościowego składu wiernych. Polacy dopiero w ostatnich dekadach XIX w. zaczęli stanowić wśród nich dominującą rolę, ale tylko pod względem liczebnym. Dalej najbardziej prominentnymi członkami świeckich władz parafialnych byli przedstawiciele innych nacji – niemieckiej, francuskiej i włoskiej. Dlatego też Polacy zaczęli odgrywać poważniejszą rolę w życiu kościoła katolickiego dopiero wraz z zainaugurowaniem budowy nowej świątyni przy ul. Balkivskiej (prace budowlane podjętą w 1903 r., ale zbiórkę pieniędzy prowadzono od połowy poprzedniej dekady).[31.s.221-222] Przeznaczony był dla wiernych zamieszkujących dzielnice robotnicze, a w tych wśród katolików zdecydowanie dominowali Polacy. Nic więc dziwnego, że zorganizowali się oni wokół idei budowy kościoła i zabudowań parafialnych. Działaniom tym nie można odmówić umiarkowanego narodowego charakteru, ale zdecydowanie dominował czynnik religijny. W konsekwencji nie było w nich miejsca na rozwój życia kulturalnego, czy nawet kultywowanie tradycyjnego folkloru.

Na początku lat 90. XIX w. w Odessie powstała grupa „Odeski Sokół”, która organizowała odczyty i wieczory literackie, tzw. „środy”. Propagował więc ona kulturę „wyższą” i wokół niej próbowała ożywić życie narodowe diaspory polskiej. Działalność tej grupy została jednak szybko wykryta i zlikwidowana przez carską policję.[34] W rezultacie zorganizowane życie polskie w Odessie zamarło i to aż do 1906 r., kiedy zaczęły w Odessie powstawać narodowe stowarzyszenia kulturalno-oświatowe, charytatywne i społeczne, a także rozpoczęto wydawanie książek, przewodników, druków okolicznościowych i sprawozdań, a przede wszystkim gazet w języku polskim. Stowarzyszenia kulturalno-oświatowe to: „Ognisko” (istniejące od 3 czerwca 1906 r., choć prace nad jego powołaniem trwały od października 1905 r.), „Lira” (od 5 marca 1906 r.) i „Dom Polski” (od 9 lipca 1906 r.). Dwa pierwsze miały charakter elitarny i skupiały zamożniejszą część Polonii, „Ognisko” ukierunkowane było przy tym na osoby odwołujące się do tradycji szlacheckich i tym samym do szlacheckiego folkloru środowiskowego. W praktyce „Ognisko” promowała kulturę elitarną, wokół której chciało zorganizować życie towarzyskie elity Polonii odeskiej. „Lira” programowo zajmowała się działalnością teatralną i muzyczną adresowaną do średniozamożnych, mieszczańskich warstw diaspory polskiej. W zamierzeniach do szerszego kręgu społecznego adresowana była działalność „Domu Polskiego”, która miała rozciągać się

i na liczną ludność robotniczą polskiego pochodzenia. W rzeczywistości stał się stowarzyszeniem skupiającym średnio zamożnych Polaków. Robotnicy rzadko do niego docierali jako uczestnicy imprez, a tym bardziej jako animatorzy życia kulturalnego i społecznego. Towarzystwa charytatywne i społeczne także miały elitarny charakter, a nieco bardziej otwarta formuła cechowała Towarzystwo „Oszczędność”. [10. s.79-80]

