

Анатолій ПОНОМАРЬОВ

# Українська ЕТНОГРАФІЯ

*Курс лекцій*





Анатолій  
ПОНОМАРЬОВ

# Українська ЕТНОГРАФІЯ

*Курс лекцій*



*Затверджено  
Міністерством освіти України  
як навчальний посібник  
для студентів вищих  
навчальних закладів*

КИЇВ  
«ЛИБІДЬ»  
1994





## ЗМІСТ

Від автора . . . . . 7

### УКРАЇНСЬКА ЕТНОГРАФІЯ ЯК НАУКА

Лекція 1	Предмет і завдання етнографії . . . . .	9
	Регіональна термінологія етнографії . . . . .	9
	Від народознавства до етнології . . . . .	15
Лекція 2	Джерела етнографічної науки . . . . .	21

### МЕТОДИ І ШКОЛИ В ЕТНОГРАФІЇ

Лекція 3	Методика етнографічних досліджень . . . . .	28
	Технологія польової роботи . . . . .	28
	Методика та методологія етнографії . . . . .	32
Лекція 4	Етнографія і суміжні дисципліни . . . . .	37
Лекція 5	Школи й напрями в етнографії . . . . .	52

### ЕТНОС ТА ЕТНІЧНІ ПРОЦЕСИ

Лекція 6	Ключові поняття і терміни в теорії етносу . . . . .	69
Лекція 7	Етнічні процеси та міжетнічні взаємини . . . . .	85
	Типологія етнічних процесів . . . . .	85
	Міжнаціональні конфлікти та їх запобігання . . . . .	90

### ПОХОДЖЕННЯ ТА ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ УКРАЇНЦІВ

Лекція 8	Обрії етнічної історії . . . . .	96
	Витоки слов'яноукраїнської прабатьківщини . . . . .	96
	Проблема походження українців . . . . .	102
Лекція 9	Етнічність українців . . . . .	112
	Найменування України та українців . . . . .	112
	Етнічна та національна культура . . . . .	117
	Етнічна самосвідомість і національна ідея . . . . .	121

### ЕТНОРЕГІОНАЛЬНА СВОЄРІДНІСТЬ УКРАЇНИ ТА УКРАЇНЦІВ

Лекція 10	Типологія історико-етнографічного районування України . . . . .	129
-----------	-----------------------------------------------------------------	-----

<i>Лекція 11.</i>	Етнографічні групи українців . . . . .	145
<i>Лекція 12.</i>	Етнорегіональна й національна символіка . . . . .	156

### ЛЮДНІСТЬ УКРАЇНИ

<i>Лекція 13.</i>	Склад і розселення українців . . . . .	167
	Типологічні ознаки українців . . . . .	167
	Динаміка чисельності українців . . . . .	171
	Етнічні межі українства . . . . .	174
	Українська діаспора . . . . .	179
<i>Лекція 14.</i>	Етнічний склад населення України . . . . .	183

### ГРОМАДСЬКИЙ ПОБУТ

<i>Лекція 15.</i>	Традиційні громадські спільності . . . . .	200
<i>Лекція 16.</i>	Громадські форми праці, спілкування та дозвілля . . . . .	213

### ПРИВАТНЕ ЖИТТЯ

<i>Лекція 17.</i>	Шлюбні стосунки . . . . .	227
	Традиції дошлюбного спілкування . . . . .	227
	Типи й форми шлюбу . . . . .	232
	Шлюбні угоди та звичаї . . . . .	237
<i>Лекція 18.</i>	Родина . . . . .	241
	Історичні типи сім'ї . . . . .	241
	Формування української родини . . . . .	243
	Крона родинного дерева . . . . .	250

### НАРОДНИЙ ЕТИКЕТ

<i>Лекція 19.</i>	Гостинність, вітання й шанування . . . . .	255
	Двоїстість української ментальності . . . . .	255
	Міфологізація гостя . . . . .	256
	Форми традиційного вітання . . . . .	261
	Ритуали шанування . . . . .	264

### ДУХОВНИЙ СВІТ УКРАЇНСТВА

<i>Лекція 20.</i>	Традиційна обрядовість . . . . .	268
	Сімейні обряди та звичаї . . . . .	268
	Календарні свята й обряди . . . . .	285
<i>Лекція 21.</i>	Вірування й повір'я . . . . .	295
	Дуалізм світоглядних уявлень . . . . .	295
	Пантеон та пандемоніум . . . . .	304

	Список рекомендованої літератури . . . . .	313
--	--------------------------------------------	-----

<b>Додаток:</b>	Кодекс професійної етики етнографа . . . . .	316
-----------------	----------------------------------------------	-----



## ВІД АВТОРА

Українська етнографія як наукова дисципліна склалася понад сто років тому, здобувши за цей час світове визнання. Адже саме українські вчені-народознавці одними з перших розробили етнографічну програму зі збирання польового матеріалу, окресливши тим самим основні контури цієї своєрідної науки, саме вони започаткували гуманістичне її спрямування, а головне — наважилися заглибитися у пізнання найскладніших етнопсихологічних проблем — духовності народу та національної душі.

Осмилення цих проблем нині набуває особливого сенсу, оскільки пов'язане не лише із суто пізнавальними інтересами, а й із практичним надзавданням — сприянням національно-культурній розбудові України. Роль етнографії у цьому процесі убачається визначальною: тільки ця наука здатна давати цілісне уявлення про механізм формування національних цінностей, духовний потенціал народу, шляхи досягнення міжетнічної злагоди, передбачати хід і наслідки етнокультурних та національних процесів. Окрім того, етнографія спроможна збуджувати національну самосвідомість, котра є найсуттєвішою передумовою духовного піднесення народу і, отже, головним чинником національного державотворення.

У цьому контексті особливе місце займають підручники та навчальні посібники з народознавства, оскільки насамперед вони виступають дійовим каналом передання від покоління до покоління багатющого народного досвіду та народної культури. Отож, даний курс лекцій автор адресує

саме нинішній молоді, небайдужій до минулого та майбутнього України. Таке звернення виправдане й тому, що не хто інший, як молодіжна аудиторія, дала поштовх створенню цієї книжки, зокрема студентство історичного факультету Київського педагогічного університету ім. Михайла Драгоманова, де читався такий курс. У ході аудиторних дискусій суттєво коригувалася досить усталена тематика курсу: до нього додалися проблеми теоретичного та історичного плану, котрі, власне, і дають змогу осмислити природу нації, етно- та націогенез, духовні цінності народу.

Таке спрямування курсу відповідає і логіці розвитку етнографічної науки, яка, базуючись на традиційній емпіричній основі, сьогодні намагається піднятися до рівня теоретичних узагальнень. Цим шляхом іде нині вся світова етнографія; щодо української, то вона тільки-но стає на нього — в основному завдяки зусиллям етнологів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України та Міжнародного наукового братства українських антропологів, етнографів та демографів.

Цим організаціям, а також працівникам видавництва «Либідь», завдяки яким ця книжка побачила світ, рецензентам Володимиру Борисенку, Софії Гриці та Олександрю Курочкіну, художникам Зінаїді Васиній та Оксані Косміній, а також Аскольду Пономарьову, який виготовив табличний матеріал, автор складає свою велику вдячність.





## УКРАЇНСЬКА ЕТНОГРАФІЯ ЯК НАУКА

### Лекція 1

#### ПРЕДМЕТ І ЗАВДАННЯ ЕТНОГРАФІЇ

**Регіональна термінологія етнографії.** *Етнографія* (буквально — народоопис) — *галузь гуманітарних наук, котра вивчає народи (етноси), їхнє походження, етнічну історію, традиційно-побутову культуру та характер міжетнічних відносин, базуючись переважно на даних польових досліджень.* Як наука етнографія формувалася в залежності від реальних потреб суспільства, зокрема потреби пізнання свого або чужих народів (або ж і чужих, і свого водночас). Оскільки такі потреби були неоднаковими в різних країнах, то й предметна область етнографії у кожній із них мала свою специфічність. До того ж у кожній окремій країні або групі країн народознавчі потреби з часом істотно змінювалися, позначаючись на профілі, дослідницьких завданнях і навіть найменуваннях самої цієї науки. Не становить винятку у цьому плані і українська етнографія — вона пройшла усі фази розвитку, притаманні світовій етнографічній науці.

Щодо регіонального розмаїття назв етнографічної науки, то у більшості країн вони є калькою традиційної назви «етнографія»: *narodopis* у словаків, *ludoznawstwo* у поляків, *лаографія* (від *laos* — народ) у греків. Близький до цих найменувань і український термін «*народознавство*». Ним позначали первинний етап розвитку української етнографії, який, щоправда, не зовсім відповідав її сутності, бо вона тоді була, як і в інших країнах, описовою, а не аналітичною наукою. Народознавчою у буквальному розумінні цього терміна, тобто етнологічною, українська етнографія стає по суті тільки нині.

Народоописовий характер етнографії притаманний і багатьом іншим країнам, зокрема романомовним: у Франції він виявляється через термін *traditions populaires*, в Іта-

лії — *tradizioni popolari*, в Іспанії — *tradiciones populares*. Це відповідає українському словосполученню «народні традиції».

Аналогом цього терміна в Німеччині виступає *Volkskunde* — найменування науки, що займається вивченням історії та культури власного народу, — на противагу *Völkerkunde* — дисципліни, котра вивчає інші, переважно неєвропейські, до того ж, як правило, неписьменні, відсталі у своєму історичному розвитку народи. Розглянемо ці напрями докладніше.

Опис чужих народів як своєрідна галузь гуманітарних наук був започаткований саме у Німеччині, і пов'язаний він із відомим німецьким істориком А. Л. Шльоцером. У 1772 р. він, вивчаючи проблему людського роду, дійшов висновку, що людство, складаючись із великих та малих народів, є єдиною системою, з якої не можна вилучити жодного народу, бо всі вони взаємопов'язані. Цю концепцію, як і науку про спільність народів, ним і було названо *фьолькеркунде*.

Ідеї Шльоцера дали поштовх розвитку аналогічних тенденцій народопису і в інших країнах. Це сталося з трьох основних причин: по-перше, через комплексність основи етнології, як її розуміли тоді, визначаючи її предмет як вивчення «фізичних, моральних та інтелектуальних особливостей народів»; по-друге, через її гуманістичний характер, що проявлявся, зокрема, в обстоюванні рівності всіх народів незалежно від їхнього кількісного складу та ступеня історичного розвитку (класичним прикладом розробки цієї концепції є дослідження українця за походженням, відомого російського етнографа М. Миклухо-Маклая); нарешті, по-третє, опис народів світу зумовлювався потребою великих держав у пізнанні тих народів, яких вони підкоряли: адже управляти цими народами можна лише знаючи їхні традиції, звичаї, культуру, побут; не випадково *фьолькеркунде* як галузь народопису знайшла особливе поширення в державах, котрі проводили колоніальну експансію.

Деяко пізніше виникає ще один напрям етнологічної науки, також започаткований у Німеччині, — *фолькскунде* (опис власного народу). Його формування відбувалося на тлі національно-культурного піднесення, стимульованого так званою міфологічною школою, яке отримало бурхливий розвиток у період романтизму (перша половина XIX ст.). Головний акцент народознавчих досліджень перенісся на національний ґрунт, на дослідження витоків власної культури, етнічної історії та на відновлення національних символів (Я. Грімм, К. Брентано та ін.). Звертаючись до ми-

нулого власного народу («фольклору»), представники цього напрямку, як правило, ідеалізували селянську культуру, сільську общину, вбачаючи в них ідеал соціально-культурного життя нації. Перше серйозне обґрунтування цієї концепції зробив у другій половині XIX ст. німецький дослідник В. Ріль у праці «Фольксунде як наука».

Опис власного народу став головним напрямом народознавчої науки в країнах, де розгорталися національні процеси, особливо в національних окраїнах великих імперій. Там орієнтація на національну культуру виступала провідною тенденцією гуманітарних наук. Для України це було особливо характерним. У тих країнах, де національне життя не було яскраво визначеним, утверджувалося співіснування двох напрямів народознавства: опис народів світу та опис власного народу. Вітчизняна ж народознавча наука розмежовує ці дві сфери знання, хоча біля витоків свого зародження вони становили єдину галузь.

Протиставлення різних напрямів народознавчої науки притаманне і англомовним країнам, але там воно проявлялося у своєрідних формах і специфічних термінах. Своєрідним аналогом класичної етнографії в Англії і Сполучених Штатах Америки виступала антропологія (буквально — пізнання людини): культурна антропологія — у США і соціальна — в Англії.