Większość polskich przedsięwzięć edytorskich w Odessie nie miało silnej podstawy ekonomicznej, co w przypadku prasy spowodowało, że kolejne tytuły szybko upadały. Najbardziej ambitnym przedsięwzięciem był dziennik „Kurier Odeski”, który wydawany był jednak tylko przez nieco ponad miesiąc na przełomie 1907 i 1908 r., a ukazało się 26 numerów. Przez 15 miesięcy oficjalnie istniał inny tytuł prasowy „Głos Polski”, ale w rzeczywistości w ciągu pięciu miesięcy efektywnej działalności wydrukowano 17 jego numerów. Najtrwalsze były inicjatywy wydawnicze i organizacyjne związane z Janem Mioduszewskim, który od maja 1906 r. do stycznia 1908 r. redagował kolejno dwa tytuły prasowe, tygodniki „Życie Polskie” i „Nowiny Polskie”. Cyklicznie w latach 1908-1916 ukazywał się rocznik „Kalendarz Domu Polskiego”. [11. s. 141-144.] Wszystkie wymienione powyżej tytuły prasowe (a także i „Kalendarz Domu Polskiego”) adresowane były do elity i klasy średniej diaspory polskiej, czyli do przedstawicieli szlachty i osób wykonujących wolne zawody. Mało uwagi poświęcały warstwom niższym – robotnikom fabrycznym i służbie domowej. Stąd i sporadyczne na ich łamach informacje o życiu codziennym przeciętnej rodziny polskiej w Odessie. Brak w związku z tym informacji o obrzędowości i próbach kultywowania tradycyjnego stylu życia, wyniesionego z miejsc rodzimych, „ojczystych”. Znaleźć w nich można natomiast liczne relacje o działalności stowarzyszeń polonijnych, o organizowanych w nich odczytach, wieczorkach dramatyczno-muzycznych i tanecznych, przedstawieniach teatralnych oraz innych imprezach kulturalno-oświatowych zorganizowanych „Ognisku”, „Lirze” i „Domu Polskim”. Wydawane były też i numery specjalne, jak nr 30 „Życia” z 30 (17) grudnia 1906 r. poświęcony 40-leciu pracy twórczej darzonej w Odessie szczególną estymą Elizie Orzeszkowej. Przeglądając doniesienia prasowe można wręcz stwierdzić, że tradycyjna kultura ludowa gościła w pomieszczeniach stowarzyszeń polskich w Odessie tylko przy okazji gościnnych występów Ukraińców. I tak na początku października 1906 r. w „Domu Polskim” z recitalem pieśni ludowych wystąpił chór „Proświty”, który później był stałym gościem imprez muzyczno-wokalnych organizowanych w niedzielne wieczory. [38.

s. 173-174] W styczniu 1907 r. w „Domu Polskim” wystąpił dwie panie śpiewające pieśni w języku ukraińskim.[23]

Przeglądając prasę i druki okolicznościowe wydawane w Odessie, a także wspomnienia polskich „odesitów” można odnieść wrażenia, że w tamtejsza diaspora polska przywiązywała znacznie mniej wagi do tradycyjnego obchodzenia świąt wynikających z kalendarza kościelnego niż Polonia czerniowiecka. Bliższy jej był tryb życia kalendarzowego charakterystycznego dla odeskiego folkloru środowiskowego, zarówno tego, który przestrzegały elity, jak i uznawanego przez pospólstwo. Polacy w pełni wtopili się w krajobraz kulturowy Odessy, wyróżniając się z niego jedynie wyznaniem i językiem.

Podsumowując należy stwierdzić, że zachowany materiał źródłowy nie pozwala zbadać kultury diaspor polskich istniejących na przełomie XIX i XX w. w Czerniowcach i Odessie. Najbogatsze informacyjnie źródła to prasa polskojęzyczna ukazująca się w obu miastach oraz literatura wspomnieniowa. Dobrze prezentują one rozwój i utrwalenie się polskiego życia narodowego i społecznego obu diaspor postrzeganych jako całość. Brak w nich jednak przekazów informacyjnych pozwalających poznać system wartości i tradycje kulturowe poszczególnych warstw społecznych Polonii czerniowieckiej i odeskiej. Nie sposób w związku z tym stwierdzić czy kultywowały one tradycje kulturowe wyniesione z terenów rodzimych, ojczystych. Zapewne było to częste zjawisko zważywszy na fakt, że na początku XX w. znaczący odsetek stanowili w Czerniowcach i Odessie Polacy osiadli w obu miastach w pierwszym pokoleniu. Stanowili oni zbiorowisko przybyszy z różnych polskich obszarów kulturowych, którzy zamieszkali w wielonarodowościowych i wieloetnicznych społecznościach miejskich. Szybko więc zatracili swoją odrębność, a zaadoptowali się do nowego środowiska przyjmując jego folklor. Temu zjawisku utraty dotychczasowej tożsamości kulturowej wśród niższych warstw społecznych nie potrafiły na początku zaradzić działające w Czerniowcach i Odessie polskie organizacje kulturalno-oświatowe. W dłuższym okresie czasu zaczęły one oddziaływać na sporą część obu diaspor powodując ich stopniową integrację. Spoiwem wiążącym było poczucie odrębności narodowej, wyznaniowej i językowej, a nie wspólnota kulturowej. Ta zaczynała się dopiero wykształcać jako nowe zjawisko charakterystyczne tylko dla konkretnej diaspor. Cechowały ją silne wpływy kultury wielkomiejskiej i przenikanie tradycji kulturowych innych nacji zamieszkujących czy to Czerniowce, czy Odessę. Powoli powstała nowa jakość kulturowa, której byt został jednak drastycznie przerwany wraz z

masowym exodusem Polaków z obu ośrodków miejskich po zakończeniu I wojny światowej.

**Цисельский Томаш**

## **О КУЛЬТУРЕ ПОЛЬСКИХ ДИАСПОР В ЧЕРНОВЦАХ И ОДЕССЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

*Основной целью данной работы является исследование представленных возможностей по изучению культуры определенной национальной группы двух городов в юго-восточной Европы на рубеже XIX и XX века. Характер источников вызывает необходимость использования методологии истории, а не этнографические, фольклорные и антропологические методы. В качестве объекта выбраны поляки, которые жили в Черновцах и Одессе. В начале XX в. в Одессе жило 25 000 поляков (5% от всего населения города) и в Черновцах 15000 (15%). Поляки переселились из разных этнографических областей, тем не менее, они быстро потеряли свою культурную автономию и были объединены в новое общество и культуру. Фольклор Черновцов и Одессы был смесью традиций, которые принесли различные этнические группы с некоторым конкретным локальным явлением, тем не менее, формирование нового культурного качества было остановлено в конце I Мировой войны и вследствие польской эмиграции.*

*Ключевые слова: польские этнические группы, Черновцы, Одесса, локальное явление.*

**Ciesielski Tomasz**

## **CULTURE OF POLISH ETHNICAL GROUP IN CHERNOVTSY AND ODESSA AT THE BEGINNING OF XX C.**

*The main aim of this work is to present research possibilities which consider on culture of certain national group in south-east European cities at the turn of the xix and xx century. The character of sources cause the necessity of using historical methodology rather than ethnographical, folkloristic or anthropological ones. As the subject I have selected Polish people who lived in Chernovtsy and Odessa. This cities had similar history also when we consider the development and importance of Polish national group. Chernovtsy and Odessa have originated in xix c. and had theirs golden age at the beginning of xx c. In Odessa lived 25000 Poles (5% of whole city population) and in Chernovtsy 15000 (15%). Polish people came there from different cultural regions, they were connected mainly by religion and language. However, quickly they lost their cultural autonomy and merged into new society and culture. The folklore of Chernovtsy and Odessa was mixture of tradition brought by different ethnical group with some specific local phenomenon, nevertheless, the formation of new cultural quality was stopped by the end of I World War and the Poles' emigration.*