Антропологічний напрям народознавства орієнтувався на пізнання людини, типових можливостей її поведінки через осмислення культурного середовища, в якому вона перебуває. Такий підхід пов'язаний із теорією образу, розробленою у XIX ст. В. Дільтеєм. Уявлялося, що кожна культура має свій характер, властиву лише їй структуру, котра і формує поведінку людини, спосіб її життя та характер. Людина у цій культурній системі — пасивна і цілком залежна від типу культури та особливостей її структури. У цьому плані культурна антропологія змикалася з біхевіоризмом — поширеним у США напрямом психології та антропології, що зводив поведінку людини до фізіологічних реакцій, а орієнтації культур — до психології індивіда. Близька до цієї концепції і соціальна антропологія, започаткована Дж. Фрезером у XIX ст. Вона також спрямована на вивчення людини і людства через пізнання їхнього культурного середовища. Проте культуру вона розглядає як аспект суспільного життя, аби зрозуміти особливості соціальної організації різних народів.

Як культурна, так і соціальна антропологія мають переважно абстрактний характер і не враховують усього розмаїття реальних чинників, — а, власне, якраз вони і визнача-

ють людську діяльність. Утім соціокультурна антропологія, котра базувалася на величезному представницькому матеріалі, тривалий час задавала тон у світовій антропології ХХ ст., розбудовуючи найзначніші теоретичні конструкції, — такі, скажімо, як концепція культурних ареалів, еволюціоністські ідеї динаміки культурних систем, концепція культурно-екологічної адаптації та життєзабезпечення, методологія історичних реконструкцій та багато інших.

У буквальному розумінні соціокультурна антропологія не є аналогом етнографії, як це іноді вважають, бо вони мають різні об'єкти дослідження: в антропології — людина, в етнографії — народ-етнос. Терміном «етнографія» в західноєвропейських та американських країнах визначається описова народознавча наука, що переважно функціонує в системі музеїв. Теоретичне ж народознавство там відоме як етнологія — наука про народи і культури, їх взаємодію та систему етнічності.

Виникнення етнології як однієї з народознавчих галузей пов'язане з ім'ям французького дослідника А. Шаванна, котрий ще у 1784 р. ввів цей термін до наукового вжитку, аби акцентувати увагу на вивченні «історії прогресу народів і цивілізацій». У подальшому (20—30-ті роки ХІХ ст.) ця ідея знайшла розвиток у працях В. Едвардса та А.-М. Ампера. Зокрема Ампер, фахівець із класифікації наук, виділив етнологію у спеціальну наукову дисципліну, в структурі якої етнографія посіла місце окремого розділу.

Отже, народознавча наука у більшості країн мала декілька ієрархічних рівнів. Щоправда, вони більш-менш виразно виявилися лише у ХІХ ст., а до того часу різні народознавчі напрями функціонували без особливих розбіжностей. Їхня сутнісна і термінологічна визначеність почала рельєфно проявлятися у процесі національного піднесення та поширення ідей еволюціонізму, які, до речі, виправдовували національний розвиток як природний стан етносу у його вищому прояві.

Грунтуючись на таких методологічних принципах, як поступовість та заданість розвитку соціальних явищ, еволюціоністи відповідно розглядали і сутність етнології як всеохоплюючої науки про людину і людство. Значні корективи у цю концепцію були внесені наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. у зв'язку з поширенням ідей дифузійнізму. Ця наукова течія надавала пріоритет просторовому переміщенню явищ культури, власне, заперечуючи ідею історичного розвитку. Природно, що й етнологія в системі дифузійністських ідей убачалась як наука про культури, причому відірвані від їх носіїв — народів. Певну роль у визначенні профілю

етнології відіграли й інші наукові школи та течії, зокрема неопозитивізм.

Отже, етнологія як народознавча наука в різних наукових системах, у різні періоди та в різних країнах сприймалася неоднозначно. Неоднозначно виглядала і роль етнології в системі народознавчої науки: біля своїх витоків вона сприймалася як самостійна дисципліна нарівні з археологією, історією тощо; у середині XIX ст. — як наука про народи, на противагу антропології — науці про людину; наприкінці ж XIX ст. її стали розглядати як складову соціальної антропології або ж як складову етнографії, орієнтовану на опис переважно примітивних народів.

Кардинальна переоцінка етнології спостерігалася на початку XX ст. з появою глобальних проблем — тотальної руйнації народної культури, проблеми миру і конфліктів, екологічних та соціальних наслідків сучасної цивілізації та ін. Таку переоцінку значно прискорила криза в етнографії та соціокультурній антропології, особливо відчутна в 60—70-х роках. Стан народознавчої науки того періоду можна порівняти з тим, який пережили фізики після відкриття атома та винаходу ядерної зброї. Це була криза наукової моралі. Вона породжувалася зростаючою відірваністю етнографії — та етнології зокрема — від життя, від нагальних соціальних, національних та культурних проблем, певною схоластичністю та абстрактністю мислення. Отже, перед етнографами й антропологами постала надзвичайно важлива проблема — очиститись самим та очистити народознавчу науку від нейтральності відносно досліджуваних народів.

Ця проблема включала два важливих аспекти: соціальної відповідальності та професійної етики. Саме вони лягли в основу Кодексу професійної етики антрополога, етнографа та етнолога, прийнятого західними вченими на початку 70-х років.\* Ось деякі заповіді з нього: «Повертаючи народіві отримані від нього ж інформацію та знання, а) не нашкодь йому; б) не формулюй проблему там, де її не бачить сам народ; в) не бери на себе функції самого народу». Квінтесенцією соціальної орієнтації народознавства на етапі його кардинальної переоцінки може бути судження одного з лідерів американських «лівих» антропологів Дж. Берремана: «Антропологія як наука про людину має політичне забарвлення і, як показує історія, вона стає політичною силою».

Іншими словами, етнографія, антропологія та етнологія повинні мати такий статус, який дав би змогу розв'язувати

\* Деякі положення цього документа ввійшли до Кодексу професійної етики етнографа 1992 року (див. додаток до цієї книжки). — Ред.

глобальні наукові та соціальні проблеми, а за допомогою фундаментальних розробок — впливати на прийняття державними органами відповідних рішень. Важливою передумовою цього є формування в науковців почуття соціальної відповідальності за долю не тільки свого народу, а й усїєї людської цивілізації перед загрозою глобальних конфліктів. Ця теза у «Кодексі...» сформульована таким чином: «Відданість науці в галузі антропології, етнографії та етнології включає своєю істотною складовою глибоку повагу й занепокоєність за долю народу, що вивчається, чутливість до його цінностей та інтересів і віру в них».

Переорієнтація статусу та сутності сучасного народознавства позначилась і на ставленні до етнології. У більшості західноєвропейських та американських країн під цим терміном тепер розуміється переважно теоретична народознавча дисципліна, що стала логічним продовженням класичної етнографії. Загальна схема її розвитку накреслена К. Леві-Строссом, котрий присвятив цьому питанню ґрунтовне дослідження. Система народознавства, вважає він, складається з трьох найважливіших частин: етнографії, етнології та антропології, котрі водночас є трьома послідовними етапами у процесі наукового пізнання народів та культури людства. Фундаментом і першим етапом розвитку народознавства виступає етнографія — переважно описова, емпірична дисципліна, вищим досягненням якої є класифікація і типологізація культурних явищ; етнологія ж — це всеохоплююча народознавча дисципліна, здатна до пізнання людини і людства в цілому. За думкою К. Леві-Стросса, «етнографія, етнологія та антропологія не є трьома різними дисциплінами чи різними концепціями тих самих досліджень. Це в дійсності *три етапи*, або *три часові стадії*, одного дослідження, і надання переваги тому або іншому з цих термінів віддзеркалює лише особливу увагу, яка надається одному типові дослідження, котрий ніколи не може бути повністю відокремлений від двох інших».

**Література:** Етнографія / Под ред. Ю. В. Бромлей и Г. Е. Маркова. Москва, 1982; *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию. Ленинград, 1974; *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии: Очерки теории и истории. Москва, 1981; *Пименов В. В.* Прикладные аспекты этнографии: тенденции и проблемы // Сов. этнография. 1986. № 5; *Леві-Стросс К.* Структурная антропология. Москва, 1983; Этнография и смежные дисциплины; Этнографические субдисциплины; Школы и направления, методы // Свод этнографических понятий и терминов. Москва, 1988; Этнология в США и Канаде. Москва, 1989; *Тишков В. А.* Советская этнография: преодоление кризиса // Этногр. обозрение. 1992. № 1; *Козлов В. И.* Между этнографией, этнологией и жизнью // Там же. № 3.

**Від народознавства до етнології.** Українська етнографія розвивалася за тими ж принципами, за якими формувалося світове народознавство. Проте цей процес мав істотні відмінності, зумовлені децю іншою природою її виникнення. Остання у свою чергу полягає у своєрідності соціальної бази, специфічності етнонаціональної ситуації та особливостях наукової школи. Ця школа перебувала на схожих позиціях з російською етнографічною наукою, для якої була характерна традиція розуміння етнографії та етнології як тотожних дисциплін. Принаймні до початку ХХ ст. ці терміни поряд із народознавством уживалися як синоніми.

Цей феномен має свою логіку: як російська, так і українська етнографія завжди поєднували два рівні досліджень — описовий і теоретичний. Щоправда, теоретичні конструкції рідко коли виходили за рамки класичної етнографії, обмежуючись побудовою типологій явищ культури і не піднімаючись до філософських узагальнень етнонаціональних процесів. Разом із тим про неабиякий теоретичний рівень вітчизняної етнографії свідчить визначення її предмета, яке дав на початку нашого століття відомий російський етнограф М. Харузін: «...це наука, котра, вивчаючи побут окремих племен і народів, прагне віднайти закони, згідно з якими йшов розвиток людства на нижчих ступенях культури». Приблизно такий же зміст вкладався в термін «етнологія» і в народознавчу науку, яка у 20-ті роки отримала відповідну назву. Єдине, що відрізняло її від класичної етнографії, — це розширення предметної області: вона включала тоді поряд із суто етнографічним досліджуванним об'єктом також і сфери суміжних гуманітарних наук.

Отож, перейменування російської та української етнографії у 20-ті роки мало формальний характер, не зумовлений логікою її внутрішнього розвитку. Потреба у сутнісній (і термінологічній) переорієнтації вітчизняної етнографії визріла лише тепер, підкріплена об'єктивними чинниками національно-культурного відродження України.

Як уже було сказано, українська народознавча наука формувалася у тісному взаємозв'язку з російською, що цілком природно: адже більша частина України перебувала у складі Російської держави. Звідси — схожість традицій розуміння предмета етнографії, системи організації етнографічних досліджень, тенденцій розвитку народознавства. Проте існували й суттєві відмінності, котрі стосувалися гольовного — природи виникнення. Російська етнографія, як і в більшості західноєвропейських країн, виникла на хвилі колонізацій — як свого роду державне замовлення на пізнання культури й побуту підкорюваних народів. До речі,

аналогічним чином можна пояснити і великий інтерес до України з боку іноземних дослідників (А. Гюльденштедта, Г. Левассер де Боплана та ін.), котрі також виконували замовлення сусідніх з Україною держав (Польщі, Угорщини, Австрії тощо), які підкорювали окремі її землі.

Біля своїх витоків російська етнографія була пов'язана з подорожами, мореплаванням, географічними відкриттями, тобто за природою була близькою до географії. Не випадково найважливішою віхою в історії російської етнографії стало Російське географічне товариство (РГТ), яке і сформувало етнографію як науку з відповідними дослідницькими завданнями. Останні визначалися як «пізнання різних племен, що мешкали в нинішніх межах держави, з боку фізичного, морального, суспільного і мовознавчого». Аспект вивчення «племен» з «боку фізичного» особливо рельєфно проступав на початковому етапі зародження етнографії — саме тоді, коли актуальним для Російської держави було приєднання різних «племен» та їх вмонтування в структуру імперії.

Україна за всього багатства свого духовного потенціалу залишалася на той час національною окраїною — передо всім Російської держави, а частково Польщі, Угорщини, Румунії, котрі проводили політику стримування її національно-культурного життя. Найбільш виразно це робив уряд царської Росії, заборонивши українське книгодрукування, театр тощо (указ Петра I 1720 року, Олександра I 1905 року, так званий «Валуєвський указ» 1863 року, виданий за Олександра II від імені його міністра внутрішніх справ, «Емський указ» 1876 року Олександра II та ін.).

Політика державного ігнорування національного розвитку українців ґрунтувалася на «наукових» засадах, що панували в офіційному народознавстві — від слов'янофілів до П. Струве, — котрі спростовували самостійне існування українського народу, вважаючи, що українці не є окремою нацією, а лише локальним племінним утворенням єдиного руського народу. Така позиція, втім, не дуже позначалася на зв'язках між українськими і російськими вченими, які мали міцну базу та тривалу історію. До того ж ці зв'язки відбивали обопільні інтереси.