*Keywords: Polish ethnical group, Chernovtsy, Odessa, local phenomenon.*

### **Zródła i literatura**

1. E. Biedrzycki, op. cit., s. 79-90; J. Makar, O, Dobrzański, Stosunki polsko-ukraińskie na Bukowinie w drugiej połowie XIX wieku, [w:] Bukowina po stronie, s. 112-117
2. E. Biedrzycki, op. cit., s. 91-92, 112-113; M. Petraru, op. cit., s. 143.
3. E. Biedrzycki, op. cit., s. 35. Jan Bujak uważa, że to Polacy stanowili „najliczniejszą grupę etniczną” wśród wiernych kościoła katolickiego”: Z dziejów kościoła katolickiego na Bukowinie, [w:] Bukowina po stronie, s. 172.
4. E. Biedrzycki, op. cit., s. 169-171.
5. E. Biedrzycki, op. cit., s. 133-134; doniesienia w „Gazecie Polskiej” od rocznika 1906.
6. E. Biedrzycki, op. cit., s. 133-134; doniesienia w „Gazecie Polskiej” od rocznika 1906.
7. E. Biedrzycki, op. cit., s. 93-99; M. Petraru, op. cit., s. 162-169; J. Bujak, Polacy w 600-leciu Czerniowiec, s. 390; J. Bujak, Zaczyny dziennikarstwa polskiego na Bukowinie: Bratek - Ogniwo - Osa - Przedświt - Przegląd Czerniowiecki - Diablica, Kraków 2006.
8. E. Biedrzycki, op. cit., s. 98.
9. T. Ciesielski, Poles in the Odessa Region – Past and Present, [w:] The Odessa Connection, ed. M. Sully, Wien 2008, s. 54-55.
10. T. Ciesielski, Polska prasa i ruch wydawniczy w Odessie w latach 1906-1908, [w:] Поляки на півдні України - Polacy na południowej Ukrainie, red. T. Ciesielski i V. Kuszniir, Odessa-Opole-Olsztyn 2006, s. 127-129; M. Korzeniowski, Polacy w Odessie w latach I wojny światowej, [w:] Поляки на півдні України XVII-XX ст. - Polacy na południowej Ukrainie XVII-XX wiek, red. T. Ciesielski, E. Czapiewski, A. Korytko, W. Kuszniir, H. Stroński, Olsztyn-Opole-Wrocław-Odessa 2007, s. 84-88; J. Kapera, Działalność stowarzyszeń polskich w Odessie w latach 1906-1914 (Streszczenie referatu), „Sprawozdania Opolskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, Wydział I Nauk Historyczno-Społecznych, ser. A, 1977/1978, nr 15, [druk: 1979], s. 49-52; A. Kijas, Polacy w Odessie do 1917 roku, [w:] Między wielką polityką a narodowym partykularyzmem, red. J. Kiwerska i B. Koszel, Poznań 2002, s. 68-79; Д.О. Горун, Польська громада Одеси, s.79-80.
11. T. Ciesielski, Polska prasa, s. 129-136; Z. Kmiecik, Prasa polonijna w Odessie w latach 1906-1919, „Przegląd Humanistyczny”, 1973, z.3, s. 141-144.
12. Державний Архів Чернівецької Облaсті (ДАЧО), фонд 3, оп. 1, спр. 8069, 9165 i оп. 6, спр. 118; O.M. Żukowski, op. cit., s. 23; E. Biedrzycki, op. cit., s. 160-166; M. Petraru, op. cit., s. 161; J. Bujak, Polacy w 600-leciu Czerniowiec, s. 380; P. Tomaszewski, Polska akademicka korporacja „Lechia” w Czerniowcach 1910-1940, [w:], Polska i Rumunia – od historycznego sąsiedztwa do europejskiego partnerstwa (= Polonia și România – de la vecinătatea istorică la parteneriatul european), Suceava 2009, s. 403-405.
13. ДАЧО, фонд 3, оп. 2, спр. 24011; O.M. Żukowski, op. cit., s. 23.
14. ДАЧО, фонд 3, оп. 1, спр. 5280.
15. „Gazeta Polska”, R. 1910, nr 13; R. 1912, nr 11; E. Biedrzycki, op. cit., s. 129-149; M. Petraru, op. cit., s. 158-161.

16. „Gazeta Polska”, R. 1910, nr 39 i 42; R. 1912, nr 1 i 10; O.M. Żukowski, op. cit., s. 19; E. Biedrzycki, op. cit., s. 112-116.

17. „Gazeta Polska”, 1910, nr 1; R. 1912, 2 i 3. Patrz też kalendaria życia polskiego na Bukowinie opracowane przez Jana Bujaka i publikowane na łamach „Polonusa”

18. „Gazeta Polska”, R. 1912, nr 10, 19, 24,

19. „Gazeta Polska”, R. 1909, 1910, 1911, 1912. Kroniki życia polskiego na Bukowinie w latach 1909-1912 opracowane przez J. Bujaka i publikowane na łamach „Polonusa” w latach 2009-2011:

[http://www.dompolski.ro/index.php?option=com\\_phocadownload&view=category&id=1%3Aarhiva-polonus&Itemid=1&lang=pl](http://www.dompolski.ro/index.php?option=com_phocadownload&view=category&id=1%3Aarhiva-polonus&Itemid=1&lang=pl)

20. Ibidem, s. 105-112, 121; M. Petraru, op. cit., s. 137-149. Patrz ДАЧО, фонд 3, оп. 1, спр. 5607, 7223, 8483.

21. Історія Одеси, s. 79, 101, 147; О. Гава, Материали однойменной переписи г. Одессы 1 декабря 1892 г. о производительных силах и национальном составе населения города, „Вісник Одеського Історико-Краєзнавчого Музею”, Одеса 2002, s. 84.