Слід сказати, що в усіх сферах життєдіяльності Росії здавна широко використовувався науковий і культурний потенціал України. Відомий російський історик XIX ст. О. Пипін так писав із цього приводу: «Так було в XVII ст., коли київська ученість стала збуджуючою силою для Москви; так було за Петра, який з-поміж українських учених знайшов ретельних помічників реформам; так було в ниніш-



ньому столітті, коли українська стихія ввійшла могутньою течією в російську літературу в творах Гоголя і коли з розвитком національних інтересів, зі зверненням до народу, з виникненням етнографічних досліджень Україна відкрила нам славетне багатство своєї народної поезії... Однієї цієї участі української стихії в розвитку загальноросійського розумового життя і поезії було б уже досить, аби викликати інтерес до вивчення української народності, щоб бажати успіху піднесенню її самосвідомості».

Щодо етнографічної науки, то внесок українських учених до російської скарбниці такий же вагомий, а нерідко він був і визначальним. Започаткована М. Миклухо-Маклаєм гуманістична традиція стала основоположною для російської та української етнографічних шкіл, найбільшою мірою проявившись в українській етнографії. Для її прояву український ґрунт був особливо сприятливим. Оскільки духовне життя України тривалий час принижувалося не лише на офіційному рівні, а й за допомогою псевдонаукових концепцій, українська етнографічна школа зароджувалася на оригінальних підвалинах, а саме народознавчих. На відміну від багатьох національних шкіл її витокami були не географія, а фольклористика, народне мистецтво та література. Важко назвати українського етнографа, який не був би письменником, також як і українського письменника, котрий не вивчав би народне життя або ж не був навіть «чистим» етнографом.

Іван Котляревський, автор славнозвісної «Енеїди», у поетичній формі подав справжню етнографічну енциклопедію, представлену колоритними матеріалами з народної матеріальної та духовної культури українців; Григорій Квітка-Основ'яненко, створивши високохудожні етнографічні твори («Конотопська відьма», «Маруся», «Мертвецький великдень» та ін.), видав і цілу низку наукових праць, у тому числі велику статтю «Українці»; національний символ України Тарас Шевченко, будучи співробітником Археологічної комісії Київського університету, здійснив наукові експедиції по збиранню етнографічного матеріалу, він був першим, хто збирався підготувати підручник з української етнографії. До числа письменників-етнографів належать Іван Нечуй-Левицький, Володимир Гнатюк, Іван Франко та багато інших.

Народознавча основа української етнографії визначила її самобутню спрямованість — орієнтацію на вивчення власного народу. Більше того — тодішній акцент робився на дослідженні української духовної культури, бо через пізнання духовності інтелігенція намагалася виявити потенції

народу щодо здобуття «сподіваної волі». Ось ці дві риси — *гуманістичність* та *духовність* — і стали головними ознаками української етнографічної науки.

Своєрідність природи її зародження позначилася на стадіальності розвитку. Першим етапом, власне джерелом української етнографії, стало *народознавство* — система знань про народ, проте без чітко визначеного предметного ядра. Формування предметної області, чітких дослідницьких завдань та назви науки зафіксували другий етап її становлення — власне *етнографії*. Поступове переміщення народознавчих інтересів із мікрорівня (дослідження громад, племен, окремих меншостей) на макрорівень (етнографія націй), а відтак і на рівень глобальних проблем (вивчення етнічної екології, етнографії влади та держави, природи міжнаціональних конфліктів тощо) — об'єктивна тенденція поступової трансформації етнографії в *етнологію*.

У більшості країн Заходу цей процес, зумовлений як внутрішньою логікою розвитку народознавчої науки, так і об'єктивними соціальними проблемами глобального характеру, завершився ще у 70—80-х роках. Українська етнографія іде тим же шляхом, проте із значним відставанням. Причиною цього був передовсім той ідеологічний тиск, що зазнавала на собі протягом десятиліть етнографічна наука. Конкретним його проявом виступала безсистемність аналізу етнонаціональних явищ, оскільки з предметної області етнографії вилучалися фундаментальні та соціально гострі проблеми: етно- і націогенез, етнічна історія, національна самосвідомість. Як наслідок цього — фрагментарність знань про народи-етноси і, отже, неспроможність дати про них цілісне уявлення.

Етнографія — наука особливо чутлива до ідеологічних, політичних та соціальних змін у суспільстві і є своєрідним їх барометром. Дивлячись на те, як розвивається етнографія, яким є її науковий профіль, предметна область та дослідницькі завдання, можна зрозуміти і розвиток суспільства. Закономірність тут така: в періоди ідеологічних «відлиг» розширюється діапазон дослідницьких завдань етнографії, її орієнтація на фундаментальність, на розв'язання гострих соціальних питань та глобальних проблем; в часи згорання демократизації суспільства предметна область етнографії звужується до вивчення переважно архаїчних явищ («етнографізму»), до спрощеного тлумачення народної культури й етносоціальних процесів.

Відтоді як сформувалася українська етнографія як наука (перша половина XIX ст.), відбулося *кілька циклів її трансформації*:

у період національно-культурного відродження України кінця ХІХ ст. вона включала у свій дослідницький діапазон проблеми витоків духовності, національної самосвідомості та національної ідеї — тобто все те, що сприяло пробудженню національних потенцій українського народу;

від кінця ХІХ ст. до 20-х років ХХ ст. спостерігався певний спад в етнографічних розробках як реакція на невизначеність національного життя;

20-ті роки — бурхливий період національно-політичного відновлення України і відповідний спалах етнологізації гуманітарної науки. Етнографія значно розширює діапазон проблематики за рахунок як дослідження нових сфер життєдіяльності (молодіжних проблем, робітничого побуту тощо), так і виходу на рівень осмислення глобальних проблем (скажімо, державотворення). Тобто етнографія на той час набувала ознак етнологічної науки. До речі, вона тоді одержала і відповідну назву — етнологія;

30—50-ті роки — час репресій та ідеологічного тиску в українській етнографії — позначені звуженням її предметного профілю та відходом до нейтральних, а нерідко і псевдонаукових проблем;

60-ті роки — період ідеологічної («хрущовської») відлиги — викликали новий сплеск у розвитку української етнографії, квінтесенцією якого стала підготовка комплексної праці «Українці»;

70-ті — перша половина 80-х років — застій у суспільному житті — визначили значну відірваність етнографічної науки від життя та її схильність до дещо штучного теоретизування;

сучасний етап національно-культурного відродження України пов'язаний із державотворенням, відновленням духовності та національної культури, тобто з фундаментальними проблемами. Отже, сама реальність підштовхує українську етнографію до етнологічного рівня — поступового переходу від аналізу питань пізнавального плану до розв'язання найважливіших етнонаціональних проблем.

Поки що українська етнографія перебуває у перехідному стані між двома стадіями: етнографічною та етнологічною. Одним із показників незавершеності процесу етнологізації етнографії є деяке відродження *етнографізму* — спрощеного тлумачення проблем етнічності та народної культури.

З погляду прихильників етнографізму етнічними символами народної культури можуть бути тільки архаїчні її форми, а всі інновації є ознаками інтернаціоналізації, інакше кажучи — руйнації національної культури. Коли так,

то і в реальному житті слід, за їхньою думкою, орієнтуватися на призабуті явища культури, не рахуючись із тим, що умови для їх функціонування кардинально змінилися.

Етнографічна наука, плекаючи відродження національних символів, бачить їх у контексті існуючих етнокультурних реалій, зокрема у прилученні людей до прогресивних культурних інновацій. Механізм творення останніх такий: на момент виникнення вони, як правило, мають локально обмежене поширення, але за сприятливих умов можуть стати цінностями, прийнятними для багатьох етносів, тобто набути інтернетнічного значення. У цьому, власне, і полягає сутність об'єктивного процесу всесвітньої інтеграції культури.

Звідси, як вважають етнографи, формулюється і надзавдання: народ зобов'язаний зберегти свій національний набуток, бо лише у такому разі він зуміє внести в загальну скарбницю народів щось своє, неповторне, без чого неможлива світова єдність. У цьому, а не в тому, щоб «бути як всі», і полягає його інтернаціональний обов'язок. Той, хто забуває про це, не тільки уражає національне почуття іншого народу, але й шкодить самому собі, бо відмовляється від того, що належить усім...

У такий же спосіб формується і ставлення науковців-етнографів до давніх цінностей народної культури; зміст же цього ставлення (чи милування архаїкою, чи визнання фундаментальних законів розвитку культури) є свого роду вододілом між етнографією та її антиподом — етнографізмом і дає відповідь на головне питання: якою має бути українська етнографія. Такою, що концентрує увагу переважно на архаїчних шарах в основному селянської культури лише власного народу, — тобто традиційним народознавством, або ж синтетичною наукою про народи-етноси, які розглядаються з позицій системності, на міждисциплінарній основі й на рівні фундаментальних концепцій, — етнологією?

Логіка розвитку народознавчої науки, а також об'єктивні умови життя дають однозначну відповідь: українська етнографія розвиватиметься на тих же стадіальних принципах, що й світова етноантропологічна наука — *від народознавства через етнографію до етнології, а відтак і до антропології* — всеохоплюючої науки про людину і людство.

Стадіальний поступ української етнографії зовсім не виключає пріоритету досліджень в якомусь одному ключі: чи то описовому (етнографічному), чи теоретичному (етнологічному), чи то проблемно-глобалістському (антропологічному). Проте загальне її спрямування визначатиметься послідовним рухом дослідницьких інтересів до глобальних проблем та до інтеграції етнографії з суміжними дисци-

плінами. Адже сьогодні ніяк не можна зрозуміти складні етносоціальні проблеми, залишаючись на позиціях лише якоїсь однієї з наук, скажімо етнографії. Такий підхід нагадує відому притчу про трьох сліпих, які силкувалися створити цілісний образ слона, торкаючись різних частин його тіла. Яким вийшов той образ — неважко уявити. Фрагментарні уявлення, на жаль, існують і досі — щодо етносу, етногенезу, національної культури та інших ключових явищ у системі осмислення фундаментальних етнонаціональних процесів.

Виходить, що для етнографії актуальним стає не лише її вихід на рівень теоретичних узагальнень, а й інтеграція з іншими гуманітарними дисциплінами. Світовий досвід показує, що каталізатором цього процесу є національні асоціації антропологів і етнографів. Тепер і в Україні створена подібна організація — Міжнародне наукове братство українських антропологів, етнографів і демографів, і, отже, є надія на успішний поступ української етнографії.

**Література:** Горленко В. Ф. Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків. Київ, 1964; його ж: Становлення української етнографії кінця XVIII — першої половини XIX ст. Київ, 1988; Харузин Н. М. Этнография. Санкт-Петербург, 1901. Вып. 1; Арутюнов С. А. К проблеме этничности и интерэтничности культуры // Сов. этнография. 1980. № 3; Пономарьов А. П. Українська етнографія: на порозі нового етапу розвитку // Нар. творчість та етнографія. 1990. № 6; Кирчів Р. Від чого залежала доля українського народознавства // Там же. 1991. № 4; Дзюба І. Україна і Росія // Наука і суспільство. 1991. № 7.

## Лекція 2

### ДЖЕРЕЛА ЕТНОГРАФІЧНОЇ НАУКИ

Етнографія відрізняється від інших гуманітарних наук не лише предметом дослідження, а й джерельною базою та методикою опрацювання фактичного матеріалу. Вона — єдина, що базується на матеріалі, одержаному за допомогою безпосереднього спостереження і вивчення живої дійсності. Дані, зібрані в ході такого процесу, прийнято називати *польовими етнографічними матеріалами*, а роботу по збиранню таких матеріалів та відомостей — *польовою етнографічною роботою* або *польовими етнографічними дослідженнями*.

Етнографічне «поле», за визначенням С. Соколовського, — це той фундамент, на який непорушно спираються дослідницькі методи та прийоми, це та стіна, о котру трощаться кабінетні конструкції теоретиків, те горно, крізь яке

повинні пройти будь-який претендент і будь-яка ідея, перш ніж вони набудуть статусу професійності. Це «поле» є і своєрідним паспортом, який визначає етнографію як найгуманнішу науку в сузір'ї гуманітарних наук, бо вона оперує первинними відомостями, взятими з реального життя, до того ж спрямованими на осмислення самого життя, його найнагальніших проблем.

Проте, незважаючи на, здавалося б, незаперечно природну основу етнографії як передусім польової дисципліни, ця аксіома останнім часом піддається сумніву на тій підставі, що відбувається трансформація етнографії в етнологію. А коли так, то, мовляв, для теоретичної дисципліни стає обов'язковим міцний емпіричний фундамент. Справа, однак, у тому, що, втрачаючи цей фундамент, етнографія просто перестає бути наукою про опис народів; етнологія ж перетворюється на конструювання штучних теорій, відірваних від життя.

Як і в будь-якій полеміці, у даному питанні є золота середина, котру можна сформулювати у такий спосіб: з ускладненням національних явищ стає недостатньою проста їх фіксація — визріває необхідність в їх теоретичному осмисленні; вихід же на рівень теоретичного узагальнення можливий лише за умови розширення емпіричної бази та урізноманітнення методів її пізнання. Отже, чим вищий рівень теоретичних узагальнень і глобальності проблематики етнографії, тим міцнішим має бути її фактичний, «польовий» базис.