22. Materiały do dziejów „Gwiazdy” ДАЧО, фонд 3, оп. 1, спр. 7788, 7793, 8072, 8867

23. „Na Posterunku”, Odessa 21 stycznia 1907.

24. Перепись населения г. Одессы, произведенная 5 сентября 1873 года, Одесса 1875, s. 6-7; О. Гава, Материали однойменной переписи, s. 85-87; Первая всеобщая перепись населения Российской Империи, 1897 г., ч. 47: Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. 38-39, 42-43, 70-71, 140-141, 146-147; М. Полищук, Евреи Одессы и Новороссии, Москва 2002, s. 344; Ф. Самойлов, Історія Одещини и Одеси (II пол. XIX ст. –1914 р.), Одеса 2006, s. 82-85.

25. M. Petraru, Polacy na Bukowinie w latach 1775-1918. Z dziejów osadnictwa polskiego, Kraków 2004, s. 49 i nast.; E. Biedrzycki, Historia Polaków na Bukowinie, Warszawa-Kraków 1973, s. 24-30; W. Strutyński, F. Jaceniuk, Polscy Bukowińczycy, [w:] Bukowina po stronie dialogu, red. K. Feleszko, Sejny 1999, s. 118.

26. Первая всеобщая перепись, ч.47: Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. 38-39, 42-43, 70-71, 140-141, 146-147; „Życie Polskie” nr 6 z 15 (2) VIII 1906; Przewodnik po Europie, Lwów 1909, s. 65; Kalendarzyk Odeski na rok przestępny 1912, wyd. J. Mioduszewski, Odessa 1912 (dalej Kalendarzyk 1912), s. 68. J. Soszyński, Odeski illustrowany przewodnik informacyjny, Odessa 1908, s. 1; О. Гава, Материали однойменной переписи, s. 85-87; Д.О. Горун, Польська громада Одеси у XIX-поч. XX ст.: коротка характеристика етапів розвитку, „Записки Історичного Факультету”, вип.13, Одеса 2002, s. 77; J. Okołowicz, Wychodźstwo i osadnictwo polskie przed wojną światową, Warszawa 1920, s. 368; W. Najdus, Polacy w rewolucji 1917 r., Warszawa 1967, s. 39, 48; Z. Łukawski, Liczebność i rozmieszczenie ludności polskiej w Rosji do roku 1918, w: Liczba i rozmieszczenie Polaków w Świecie, cz. 1, red. W. Wrześciński, Wrocław 1981, s. 111-112, 114, 118.

27. M. Petraru, op. cit., s. 75-78, 185, tabela 8; E. Biedrzycki, op. cit., s. 151-155; J. Bujak, Polacy w 600-lecie Czerniowiec, [w:] Relacje polsko-rumuńskie w historii i kulturze (= Relații polone-române în istorie și cultur), Suceava 2010, s.367-397.

28. M. Petraru, op. cit., s. 97.

29. M. Petraru, op. cit., s. 164.

30. M. Petraru, op. cit., s. 165-166.

31. Э.Г. Плесская-Зебольд, Одесские Немцы 1803-1920, Одесса 1999, s. 221-222.

32. W. Strutyński, F. Jaceniuk, op. cit., s. 120-121; M. Petraru, op. cit., s. 167-168. Nie zawsze artykuły publikowane w gazecie znajdowały aprobatę władz, o czym świadczą przypadki ingerencji cenzury i konfiskaty poszczególnych numerów „Gazety Polskiej”: ДАЧО, фонд 3, оп. 8, спр. 46.

33. Troskę o język i wyznanie można zaobserwować w poczynaniach osiadłej od początków XIX w. w Odessie szlacheckiej rodziny Szemiotów: T. Ciesielski, Rodzina Szemiotów i ich spuścizna archiwalna w Państwowym Archiwum Obwodu Odeskiego, „Przegląd Wschodni”, t. 10, z. 1 (37), s. 151.

34. Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 385, оп. 1, спр. 448-452; E. Czajkowski, Proces Sokoła Odeskiego i tajnych związków polskich w Odessie w latach 1894-1895, „Niepodległość”, t. 9, 1934, z. 1.