Отримання фактичних даних про реальне життя — досить складний процес. І не тільки тому, що він включає надзвичайно різноманітну техніку та технологію етнографічних досліджень, а й тому, що за допомогою певних методичних прийомів здатний досягати різних рівнів дослідження: від найпростішої фіксації реальних етнокультурних явищ, до їх систематизації, типологізації, а також реконструкції.

Систематизація та класифікація означають упорядкування віднайдених фактів за певною системою, яка визначається знанням про закономірності розвитку і функціонування реальних явищ, котрі вивчаються. Це перший крок до теоретичного осмислення фактичного матеріалу. Значно складнішим є прийом *реконструкції* якогось соціального чи етнокультурного явища — спосіб відбудови його давніх і прадавніх форм на підставі аналізу тієї з них, що збереглася і дотепер функціонує. Складність реконструкції зумовлюється не стільки недосконалістю технології етнографічних досліджень, скільки методологією розвитку самого явища: адже його динаміка часом буває непередбаченою і, як пра-

вило, різною на певних історичних відтинках часу, отже, «закритою» для дослідника інших історичних епох. Аби наблизитися до «відкриття» окремих стадій розвитку явищ культури, а тим більше — до повної їх реконструкції, в етнографічній науці розроблена ціла система технологічних прийомів та джерелознавчої бази.

До числа історичних джерел належать: *письмові документи, матеріали польових досліджень, музейні зібрання, графічні та образотворчі матеріали, дані суміжних наук.* Для виявлення генезису того або іншого явища особливий інтерес становлять найдавніші письмові свідчення — *клинописи, літописи, хроніки, записи мандрівників.* Щодо вивчення українців та «околичних» народів, то найзручнішим джерелом є давньоруські літописи, цінність яких полягає не лише в історичній вірогідності фактів, що фіксувалися, а й у тому, що літописці нерідко вміщували в них матеріали безпосереднього спостереження дійсності, тобто етнографічного характеру.

Особливо цінним серед давніх етнографічних джерел вважається «Повесть временных лет» — перший літопис, котрий висунув найскладнішу в етнографії проблему — походження народів Русі-України («откуда есть пошла руская земля») та етнічного складу її населення. Інтерес «о начале Рустии земли» та народах, які її населяли чи межували з нею, виявляли і пізніші літописи — Волинсько-Галицький, Короткий Київський, Густинський та ін. Із них можна дізнатися про руські народи (полян, дреговичів, полочан, бужан, кривичів, волинян, в'ятичів) та «околичні» (ляхів, литовців, угрів, чехів, половців, жмудь, ятвягів, татар), кожний з яких мав свої звичаї («имяхут бо обычаи свои и законы отец своих и преданья, каждо свой нрав»), свою мову («по Оци сидит Мурома, язык свой, Мещера свой, а в Русии свой»), свій одяг (наприклад, опис одягу князя Володимира Васильковича), свої вірування (чужі належать до «иноплеменных язык безбожных татар»).

Першу згадку про землі Русі знаходимо у Густинському літописі, як і цікаве трактування взаємин між ними: «Москва, Бела Русь, Волинь, Подоля, Украина, Подгоря... единокровны и единорастаны, себо суть и ныне все общеединым именем Русь нарицаются». Тема козацтва відтворювалася у джерелах іншого типу — *думах*. У відомій думі «Козак Голота» є свідчення про існування козаків (українців) та своєрідність їхнього способу життя. Там же черпаємо відомості про типовий одяг козака, котрий має «три семирязі лихії», на ногах «постоли в'язові», на голові ж — «шапка бирка, зверху дірка» тощо.

До давніх письмових джерел, які містять багатий етнографічний матеріал, належать і перший підручник з історії України — «Синопис» (огляд) 1674 року, і «Рукописная книга Космография», і «Кройника» Феодосія Сафоновича, ігумена київського Михайлівського монастиря, і літопис Г. Грабянки, а також хроніки, щоденники, майнові описи, судові звіти, подимні переписи населення, люстрації, топографічні описи, історико-статистичні описи єпархій та ін.

Особливу категорію етнографічних джерел складають образотворчі та графічні матеріали: малюнки, скульптура, барельєфи, пластика, фрески, іконографія, а також плани, карти. Для виявлення генезису етнокультурних явищ найбільш цінними є ті матеріали, котрі фіксували спосіб життя людей, їхню культуру, вірування і повір'я ще до виникнення писемності. Це *наскальний живопис*, котрий дозволяє реконструювати духовний світ і господарське життя наших пращурів; *орнаментика* як закодована система давньої міфології та демонології; *господарські знаряддя праці* — показники своєрідності аграрної культури й побуту хліборобів; *предмети хатнього начиння*, що не тільки свідчать про його певний асортимент, а й дають можливість реконструювати світоглядні уявлення давньої людини, систему ритуалів, обрядів і звичаїв.

Наявність такого зв'язку — своєрідності побутової речі з міфологічними уявленнями — давно встановлена вченими. Так, лише один колір виробу, скажімо глечика, може розкрити цілий духовний світ та ментальність народу. Наприклад, червоний колір, особливо притаманний українській кераміці, аж ніяк не визначався сировинною базою промислу чи технологією місцевого виробництва. Він був невід'ємною частиною космологічної драми та ритуалістики: червону (руду) глину наші пращури вважали землею, змішаною на крові Бога, а тому виготовлений з неї посуд наділявся особливими магічними властивостями. Він втілював у собі магічну здатність гарантувати безпеку та процвітання колективу, виконував також оберегову функцію — захищав людину від можливих підступів злої сили під час прийняття їжі, символізував єднання двох родів (єднання крові) у весільній обрядовості і т. ін.

Більш конкретну інформацію містять малюнки на побутові теми — починаючи з фресок Софії Київської (а вони відтворюють побут часів Київської Русі, свята й обряди, одяг, прикраси, музичні інструменти тощо) і закінчуючи замальовками дослідників-народознавців. Серед останніх особливо цінність становлять альбом Д. Деляфліза про побут і звичаї українців та дослідження О. Рігельмана «Летопис-



ное повествование о Малой России, ее народе и козаках вообще», де ретельно описані побут, зовнішній вигляд представників різних соціальних верств тощо, а опис костюма супроводжений 27 детальними малюнками.

До цього типу етнографічних джерел слід віднести офорти Т. Шевченка. У 1844 р. йому вдалося видрукувати перше видання «Живописної України», де було вміщено шість офортів: «У Києві», «Видубицький монастир», «Судня рада», «Казка», «Дари в Чигирині 1649 року» та «Старости». На жаль, Шевченкові не пощастило повністю здійснити свій задум, проте знайшлися послідовники його ідеї. Приятель Шевченка Л. Жемчужников підготував альбом, використавши в ньому, крім своїх офортів, твори інших художників: І. Соколова, О. Бейдемана, В. Верещагіна, К. Трутовського. Всього було виготовлено 49 офортів, надрукованих у вигляді ілюстрованого додатка до українського місячника «Основа», що виходив у Петербурзі у 1861—1862 рр. Справу Жемчужникова продовжила російська художниця К. Михальцева, котра, мандруючи Україною, вивчала народний побут, звичаї та матеріальну культуру її мешканців. Наслідком таких мандрівок став альбом офортів «Наброски из поездки по Малороссии 1882 года». Традиція відтворення української етнографії в малюнках та офортах не згасала і у подальші роки: брати Піллери зі Львова та М. Яблонський видали серію альбомів, в тому числі «Галичина в картинах» (1837—1838), росіянин Л. Белоусов, який працював в Україні, створив чудовий альбом кольорових автолітографій. До етнографічно-образотворчого ряду слід віднести також альбом «З української старовини» С. Васильківського та М. Самокиша.

Своєрідним етнографічним джерелом є *карти*, котрі дають уявлення не тільки про контури України та народи, що її населяли (карти Н. Кузана, С. Мюнстера, Г. Меркатора, Г. Левассер де Боплана, І. Бруно, Т. Кітчина, В. Кордта), а й про етнографічне розмаїття України, її регіональну символіку та зовнішній вигляд мешканців різних регіонів: адже давні карти, як правило, супроводжувалися зображенням земельних гербів із позначенням місцевого ландшафту, занять людей, відповідного одягу і знарядь праці. Найбільшою насиченістю етнографічним матеріалом визначаються карти французького військового інженера Г. Левассер де Боплана, котрий перебував на службі у польських королів, будуючи для них фортеці на півдні України. У 1648—1650 рр. ним була видана праця «Опис України або областей королівства Польського...», до якої додавалося вісім карт. Це, власне, перші карти, що давали уявлення про історико-ет-

нографічні регіони України і, отже, про етнографічну різнобарвність української культури.

Значним доповненням до названих етнографічних джерел є *музейні зібрання*. Крім пізнавальної цінності, вони дають можливість проводити порівняльно-типологічне вивчення явищ народної культури, виявляти їхню динаміку, закономірності розвитку та генетичне коріння. Найбагатші колекції містять Музей етнографії ім. Петра Великого у Санкт-Петербурзі, етнографічний скансен у Пирогові під Києвом, етнографічні музеї просто неба у Переяславі-Хмельницькому, Львові, Ужгороді, Чернівцях.

Цілий ряд етнографічних музеїв, створених в українській діаспорі, дають уявлення про історію, побут та культуру численних переселенців з України. Це і музей просто неба «Село української культурної спадщини» в Едмонтоні (Канада), і Український музей Канади з філіями в Торонто, Вінніпезі та Саскатуні, це і Парк української писанки у Вегревіллі, і Канадський музей цивілізації в Оттаві, де особливо багато представлені український національний одяг, вишивка, ікони й картини, вироби з металу, різьблення, кераміка, декоративний розпис. Це і Український музей з величезною етнографічною колекцією у Нью-Йорку, і музей національної культури у Чикаго, Клівленді, Детройті, Філадельфії, і Український музей та архів у Баунд-Бруку (штат Нью-Джерсі), і Український музей народного мистецтва у Мейнар-Коледжі — всі у США; і Музей українського поселення в Бразилії, і Музей української культури у Мельбурні (Австралія) з постійно діючими виставками «Карти України», «Українська книга» та «Життя і творчість Т. Г. Шевченка», і Музей української культури у Свиднику на Пряшівщині у Словаччині та багато інших музеїв у різних країнах ближнього та дальнього зарубіжжя, де мешкають українці.

Усі перелічені джерела становлять ґрунтовну базу для етнографічних досліджень. Разом із тим всі вони — лише допоміжний апарат етнографії, бо головним був і залишається матеріал польових досліджень, одержаний шляхом безпосереднього спостереження реального життя. Саме від цієї складної технологічної та методичної процедури, від її якості залежать *об'єктивність* та *репрезентативність* дослідження.

**Література:** Горленко В. Ф. Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків. Київ, 1964; Громов Г. Г. Методика етнографических экспедиций. Москва, 1966; З української старовини. Київ, 1991; Зарубіжні українці: Довідник. Київ, 1991; Українська діаспора. Київ; Чикаго, 1992; Пошивайло О. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. Київ, 1993; Соколовский С. В. Этнографические исследования: идеал и действительность // Этногр. обозрение. 1993. № 2.





## МЕТОДИ І ШКОЛИ В ЕТНОГРАФІЇ

### Лекція 3

#### МЕТОДИКА ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

**Технологія польової роботи.** Досягнення об'єктивності та репрезентативності — цих головних переваг польових досліджень — потребує серйозного ставлення до всіх методичних вимог. Однією з основних складових польових досліджень є складання наукових *етнографічних програм*. Це питання в українській етнографії традиційно займало найважливіше місце. Власне, *початок української етнографії як науки пов'язаний саме зі складанням і реалізацією етнографічних програм та застосуванням етнографічних анкет-запитальників*. Щодо останніх, то пріоритет у цій справі належить російським ученим — Татіщеву, Міллеру, Ломоносову, досвід яких використовували і дослідники України А. Гюльденштедт та О. Шафонський. Запитальник Гюльденштедта був невеликим (усього три пункти) і розрахованим на одержання відомостей «о городах, слободах и слободках, к каждому комиссарству принадлежащих, с объяснением, на каких они реках имеют поселения и сколько в каждом месте жителей находится и чьи оные жители — войсковые ли, государственные ли, или частных владельцев, или монастырские подданные». Запитальник Шафонського був більш деталізованим, являючи собою скоріш анкету, ніж запитальник, хоча він слугував лише доповненням до безпосередніх спостережень дослідника.

Щодо наукової етнографічної програми, то вона вперше в Європі (1779 р.) була розроблена саме в Україні бунчуковим товаришем, кореспондентом Санкт-Петербурзької Академії наук Федором Туманським (в Західній Європі подібну програму запропонували Дюлор та Мангурі лише у 1810 р.). Програма Туманського охоплює майже всі розділи етнографічної науки: мову та говірки, зовнішній вигляд і характер людей, особливості господарства та занять, зем-

леробські знаряддя праці, поселення та житло, одяг і прикраси, громадський устрій, родильні, весільні та поховальні звичаї і обряди, народні знання, народний календар, прикмети та повір'я.

Програма Туманського відповідає всім головним вимогам, що висуваються щодо наукових документів подібного плану: вона компактна і водночас насичена змістовно; сформульовані в ній питання складають цілісну систему знань про об'єкт дослідження; культурні та побутові явища розглядаються в їхньому розвитку з дотриманням точної хронології; витриманий принцип багатомірного підходу до об'єкта дослідження — враховується, зокрема, станова, статевікова та етнічна структура населення. Нарешті, програма передбачає поєднання звичайних відповідей на запитання з ілюстративною фіксацією матеріалу.

У період становлення української етнографії вказана програма була універсальним засобом формування емпіричної бази науки і значним кроком уперед у документально-науковому забезпеченні польової роботи. Не випадково нею користувалося ціле покоління етнографів, у тому числі О. Шафонський, Я. Маркович, В. Фрібе та ін. Проте зі зміною профілю та завдань етнографії виникала потреба у вдосконаленні наукових програм та анкет-запитальників: вони ускладнювалися тематично і розширювалися структурно. Такою програмою користувалася етнографо-статистична експедиція в Західно-руський край, очолювана П. Чубинським. Зібраний експедицією польовий матеріал став основою підготовки семи томів, присвячених опису матеріальної народної культури, народної творчості, звичаєвого права, звичаїв та обрядів.

Ще більш деталізована етнографічна програма була використана при підготовці серії історико-етнографічних атласів, започаткованої українськими вченими у 60-ті роки ХІХ ст., оскільки цього вимагав самий жанр наукового видання. Інакше кажучи, будь-яке нове комплексне дослідження потребує розробки відповідної програми та методичного інструментарію: опитувальних листів, анкет, інформаційних карток тощо.

З підготовки етнографічної програми власне і починається польова робота. Головна її форма — *експедиція*, тобто безпосереднє збирання фактичного матеріалу. В залежності від дослідницьких завдань існують такі типи експедицій: *стаціонарний, кушований, маршрутний*.

*Стаціонарна* експедиція орієнтується на всебічне і, як правило, тривале дослідження якогось невеликого району, окремого населеного пункту або лише певної групи мешкан-

ців цього пункту. До цього типу експедицій особливо часто вдавалися класики української етнографії, хоч і не завжди за власним бажанням. Так, у свій час молодий український етнограф П. Єфименко, висланий царською владою до Архангельської губернії, зайнявся вивченням тамтешнього звичаєвого права, підготувавши чудову наукову розвідку з цієї проблеми. Доля іншого українського етнографа — М. Маркевича, навпаки, склалася так, що він був вимушений після розгрому Кирило-Мефодіївського товариства тривалий час безвиїзно жити у своєму маєтку. Збираючи місцеві матеріали, він створив капітальну працю «Внутренняя жизнь Малороссии от 1600 года до нашего времени». Щодо спеціальних стаціонарних досліджень, то їх проводили такі відомі етнографи, як Л. Штернберг, В. Богораз, М. Миклухо-Маклай. Останній, як відомо, тричі виїздив до Нової Гвінеї, в цілому провівши серед аборигенів 18 місяців, застосувавши найскладніший в етнографії метод *повного занурення у групу, що вивчається*. Щоправда, йому все ж не вдалося повністю «розчинитися» серед папуасів, бо для цього потрібно не тільки знання мови, звичаїв та обрядів, а й набуття статусу повноправного члена їхньої спільності. Досягти цього практично буває дуже складно, тому стаціонарні дослідження, як правило, проводяться без повного занурення.

Найпоширенішим типом експедиції є кущовий. Він передбачає проведення досліджень у кількох групах населених пунктів у певному районі, вважаючи, що необстежені пункти цього району не дуже збільшать рівень помилковості при виявленні типових явищ культури. Щоб запобігти таких помилок, попередньо вивчаються основні соціально-культурні, етнічні та демографічні характеристики району — робиться свого роду його модель.

Маршрутні експедиції використовуються у випадках, коли виникає потреба в обстеженні великого району, або ж для розвідувального (пілотажного) обстеження, аби на підставі одержаного матеріалу скласти загальне уявлення про район дослідження, вносячи деякі корективи у наукову програму. Класичним прикладом маршрутних експедицій можна назвати ті, що у 60—70-х роках ХХ ст. здійснювали київські етнографи, готуючи атласи з традиційної культури українського народу. Тоді, згідно з розрахунками, потрібно було обстежити кожний другий район, а в районах — кожне третє село, в селі — п'ять-шість респондентів.

У методиці етнографічних досліджень існує кілька прийомів, що забезпечують репрезентативність зібраного матеріалу. Це, зокрема, *складання вибірки* — розрахунок такої кількості одиниць обстеження (з ними можуть бути або ок-

реме село, або група жителів села, або окрема людина), яка дозволила б без суттєвих помилок виявити всі особливості досліджуваних явищ. Коли ж потрібна абсолютна точність знань про об'єкт вивчення, використовується прийом *суцільного обстеження*.

Кожне обстеження потребує відповідного *інструментарію* (засобів фіксації фактичного матеріалу) та *програми експедиції*. Остання є частиною загальної наукової етнографічної програми, але орієнтована на конкретну експедицію. Програма експедиції повинна включати: формулювання проблематики експедиції; визначення переліку її тем; визначення району проведення дослідження та маршруту експедиції; розподіл терміну та етапів роботи; визначення складу учасників експедиції та тем і обсягу робіт для кожного з них; формулювання коротких методичних розробок; формулювання робочих наукових гіпотез.

Визначення всіх цих завдань є передумовою успішного проведення польової роботи. Залишається лише передбачити, які саме польові роботи будуть проводитися під час експедиції. Види польової роботи бувають такими:

*особисті спостереження дослідника* (вони необхідні, аби зорієнтуватися в новій обстановці, визначити найцікавіші явища чи пам'ятки культури);

*опитування населення* — найскладніший вид польової роботи, успішне проведення якої вимагає дотримання таких основних положень: дослідник має настроїти інформатора (реципієнта) на невимушену розмову, непомітно коригувати бесіду у відповідності з запитаннями анкети, фіксувати інформацію, позначаючи всі нові дані або локальні назви;

*фіксація речових матеріалів* шляхом замальовок, фотографування, креслення тощо;

*збирання етнографічних колекцій*.

Якою би плідною не була бесіда з інформатором, але якщо вона не буде належним чином зафіксована, опитування може втратити будь-який сенс. Тому правильному заповненню польових документів надається особливо важливого значення. До польових документів належать: *польові щоденники; польові зошити; анкети і запитальники; графічні матеріали*. Всі ці документи мають самостійне значення, фіксуючи різні аспекти одного обстеження.

Польовий щоденник використовується для ділових записів. До нього вносяться: план роботи на день, інформація про зустрічі з реципієнтами, маршрут експедиції, назви населених пунктів, де проводиться обстеження, паспортні дані про населені пункти, прізвища інформаторів та характеристика ситуації, в якій відбувалася бесіда. Тут же роб-

ляться попередні наукові висновки проведеного обстеження, формулюються гіпотези.

Польовий зошит — основний робочий документ. У ньому відтворюється весь зміст опитувань, а також прізвища інформаторів, їхні біографічні дані, назва села чи міста, де проводилося анкетування, дата, паспортні дані про населений пункт. Текст обов'язково пронумеровується, кожна нова розмова з інформатором починається з нової сторінки. На обкладинці вказуються назва та адреса наукової установи, від імені якої проводиться обстеження. Останнє стосується й усіх інших польових документів.

Анкети і запитальники призначені для фіксації інформації формалізованого анкетного опитування, коли воно передбачає чітко визначене коло питань.

Графічні матеріали — замальовки, малюнки, плани, схеми, креслення, викрійки — мають зберігатися в одній папці та супроводжуватися підтекстівками. В них зазначаються назва матеріалу, дата і місце виготовлення, прізвище автора, адреса.

Одним із важливих етапів польової роботи є *обробка матеріалу та його підготовка до передання в архів* або рукописні фонди. Існують певні правила обробки польового матеріалу: всі зроблені в польових умовах записи повинні бути переписані та розшифровані; всі польові документи — пронумеровані і позначені вихідними даними (назва експедиції, дата та місце її проведення, джерело інформації, її коротка характеристика, маршрут експедиції); польові записи мають супроводжуватися тематичним покажчиком та словником регіональних і локальних назв.

**Література:** Доношение графу П. А. Румянцеву от бунчукового товарища Федора Туманского, корреспондента С.-Петербургской Академии наук, с присоединением двух программ для описания Малороссии // ЦНБ НАН України. Відділ рукописів. Т. 2231; Труды Комиссии для описания губерний Киевского учебного округа... Киев, 1852. Т. 1; *Громов Г. Г.* Методика этнографических экспедиций. Москва, 1966; *Шмелева М. Н.* Полевая работа и изучение современности // Сов. этнография. 1985. № 3; *Пименов В. В.* Этнографический факт // Там же. 1990. № 3; *Тишков В. А.* Советская этнография: преодоление кризиса // Этногр. обозрение. 1992. № 1; *Боряк О.* Матеріали до історії народознавства в Україні: каталог етнографічних програм. Київ, 1992.

**Методика та методологія етнографії.** Дотримання всіх вимог щодо проведення польової роботи, як правило, забезпечує високу якість дослідження та ґрунтовність його наукових висновків. Адже *метод польового спостереження* — один з основних в етнографії. Проте він не єдиний, існує і цілий ряд інших методів (способів дослідження



явищ) та методологій (сукупностей методів, або способів, осмислення явищ).

Розмаїття методів та підходів до вивчення народної культури зумовлене як багатоаспектністю предметної області етнографії, так і загальною трансформацією світоглядних та пізнавальних уявлень людей. Одним із значних за результатами методів, що часто застосовується в сучасній етнографії, є *порівняльно-історичний* (у західній літературі він має інші назви: порівняльний, кросс-культурний, компаративний). Це спосіб дослідження, котрий дає змогу шляхом порівняння виявляти загальне й особливе у розвитку народів та причини цих подібностей і розбіжностей. Він ґрунтується на уявленні про історичний розвиток соціальних і національних явищ, який має загальні закономірності прояву. Вони, зокрема, виявляються в еволюційних формах: від простого до складного. Коли так, то цілком можливо реконструювати минулі історичні епохи, або вивчаючи їхні релікти (пережитки), що зберігаються в сучасній культурі кожного народу, або співставляючи культури різних народів, котрі перебувають на різних етапах історичного розвитку.

В залежності від конкретних пізнавальних цілей нині використовуються в основному три види історичних порівнянь: *історико-типологічне* (вивчення конвергентних явищ, тобто таких, які у процесі розвитку набули схожих ознак); *історико-генетичне* (вивчення явищ, котрі мають єдине генетичне коріння або генетичний зв'язок); *історико-дифузійне* (вивчення явищ, які набули схожих ознак унаслідок етнокультурних контактів).

Усі названі види порівнянь— лише окремі аспекти загального пізнання історичних явищ. Коли ж їх застосовувати у сукупності як цілісну систему, вони дають неабиякий результат у розв'язанні найскладніших наукових проблем, скажімо проблеми культурогенезу. Адже це явище надзвичайно складне і багатоаспектне: з одного боку, воно розвивається як наслідок внутрішніх (ендогенних) процесів, з іншого — під дією зовнішніх (екзогенних) дифузій — впливу на культуру етносу інших етнічних культур. Механізм взаємодії культур (а ізольованого їх розвитку практично не буває) такий, що він «дозволяє» культурі приймати чужі елементи. У процесі їх адаптації одні з них не приживаються і відмирають, інші ж стають органічною частиною культури. Цей процес відбувається постійно, і, отже, кожний історичний період формує свої історико-генетичні шари. Їх вивчення дає змогу виявити генетичну спорідненість народів (зокрема, відповісти на дуже гостре, до того ж полі-

тизоване запитання: чи була єдина «колиска» у трьох східнослов'янських народів — українців, росіян і білорусів?), а також простежити природу генетично не зв'язаних культур, сформованих у процесі їх тісних контактів.

Методологія осмислення цих проблем реалізується за допомогою різних видів історичних порівнянь і включає *три етапи*. На *першому* проводиться порівняльно-типологічне дослідження окремих компонентів культури етносу, потім — виділення компонентів, що мають аналоги в культурі інших етносів, нарешті, окреслюються ареал їх побутування та давність зародження. *Другий* етап полягає у порівнянні тих елементів культури, що типологічно відрізняються, але генетично пов'язані, та подальшому пошуку їхніх архетипів. Нарешті, на *третьому* етапі визначаються історико-генетичні шари у культурі через порівняльне вивчення функціонально взаємопов'язаних компонентів у хронологічно близьких зрізах.