35. „Życie Polskie”, 1906, nr 20 z 8 października; Kalendarz Domu Polskiego na rok 1908, s. 173-174.

36. O.M. Żukowski, op. cit., s. 24; E. Biedrzycki, op. cit., s. 175-178; op. cit., s. 162.

37. O.M. Żukowski, op. cit., s. 23-24; M. Petraru, op. cit., s. 123.

38. O.M. Żukowski, op. cit., s. 23; E. Biedrzycki, op. cit., s. 171-172.

39. Zarys dziejów Czerniowiec: R. Kaindl, Geschichte von Czernowitz von der ältesten Zeiten bis Gegenwart, Czernowitz 1908; O.M. Żukowski, Bukowina pod względem topograficznym, statystycznym i historycznym ze szczególnym uwzględnieniem żywiołu polskiego, Czerniowce-Lwów 1914, s. 12 i nast.; A. Corbea-Hoșie, Czernowitzer Geschichten: über eine städtische Kultur in Mitteleuropa, Wien 2003; Odessa: П.Герлігі, Одеса. Історія міста, 1794-1914, Київ 1999; Історія Одеси, ред. В.Н. Станко, Одеса 2002; G.Hausmann, Universität und städtische Gesellschaft in Odessa, 1865-1917, Soziale und nationale Selbstorganisation an der Peripherie des Zarenreiches, Stuttgart 1998 (= Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 49).



## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Амосова Світлана** – провідний науковий співробітник Державного республіканського центру російського фольклору, м. Москва.

**Бабенко Василь** – кандидат історичних наук, доцент, директор Уфимської філії Московського гуманітарного університету ім. М.О. Шолохова.

**Благоєвич Гордана** – Етнографічний інститут Сербської академії наук і мистецтва (Institute of Ethnography Serbian Academy of Sciences and Arts), м. Белград.

**Бучатська Юлія** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Музею антропології та етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, м. Санкт-Петербург.

**Васянович Олександр** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м. Київ.

**Вахніна Лариса** – кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник, завідувач відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т.Рильського НАН України, м. Київ.

**Волос Ольга** – старший викладач кафедри суспільствознавчої освіти Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Миколаїв.

**Вяргеєнка Світлана** – кандидат філологічних наук, асистент кафедри білоруської культури та фольклористики філологічного факультету ЗО "Гомельський державний університет імені Ф.Скорини", м. Гомель.

**Гінда Олена** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української фольклористики ім. Філарета Колесси філологічного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, м. Львів.

**Годованська Оксана** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту народознавства НАН України, м. Львів.

**Горошко Леся** – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАН України, м. Львів.

**Гримич Марина** – доктор історичних наук, професор, зав. відділом Національного науково-дослідного інституту українознавства і всесвітньої історії, м. Київ.

**Гулак Анастасія** – кандидат філологічних наук, старший викладач кафедри етнології та фольклору факультету традиційної білоруської культури і сучасного мистецтва ЗО "Білоруський державний університет культури і мистецтв", м. Мінск.

**Дмитрук Ірина** – кандидат історичних наук, асистент кафедри археології і етнології Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника, м. Івано-Франківськ.

**Дугушина Олександра** – аспірантка, відділ європеїстики Музею антропології та етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, м. Санкт-Петербург.

**Єрмолін Денис** – молодший науковий співробітник відділу європеїстики Музею антропології та етнографії імені Петра Великого (Кунсткамера) РАН, м. Санкт-Петербург.

**Єфремова Людмила** – провідний науковий співробітник, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м. Київ.

**Іваннікова Людмила** – кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, м. Київ.

**Казакова Ірина** – доктор філологічних наук, професор кафедри білоруської літератури та культури філологічного факультету Білоруського державного університету

**Кастрица Альона** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри білоруської культури та фольклористики філологічного факультету ЗО "Гомельський державний університет ім. Ф.Скорини", м. Гомель.

**Коваль-Фучило Ірина** – кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, м. Київ.

**Кожолянко Георгій** – доктор історичних наук, професор кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства, м. Чернівці.

**Кожолянко Олександр** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, м. Чернівці.

**Кожолянко Олена** – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, м. Чернівці.

**Кожухар Віктор** – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник, завідувач сектору етнології українців Центру етнології Інституту культурної спадщини Академії наук Республіки Молдова, м. Кишинів.