Порівняльно-історичний метод хоча і сягає своїм корінням у прадавнину (ще Геродот вдавався до порівняння народів та їхніх історій), але саме як метод він сформувався на базі еволюціонізму наприкінці XIX ст. Його основоположною позицією було уявлення про розвиток як об'єктивний і висхідний процес. Саме це приваблювало багатьох учених до названого методу, хоча вони і бачили деякі його вади. Головна з них полягає в тому, що він абсолютизує поступальність розвитку, ігноруючи локальні його прояви: адже народи і культури розвиваються не тільки в силу внутрішньої логіки, а й під дією багатьох зовнішніх чинників: екологічних, соціально-економічних, історичних тощо, які формують зовсім іншу діаграму розвитку — не завжди прямолінійну і не завжди висхідну.

В ході пошуків досконалішої позиції порівняльно-історичного методу формувалися різні його відгалуження. Так, дифузійністи, абсолютизуючи схожість культурних явищ, сконструювали теорію «культурного центру», або «культурних кіл», а деякі американські вчені, перебільшуючи роль регіональних факторів, заперечували цілісність культури як системи. Найбільш прийнятною позицією, на нашу думку, можна вважати таку, що, визначаючи поступальний розвиток культур, бачить його як складний процес, який коригується екологічними, господарськими, історичними та соціально-економічними умовами. Саме цей підхід дає змогу визначити таку ключову одиницю взаємодії ендегенних та екзогенних чинників, як *господарсько-культурний тип*.

Близьким до порівняльно-історичного методу є *типологія*

*логічний метод*. Це один з універсальних засобів упорядкування величезного емпіричного матеріалу, котрий ставить за мету виявлення всієї сукупності однопорядкових явищ як певної цілісності, навіть системи. Ключовим поняттям цього методу є *тип*. Він убачається як ідеальна модель істотних і, звичайно ж, однопорядкових ознак. Коли упорядкування схожих та істотних ознак культур здійснюється в синхронному аспекті, це, власне, і являє собою *типологізацію*; якщо конструювання моделі однопорядкових ознак робиться в діахронному (часовому) аспекті — має місце *періодизація*. Етнографи нерідко використовують ще й таку дослідницьку процедуру, як *класифікація* — побудова певної моделі схожих культурних ознак, але моделі не ідеальної, як це характерно для типологізації, а емпіричної. Класифікація — це, власне, упорядкування фактичного емпіричного матеріалу.

При дослідженні складних етнонаціональних проблем часом використовують обидва аспекти: і діахронний, і синхронний. Результат такого синтезу нерідко виявляється фундаментальним. Прикладом може бути дослідження української ментальності, здійснене київською дослідницею Мариною Гримич. Аналізуючи типові риси українства за великий історичний період, вона дійшла висновку, що українська ментальність має два типи: *архаїчний*, побудований на міфологічній основі, перевазі жіночого начала, цінностях рідної домівки, хліборобській культурі, і *козацький* — воєнничий, із пріоритетами чоловічого начала, цінностями табірної життя, походів тощо. Наголосимо, що це зовсім не означає поділу нації на якісь несумісні групи: просто вони є різними сторонами однієї системи.

Дослідження цілісної сутності явищ через виявлення їхніх структурних компонентів здійснюється за допомогою *методу компонентного аналізу*, що сформувався як спосіб вивчення системи термінів спорідненості, а пізніше і суто етнографічних явищ. Ядром цього методу (він ще має назву системного) є кількісна характеристика етносоціальних явищ, що пов'язано з розвитком точних наук та обчислювальної техніки. Введення в етнографію числа визначило не тільки якісно нову процедуру польової роботи (застосування методів анкетування та статистичної обробки матеріалу), а й нові підходи до розуміння етносоціальних явищ. Вони уявляються цілісними соціальними системами (наприклад, етнос), що мають внутрішню структуру з відповідною комунікацією зв'язків між її компонентами та системою зовнішніх зв'язків.

Компонентний аналіз, власне, і передбачає виявлення

всіх існуючих зв'язків між усіма компонентами з наступним визначенням серед них основоположних, важливих та другорядних (ця технологічна процедура здійснюється за допомогою обчислення коефіцієнтів взаємного зв'язку та побудови матриць зв'язків). Аналіз даних матриць та їх етнографічне інтерпретування дає змогу відповісти на головні питання наукового дослідження: які джерела того чи іншого явища, який характер його детермінації та які чинники зумовлюють його розвиток. Саме ця особливість методу компонентного аналізу відрізняє його від багатьох інших, і насамперед від структурно-функціонального методу (найбільш поширеного в американській культурній антропології), який не тільки не передбачає виявлення історичної детермінації явищ, а у своєму крайньому вираженні навіть заперечує її.

Водночас і метод компонентного аналізу не є бездоганним: математичний апарат варіаційної статистики, що ним використовується, недостатньо враховує специфіку соціального життя. Тому статистици-теоретики разом з етнографами ведуть нині пошук більш досконалих методів адекватного математичного вираження соціальної інформації.

Один з них — *метод комплексного підходу* до вивчення етнокультурних явищ — нині набуває особливого визнання і дещо іншого, ніж раніше, спрямування. В його основі лежить ідея сприйняття багатьох етносоціальних явищ як органічних систем, які мають складну структуру. Через це науково описати цю систему не під силу будь-якій окремій науці: картина буде фрагментарною і односторонньою. До того ж компоненти етносу як предмет вивчення етнографії дотичні широкій сфері людської діяльності. Тому етнографія перетинається з іншими науками, зайнятими вивченням окремих аспектів цієї сфери. На перетині наук формуються численні периферійні зони, виникають нові наукові дисципліни.

В українській етнографії її периферійні зони функціонували (як і в світовій народознавчій науці) у вигляді самостійних наукових напрямів, створивши свою систему методик, науковий апарат і наукові підходи. Проте, тематично самовизначившись та методично збагатившись, нині вони починають тяжіти до інтеграції з класичною етнографією, зміцнюючи тим самим її предметні підвалини та підвищуючи престиж етнографії в системі гуманітарних наук.

**Література:** Артановский С. Н. О сравнительно-историческом и структурном методах в этнографии // Методологические вопросы об-

щественных наук. Ленинград, 1968. Вып. 1; Дружинин Н. К. Выборочный метод и его применение в социально-экономических исследованиях. Москва, 1970; Количественные методы в социальных исследованиях. Сухуми, 1967; Пименов В. В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Ленинград, 1977; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981; Этнография // Под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. Москва, 1982; Пономарев А. П. Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине. Киев, 1989; Социо-логос, социология, антропология, метафизика. Москва, 1991.

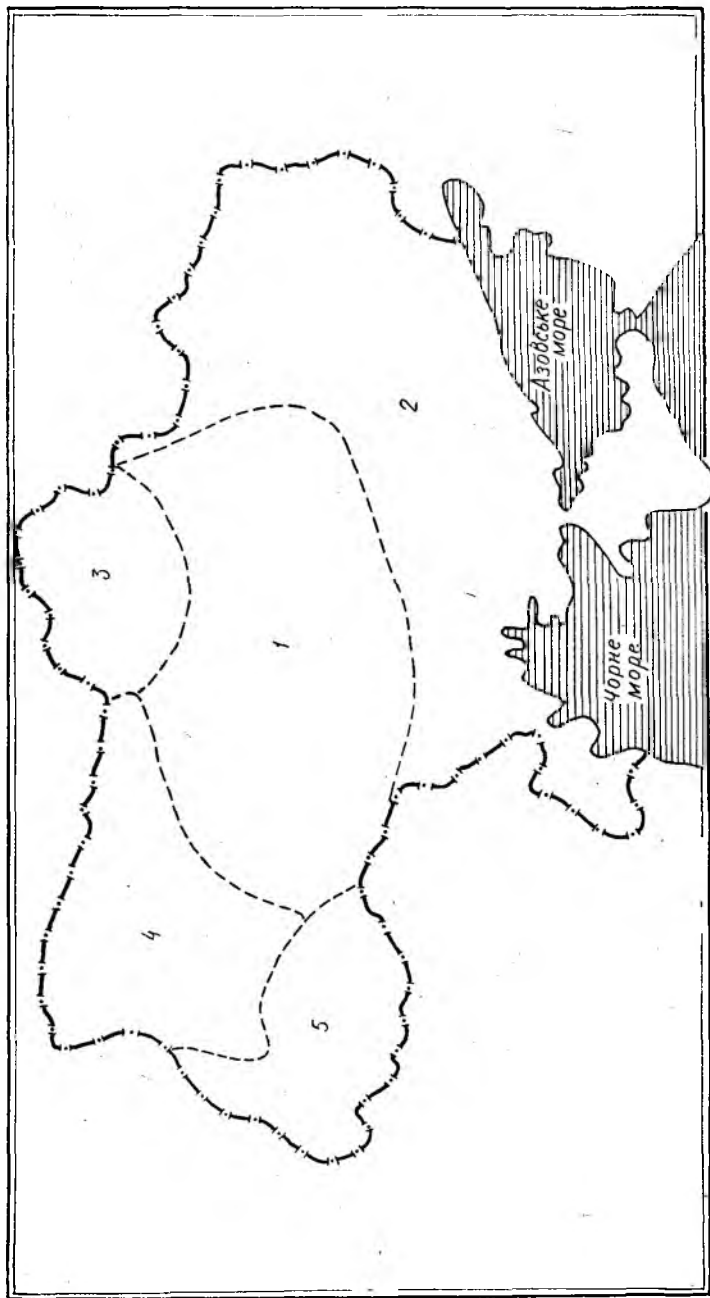
## Лекція 4

### ЕТНОГРАФІЯ І СУМІЖНІ ДИСЦИПЛІНИ

*Етнічна антропология* — один із підрозділів антропології, яка починаючи з XIX ст. стала поділятися на соціальну (Великобританія) або культурну (США) та фізичну. Соціокультурна антропология за своїм змістом близька до української етнографії (етнології), фізична ж антропология — самостійний розділ, що вивчає морфологічні, фізіологічні та біохімічні показники людського організму.

Щодо етнічної антропологии, то вона зароджувалася на ґрунті загальної антропологии та на хвилі зростаючого інтересу до етно- і націогенезу та антирасистського руху, особливо помітного на рубежі XIX—XX ст., у період колоніальних загарбань та другого поділу світу. Саме тоді етнічними антропологами були розроблені системні категорії — «велика раса» і «мала раса», кожній з яких відповідали расово-діагностичні ознаки: окремо для високого таксономічного рангу і окремо для низького. Така класифікація базувалася, як правило, на морфологічних критеріях переважно описового плану. Істотними расовими ознаками вважалися співвідношення довжини та ширини черепа, колір і форма волосся, форма обличчя і голови, ступінь розвиненості третинного волосяного покриву, пігментація шкіри, пропорції тіла, а також спеціальні ознаки: форма зубів, увори на пальцях. Нині ж до визначення расової класифікації вводиться багато фізіологічних та біохімічних характеристик.

Майже від самого зародження етнічна антропология тісно взаємодіяла з історичною наукою, особливо з проблем етногенезу. Характерно, що етнологічна спрямованість антропологии найбільшого розвитку набула в Україні, де інтерес людей до свого етнічного коріння не збігався з політикою їх національного приниження, і саме тут з'явилася



**Антропологічні області України (за С. Сегедою):**

1 — центральноукраїнська, 2 — нижньодніпровська (південно-східна), 3 — деснянська, 4 — волинська, 5 — карпатська

праця Федора Вовка «Антропологічні особливості українського народу».

Від Ф. Вовка започаткована традиція постійного інтересу до етногенетичних проблем антропології, що базується на ґрунтовній науковій основі. Причому ця основа в межах етнічної антропології є комплексною, представленою розробками різних її напрямів: *гематології* — науки про кров; *одонтології* — науки про зуби; *дерматогліфіки* — науки про узор на пальцях, *соматології* — науки про тіло; *краніології* — науки про будову черепа та ін.

Одним із традиційних напрямів української етнічної антропології була гематологія — особливо ефективна дисципліна щодо виявлення закономірностей міжрасового розподілу. Успішно сформувавшись, вона у 30-ті роки перервалася внаслідок сталінських репресій, із труднощами відновившись лише через чверть століття. Розробки українських антропогематологів, зокрема Є. Данилової, приводять до розуміння фундаментальних расоетногенетичних проблем і стверджують: українці загалом належать до одного гематологічного типу — *східноєвропейського*, котрий є проміжним між західноєвропейським та передньоазіатським типами. Цей достатньо одноманітний тип у свою чергу поділяється на декілька геногеографічних областей — *центральноукраїнську, поліську (волинську), деснянську, карпатську* та *південно-східну (нижньодніпровську)*.

Регіональність антропологічного складу населення України доводять і одонтологи, зокрема С. Сегеда у ґрунтовному розділі колективної монографії «Етнічна одонтологія в СРСР». Одонтологічні дані свідчать, що українці, ставлячи єдиний одонтологічний тип — *середньоєвропейський*, розподіляються на три групи, котрі історично склалися: *придніпровську* (так звану *масивну*), *придніпровську (тонку)* та *карпатську*. Комплексні дослідження, проведені на території всієї України (наприклад, праця В. Дяченка «Антропологічний склад населення Української РСР»), виділяють п'ять антропологічних типів українців, відбиваючи тим самим велику палітру етнічних та історичних процесів в Україні, складність формування її людності.

Головне, що дані етнічної антропології підсилюють етногенетичну позицію етнографів: етнографічний і морфофізіологічний типи українського народу сформувалися на східнослов'янській основі за участю інших субстратів, передусім південноєвропейського, орієнтованого переважно в напрямку Балкан (за даними антропологів), Карпат (до цього більш схильні археологи) або ж Середньої Наддніпряни (за свідченнями етнографів). Щодо спільної на-

укової позиції, то вона може виробитися за умови більш тісних контактів між етнографами, етноантропологами та етноархеологами. Проте в головних, принципових положеннях всі вони вже й зараз однастайні.

*Етноархеологія* (її синоніми: *археологічна етнографія, жива археологія, археологія дії*) — порівняно новий міждисциплінарний напрям, який вивчає етногенетичні процеси на традиційному археологічному матеріалі. Він почав формуватися в 60—70-ті роки, а в Україні по суті тільки зароджується, проте досить серйозно заявляє про себе у розв'язанні фундаментальних народознавчих проблем — етногенезу слов'ян і зокрема українців.

Увівши ці питання до своєї предметної сфери, етноархеологія виконує дві важливі функції: по-перше, спираючись на археологічні джерела та методику досліджень, вона відсуває часові межі пізнання етногенетичних процесів у глибину століть, куди не може сягнути етнографія; по-друге, вона доповнює етнографічні знання, вносячи в них свої корективи.

Ця особливість етноархеології найбільш рельєфно проявляється у вивченні проблеми походження та формування слов'ян, а відтак і українців. Можливості етнографії в даному питанні обмежуються часом появи писемних джерел, археологія ж намагається проникнути як у витoki етногенезу слов'ян, так і у джерела етнічності на території України в цілому. Щодо останньої проблеми, то вона цікаво висвітлена М. Гладких («Історична інтерпретація пізнього палеоліту»), який у системі господарсько-культурних типів простежує історико-культурні спільності, бачачи в них зародок етнічності.

Більш визначено українські етноархеологи трактують етнокультурні процеси в середовищі слов'ян, у тому числі східних. Відомий фахівець із цього питання В. Баран відносить їх до першої половини I тисячоліття н. е. З одного боку, пише він, простежується безперервний та поетапний історичний розвиток автохтонного — слов'янського — населення, з іншого — елементів матеріальної культури, привнесених іззовні іраномовним, фракійським, германським, балтським, тюркським населенням. Складні сплетіння політичних, економічних та культурних інтересів різноетнічних груп, поступова асиміляція місцевим людом усього прийшлого являють собою важливі закономірності історичного розвитку тодішньої Південно-Східної Європи.

Отже, утворені на перетині етнографії, археології та антропології наукові розділи комплексно підійшли до вивчен-



ня однієї з головних етнографічних проблем — етногенезу слов'ян-українців, наблизившись до її розв'язання, і кожний у своїй сфері дійшов ідентичних висновків.

*Етнолінгвістика* — науковий напрям, сформований на перетині етнографії та лінгвістики для вивчення взаємовідносин між етносом і мовою, а також для виявлення місця мови в етнічній культурі, в суспільстві та окремих етносоціальних групах.

Методологічною основою етнолінгвістики є *семіотична* (знакова) схожість етнічної культури і мови: обидві базуються на символіці. З цього погляду мова є складовою етнічної культури, і передусім культури соціонормативної, яку не даремно дослідники називають «мовою знаків».

Найбільшою мірою ця мова виявляється в ритуалах, обрядах, а особливо — в народному етикеті, котрий, як правило, обходиться без слів. Щоправда, між словесною мовою та етикетною існує істотна різниця. В основі внутрішньої організації природної мови, стверджує Б. Бгажников, лежать принципи й правила, що визначають спосіб фіксації та передання значень; в основу ж етикету покладені принципи взаємного поведження людей. Етикет — це система знаків, котрі виражають специфічні для певної спільності моральні принципи спілкування та норми, що історично склалися.

Науковим джерелом формування етнолінгвістики стала ідея про зв'язок мови з етносом. Уперше вона була сформульована В. Гумбольдтом на початку XIX ст., проте особливого розвитку набула пізніше, з поширенням структурної теорії мов, створеної Ф. де Соссюром. Головним постулатом цієї теорії є твердження, що мова формує націю. Але оскільки трактування нації, як і предмета етнографії, було неоднозначним у різних країнах та народознавчих школах, по-різному вбачався і предметний зміст етнолінгвістики. Там, де нація ототожнювалася з державою, громадянством (зокрема у США), етнолінгвістика трактувалася як відношення між мовою і суспільством або між мовою і культурою. У країнах, де націю розуміли як етнічну спільність, а народознавство — як етнографію, етнолінгвістика була спрямована на вивчення взаємин між мовою і етносом. До числа останніх належить Україна.

Розвиток етнолінгвістики в Україні йшов особливо інтенсивно. Цьому сприяли в основному два чинники: ідеологічний тиск на національні процеси та формування багатоетнічного складу її населення. Мова у цих різнонаправлених процесах також виконувала полярні функції: з

одного боку інтегруючі, з іншого — диференціюючі. Відповідно розвивалися й етнолінгвістичні дослідження: одні спрямовувалися на вивчення етнічності, реалізуючись у підготовці етнолінгвістичних атласів, інші — на аналіз мовної ситуації, виявлення співвідношення мовної та етнічної самосвідомості, реконструкцію етнічної історії та культури через дослідження мовних текстів. У рамках цих наукових напрямів склалися окремі підрозділи етнолінгвістики: *етносоціологічна лінгвістика*, *етноісторична лінгвістика* та *антропологічна лінгвістика*. Найбільш ґрунтовними у цих галузях вважаються праці П. Гриценка «Ареальне варіювання лексики» (1990) та Г. Півторака «Формування і діалектна диференціація давньоруської мови» (1988).

*Етносоціологія* — наукова дисципліна на перетині етнографії та соціології, спрямована на розкриття етнічного багатоманіття соціальних процесів та соціального функціонування етнічної культури й побуту. Формування її припадає на 20—30-ті роки нашого століття, завершившись введенням Р. Турнвальдом у 30-х роках відповідного терміна. Тоді етносоціологія розумілася як пізнання соціальних явищ у доіндустріальних суспільствах. Нині її предметна сфера трансформована в західноєвропейській науці у бік вивчення переважно соціальних явищ серед різних категорій населення.

Українська етносоціологія біля своїх витоків (60-ті роки) була спрямована на осмислення фундаментальних взаємозв'язків між соціумом та етносом, соціальними та етнічними явищами. В процесі такого осмислення склалися два основних підходи до розуміння вказаних зв'язків і, власне, два різних бачення природи та структури культури, в тому числі етнічної. Перше з них розглядало культуру у двох координатах: *синхронно-глобальній* та *діахронно-генетичній*, виділяючи у цій системі як ієрархічний ряд етнічних спільностей, що взаємоперетинаються, так і історико-культурні спільності, які склалися історично.

Щодо ієрархічності етнічних спільностей, то вона включає, з одного боку, «елементарні» етнічні одиниці, з іншого — макроетнічні. Основним утворенням у цій системі є етнос, котрий відрізняється від усіх інших найбільшою інтенсивністю етнічних властивостей — як етноінтегруючих, так і етнодиференціюючих. На відміну від етнічних спільностей історико-етнографічні не усвідомлюються людьми, але, як і перші, мають складну ієрархічну структуру. Головне, що всі названі спільності проявляють у всесвітньо-історичному масштабі тенденцію до перетворень: історико-

етнографічних спільностей в етнічні, а (за певних умов) етносів — в історико-етнографічні або метаєтнічні спільності. Такі перетворення можуть супроводжуватися катаклізмами.

Друге бачення природи культури базується на *теорії системності*, свого часу розроблюваній Пітиримом Сорокіним, котра в модифікованому вигляді нині відроджується. Ця теорія визнає лише два типи культури — ідейний і чуттєвий: перший базує свої погляди на пануючих ідеях, другий — на емоційних, чуттєвих засадах. Розвиваються вони хвилеподібно: від ідейного до гармонійного, а іноді мішаного, і далі — до чуттєвого типу, а через деякий час — зворотний рух до ідейного, і знов-таки через мішаний тип. Проміжний тип на першій фазі цього циклу характеризується поєднанням двох основних типів, наслідком чого стає поєднання ідей та чуттєвого сприйняття речей. На останній фазі також спостерігається поєднання цих типів, але вже протиставлених один одному. Саме такий стан характерний для сучасної України, де чуттєві елементи (а ними, власне, є національні елементи) переважають над раціональними, діловими.

Така загальна теоретична концепція потребувала і потребує конкретизації — аналізу фактичних етносоціальних ситуацій в країні, якщо поставити за мету розробку механізму запобігання міжнаціональних конфліктів, що розвиваються на тлі соціальної напруженості в суспільстві. Проте українська етносоціологія в основному розвивалась як конкретна наука, спрямована на вивчення у кращому випадку етнічної самобутності українців, а то й таких речей, як побут робітничої молоді, інтернаціоналізація способу життя і т. ін.

Зміцнення емпіричної етносоціологічної бази в сучасних умовах має піднести українську етносоціологію на теоретичний рівень соціологічного осмислення фундаментальних етнічних процесів, насамперед зв'язку необхідності кардинальної перебудови соціальних реалій в Україні з її національно-культурним відродженням.

*Етнопсихологія* — це міждисциплінарна галузь знань, спрямована на вивчення етнічної своєрідності психіки людей, національного характеру, етнічної самосвідомості, народного духу, нарешті національної душі.

Ключовим терміном, що визначив зародження етнопсихології як самобутньої дисципліни, було поняття «народний дух», яке М. Лацарус і Х. Штейнталь ідентифікували з поняттям «психологія народів». Останнє, власне, і стало

назвою нової дисципліни (воно було проголошено 1860 року), яку розуміли як систему пізнання психічного стану нації за допомогою порівняльного вивчення мови, моралі, міфології та культури індивідів, об'єднаних спільними рисами психіки.

Така методологічна основа у 30—50-х роках нашого століття знайшла фундаментальне обґрунтування у 10-томовій праці В. Вундта «Психологія народів». І хоча концепція «народного духу» була близька до неофрейдистської теорії «культури та особи», що виводила національний характер із сукупності «модальних», «базових» осіб, фактично вона була викликана до життя поширеним на той час уявленням про етнічність як соціобіологічне явище, як розширену форму, за визначенням В. Берге, спорідненого відбору та зв'язку, як первісний інстинктивний імпульс.

Приймаючи теорію соціобіологічної природи етнічності, етнопсихологи робили висновок про те, що усвідомлення належності до певної етнічної спільності нібито закладене в генетичний код людини, і це було особливо потрібне людству на ранньому етапі його розвитку, коли здатність розпізнавати членів спорідненої (а відтак і етнічної) групи була необхідною для виживання людей. Ця базова концепція лягла в основу і вітчизняної етнографії та етнопсихології, які також визнавали етнос етносоціальним організмом, а психічний склад — компонентом етносу.

А втім, таке визначення прийшло до української етнопсихології відносно недавно — у 70-ті роки. Поштовхом до цього стала наукова дискусія, розгорнута на сторінках журналів «Вопросы истории» та «Советская этнография». Саме тоді було піддано обґрунтованій критиці «сталінське» визначення нації як історичного утворення, об'єднаного спільністю походження, мови, культури та економіки. Головна ж сутність нації (і етносу) — його душа (або, як сьгодні кажуть, ментальність), характер та самосвідомість — не бралися до уваги, а тому нація виглядала сухою конструктою, вмонтованою в багатонаціональний (а по суті безнаціональний) радянський механізм.

Введення до наукового апарату етнопсихології таких категорій, як *«етнічна та національна самосвідомість»*, *«національний характер»*, *«національний дух»*, радикально позначилось на розумінні поняття «етнос» та його складових. Причому на відміну від етнопсихології в інших республіках колишнього СРСР, в основному спрямованої на вивчення етнічних стереотипів, міжособового спілкування в різних етнічних середовищах, національних установок тощо, пріоритетами української етнопсихології стали етнічна само-

свідомість та національний характер як основа розуміння призначення української нації та її духовної потенції. Ці проблеми розглядалися в широкому контексті: історичному, етнографічному, власне психологічному. Зокрема, розробка історичного контексту зумовлювалася потребою в пошуках та осмисленні свого національного коріння, прискорених етнополітичними процесами, що руйнували давні стереотипи приниження української нації.