**Королько Андрій** – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри історії України Інституту історії і політології Державного вищого навчального закладу "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника", м. Івано-Франківськ.

**Котова Ганна** – студентка історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, м. Одеса.

**Кузик Василь** – аспірант кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, м. Чернівці

**Кузьменко Оксана** – старший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України, м. Львів.

**Курінна Марина** – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу "Український етнологічний центр" Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м. Київ.

**Кушнір В'ячеслав** – кандидат історичних наук, доцент, декан історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова, м. Одеса.

**Мартінова Марина** – доктор історичних наук, професор, заступник директора Інституту етнології та антропології РАН, м. Москва.

**Маховська Світлана** – аспірантка, відділ "Українській етнологічний центр" Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України, м. Київ.

**Микитенко Оксана** – кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу мистецтва і народної творчості зарубіжних країн Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т.Рильського НАН України, м. Київ.

**Молдован Іван** – студент факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, м. Чернівці.

**Морозова Марія** – аспірантка, відділ порівняльно-історичного вивчення індоєвропейських мов і ареальних досліджень Інституту лінгвістичних досліджень РАН, м. Санкт-Петербург.

**Мушкетик Леся** – доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу мистецтва і народної творчості зарубіжних країн Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського, м. Київ.

**Новак Валентина** – доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри білоруської культури та фольклористики філологічного факультету ЗО "Гомельський державний університет ім. Ф.Скорини", м. Гомель.

**Новік Олександр** – кандидат історичних наук, завідувач відділом європеїстики Музею антропології та етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, м. Санкт-Петербург.

**Пацай Тамара** – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу історичної етнології Інституту народознавства НАН України, м. Львів.

**Петрова Анна** – студентка історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, м. Одеса.

**Петрова Наталія** – кандидат історичних наук, доцент кафедри археології та етнології України історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, м. Одеса.

**Пилипак Максим** – кандидат історичних наук, доцент, в.о. завідуючого сектором по науці відділу організації наукових досліджень, Уфимська філія Московського гуманітарного університету ім. М.О. Шолохова, м. Уфа.

**Сейдаметов Ельдар** – докторант, кафедра нової та новітньої історії історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, м. Одеса.

**Станкевич Олександра** – доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри білоруської мови філологічного факультету ЗО "Гомельський державний університет імені Ф. Скорини", м. Гомель.

**Старков Валерій** – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу пам'яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, м. Київ.

**Сухарчук Ігор** – студент факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Сушко Валентина** – старший викладач кафедри теорії і історії мистецтв факультету "Образотворче мистецтво" Харківської державної академії дизайну і мистецтв, м. Харків.

**Тимофійчук Юрій** – студент факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Тхоржевська Тетяна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства гуманітарного факультету Одеського національного політехнічного університету, м. Одеса.

**Урсу Дмитро** – доктор історичних наук, професор кафедри нової та новітньої історії історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, м. Одеса.

**Харчишин Ольга** – науковий співробітник відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України, м. Львів.

**Цисельський Томаш** – доктор історичних наук, професор Опольського університету, м. Опольє.

**Шваба Ганна** – співшукач кафедри білоруської літератури та культури, завідувача фольклорно-етнографічним кабінетом-музеєм білоруської культури філологічного факультету Білоруського державного університету, м. Мінськ.

**Щербань Анатолій** – кандидат історичних наук, завідувач відділу палеогончарства Інституту керамології – Відділення Інституту народознавства НАН України, с. Опішня, Полтавська обл.

**Щербань Олена** – молодший науковий співробітник Інституту керамології – Відділення Інституту народознавства НАН України, с. Опішня, Полтавська обл.

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

Наукове історико-етнологічне видання

# **ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА ДІАСПОРИ**

Матеріали міжнародної наукової конференції  
“Одеські етнографічні читання”

Підписано до друку 04.06.2012 р.  
Формат 60x84/16. Гарнітура Arial.  
Папір офсет. Друк офсет.  
Ум. друк. арк. 28,53. Зам. 2876.  
Тираж 300 прим.

Видавництво КП ОМД  
(свід. ДК № 774 від 17.01.2002 р.)  
Надруковано в КП «Одеська міська друкарня»  
65012, Одеса, вул. Пантелеймонівська, 17