Важливу роботу по очищенню проблеми етногенезу українців та формування їхньої національної самосвідомості від міфологізації, соціологічної вульгаризації та політизації провів відомий український вчений Ярослав Дашкевич, розробивши оригінальну концепцію походження українців як цілком самостійної нації, що мала декілька рівнів самосвідомості. На його думку, вона є не лише «полем» для виявлення етнічних феноменів, а й важливим системоутворюючим фактором етносу: в основі етнічної системи лежить національна ідея, що збуджує національну самосвідомість і стає, у свою чергу, чинником творення національної культури.

«Ідейна» основа творення нації не виключає локальних особливостей психіки її представників, оскільки ієрархічність етнічної самосвідомості історично зумовлена: скажімо, українці усвідомлюють свою причетність не лише до України, а й до певного її краю, відповідно називаючи себе подільцями, волинянами, буковинцями, поліщуками тощо.

Виявлення етнопсихологами такого феномена, як *крайова самосвідомість*, — важливий аргумент на користь етнографічної концепції доцільності історико-етнографічного районування України. У цьому плані етнопсихологія та етнографія виступають як єдина наука, з різних методичних позицій підсилюючи одна одну. Подібне єднання і взаємодоповнення етнографії та етнопсихології спостерігається і щодо проблем національного характеру українців та української душі. Зрештою, остання проблема поки що не здобула наукової визначеності серед вітчизняних етнопсихологів: вони до неї ставляться з деяким страхом, хоча серед учених української діаспори цей бар'єр давно подоланий.

*Етнопедagogіка* — міждисциплінарна галузь знання на перетині етнографії, педагогіки й соціології, що займається вивченням народних методів виховання і соціалізації дітей та осмисленням світу дитинства. Як самостійна дисципліна етнопедagogіка сформувалася у 20-х роках нашого століття під впливом неофрейдистської теорії «культури і особи», що виводила механізм становлення націо-

нального характеру з особливостей догляду за немовлям. Становленню такого образу етнопедагогіки переважно в західних країнах сприяли праці К. Дюбуа, М. Мід, Дж. Уайтінга.

Українська етнопедагогіка розвивалася, спираючись на порівняльно-історичні принципи дослідження, зокрема дослідження механізмів соціалізації, за допомогою яких дитина, проходячи окремі соціально-вікові ступені, ставала повноправним членом сім'ї, що мала етнічну визначеність. Поступовість соціалізації супроводжується своєрідними формами передання міжпоколінної етнокультурної інформації, котра виявляється в цілком конкретних формах — етнічних звичаях, обрядах, прийомах виховання, іграх та іграшках.

Характерно, що українська етнопедагогіка зосереджувалася на вивченні *етнічного символізму*, зокрема символізму вікового. Адже весь процес виховання і соціалізації поділяється на певні етапи, кожен з яких позначений своєю символікою: при переході людини з однієї вікової групи до наступної змінювалися її місце в соціальній структурі, ставлення до неї, обов'язки в сім'ї та громаді, а також одяг, прикраси, зачіска. Мінялися і прийоми виховання, яке, до речі, традиційно було комплексним і багатоаспектним: і трудовим, і морально-естетичним, і фізичним, і статевим. Водночас воно мало різні інститути виховання, які відповідали тим чи іншим періодам соціалізації. Аналізуючи цю проблему, українські етнопедагоги слідом за І. Коном виділяють *три основних етапи* у розвитку інститутів соціалізації: в суспільстві первинної інформації соціалізація дітей здійснювалася зусиллями всієї громади; на наступному етапі найважливішим засобом соціалізації стає велика родина, хоч певне значення мали і традиційні форми громадської соціалізації (вікові групи, парубоцькі громади та ін.), а пізніше — нові форми громадських інститутів (наприклад, школа). У подальшому соціалізація стає суспільною, загальнонаціональною справою, що потребує систематичного державного планування, управління, координації зусиль окремих інститутів (сім'ї, школи, об'єднань однолітків, засобів масової комунікації і т. ін.).

Вивчаючи традиційний педагогічний досвід народу, етнопедагогіка бачить його реалізацію не лише у певному його відродженні, зокрема через створення етнографічних праць з народної педагогіки (цей напрям започаткований у 70-х роках львівською дослідницею Є. Сявавко). Сучасні вчені концентрують особливу увагу також на розробці навчальних народознавчих програм та спецкурсів для вузів

і шкіл, де передбачаються і розділи з народної педагогіки. На сьогодні вже підготовлено дві таких програми: «Українська етнографія і фольклористика» — для вузів і «Українське народознавство» — для шкіл.

*Етнодемографія* — наукова дисципліна, на перетині етнографії і демографії, що вивчає особливості відтворення етносів за допомогою методів демографічної науки. Етнографія і демографія близькі за своєю предметною сферою: ядром демографії є населення, етнографії — етнічна його частина (етнос). Коло наукових інтересів етнодемографії чітко окреслене і досить широке: це і вивчення динаміки чисельності етносів та їхніх структурних компонентів (субетносів, етнографічних груп тощо), і дослідження форм розселення народів, у тому числі діаспор, і характеристика етнічних аспектів усіх складових відтворення населення: народжуваності, міграційної рухливості, смертності.

На відміну від демографії, яка також досліджує ці складові, етнодемографія зосереджує увагу на аналізі традиційних систем життєзабезпечення — при вивченні смертності; традицій шлюбу та родини, етнічних «норм» народжуваності, побутових умов сім'ї, міжнаціональних шлюбів та їхньої ролі у формуванні установок щодо народжуваності і форм родини — при дослідженні народжуваності; традицій осілості та ступеня рухливості населення в різних етнічних середовищах, етнокультурної адаптації переселенців, трансформації їхнього побуту, традицій, звичаїв та обрядів — при вивченні міграцій.

Українська етнодемографія сформувалася на ґрунті вивчення кількісного складу населення України. Її початком можна вважати дослідження відомого етнографа М. Маркевича, які у 20-х роках XIX ст. він проводив у Лівобережній Україні за завданням Комісії для опису губерній Київського учбового округу. Аналізуючи історико-демографічний розвиток України в XVII—XVIII ст., він не тільки наводить дані про кількісний склад українського населення («понад шість мільйонів душ»), а й уперше розкриває механізм його відтворення (щоправда, самий термін «відтворення» ним не вживався), а також виявляє зв'язок між природним рухом населення і темпами його зростання, обґрунтувавши деякі позиції, які тільки тепер починають сприйматися етнодемографами.

Поєднання емпіричного та теоретичного рівнів — характерна риса української етнодемографії. Початок її теоретичних підвалин поклав М. Максимович у гострій дискусії з М. Погодіним про природу заселення Наддніпрянщи-

ни. Як це притаманно етнодемографії в цілому, вказане питання стало вузлом як наукових, так і політичних суперечок. За концепцією Погодіна, вся Наддніпрянщина була спустошена і знелюднена внаслідок монголо-татарської навали XIII ст., а пізніше заселена «малоросіянами» — вихідцями з Карпат. Грунтуючись на цій концепції, польські історики розробили схему заселення Наддніпрянщини і всього Лівобережжя, головну роль у якому відводили Литовській та Польській державам. Максимович, спираючись на історичні та статистичні матеріали, спростував погодінську концепцію (як і погляди польського дослідника А. Яблоновського) і довів, що «корінне населення не залишило рідних місць і відродило до життя спустошені міста і села краю». Продовженням його думок стали розвідки О. Лазаревського з етнічної та історичної демографії Лівобережної України, Д. Багалія — з питань заселення Слобідської України, А. Русова — із заселення Чернігівщини та Полтавщини; у 20—30-ті роки — праці А. Хоменка, С. Шамрая, А. Барановича; в останні десятиліття комплексні дослідження населення України та окремих її регіонів проводилися М. Крикуном, С. Қопчаком та А. Перковським.

Окремий напрям української етнодемографії — обрахування українського населення в етнічно мішаних районах та в діаспорах (значний внесок у розробку цієї проблеми зробили В. Зеленчук, В. Кабузан, В. Загоровський, С. Брук, В. Євтух, Ю. та О. Макари), а також вивчення національних груп України, започатковане В. Наулком та продовжене В. Шишмарьовим. До речі, працями В. Наулка розпочинається якісно новий етап розвитку української етнодемографії, що характеризується, зокрема, поєднанням декількох методик дослідження: статистичної, безпосереднього спостереження та картографічної. Підготована ним карта етнічного складу населення України залишається оригінальною і поки що неповторною.

Статистично-демографічна основа всіх цих праць суттєво посилила етнографічні аспекти етнодемографії. Один із них — утворення національно мішаних шлюбів та сімей. Нині ця проблема політизується, зокрема через перебільшення ролі міжнаціональних шлюбів у денационалізації українців. Проте етнографічні дослідження, проведені за статистичними розрахунками, підводять до висновку про те, що міжнаціональні шлюби неістотно впливають на етнічні процеси: з двох етносів, представники яких укладають мішані шлюби, як правило, збільшується той, для якого характерне кількісне переважання у відповідному регіоні.



Тобто фундаментальний висновок такий: етнічність зазнає втрат не стільки через зростання міжнаціональних шлюбів і сімей, скільки внаслідок національної політики держави.

Нині етнодемографічний напрям в Україні набуває особливого розвитку, спрямовуючи зусилля як на розв'язання глобальних проблем (наприклад, причин депопуляції населення), так і на розкриття «білих плям» (демографічні втрати від голодомору, другої світової війни, репресій та їхні етнокультурні та етнодемографічні наслідки).

*Історична демографія* — галузь науки на перетині демографії, історії та етнографії, орієнтована на відтворення демографічної ситуації певних історичних епох та на дослідження народонаселення країн у той чи інший історичний період. За предметним профілем вона ближче стоїть до демографії. Близька до історичної демографії *демографічна історія*, тісніше пов'язана з історичною наукою. Вона вивчає зміни загальної демографічної ситуації та конкретних кількісних показників за тривалий період часу.

Зародження історичної демографії в Україні (друга половина XVIII ст.) пов'язане з іменами Ф. Туманського, О. Шафонського та П. Симоновського, які першими взяли участь у складанні Генерального опису Лівобережної України (1765—1769). Для Комісії з топографічного опису Російської держави Туманський розробив «Програму для опису Малоросії», яку використав Шафонський для підготовки «Черниговского наместничества топографического описания», а дещо раніше Симоновський підготував «Краткое описание о козацком малороссийском народе».

Праці Шафонського та Симоновського зачіпали і фундаментальну проблему вітчизняної етнографії — походження українців. Щоправда, вона трактувалася ними дещо спрощено і не завжди на науковій основі: Симоновський пов'язував етногенез українців лише з розчленуванням давньоруських земель, Шафонський ж протиставляв росіян і українців без глибокого пояснення природи цього протиставлення. У цьому плані вигідно відрізняється праця М. Загоровського «Топографическое описание Харьковско-го наместничества», який не зводить формування української нації до політичної історії, а шукає його в етнічній системі: мові, культурі та побуті, характері нації тощо.

Продовженням історико-демографічних досліджень стали розробки Південноукраїнського регіону. Найбільш ґрунтовними були праці А. Скальковського, зокрема «Материалы к истории Новороссийского края» (1844) і особливо

«Опыт статистического описания Новороссийского края» (1850—1853). Остання викликає особливий інтерес, оскільки в ній уперше подані розрахунки чисельності населення земель Війська Запорізького і запорізького козацтва зокрема. Звичайно, наведені автором дані потребують додаткового вивчення, як і оцінка ним деяких історичних подій.

Пожвавленню історико-демографічних досліджень в Україні сприяло створення в Києві Комісії для опису губерній Київського учбового округу — першого офіційного етнографічного осередку в краї. Наслідком роботи Комісії стали створення нової «Програми для етнографічного описання губерній...», складеної В. Дабіжею та О. Метлинським, та цілого ряду праць: Д. Журавського — «Статистическое описание Киевской губернии» (1845—1852), Д. Деляфліза — «Методико-топографическое описание государственных имуществ Киевского учебного округа» та ін.

Як правило, в усіх історико-демографічних дослідженнях того часу переважали питання розселення, міграцій, загальної кількості населення, тобто суто зовнішні показники. Починаючи ж із другої половини ХІХ ст. формуються теоретичні та методологічні підвалини історичної демографії. Вони отримали ґрунтовну розробку в 20—30-х роках у працях М. Птухи, С. Шамрая, а в останні десятиліття — Є. Компан, А. Перковського, В. Романовського, О. Апанович, А. Слюсарського, В. Сергійчука.

Завдання нині полягає в тому, щоб створити узагальнюючі дослідження з демографічної історії України, її окремих регіонів, української діаспори, розкрити проблеми відтворення етнічних та національних груп, сформулювати гіпотези про загальні закони народонаселення.

*Етномузеєзнавство* — допоміжна етнографічна дисципліна, що вивчає етнографічні аспекти народної культури стосовно її збереження та демонстрації музейними засобами. Етномузеєзнавство включає широкий спектр завдань: збирання та систематизацію етнографічного матеріалу та етнографічних колекцій, їх класифікацію, комплектування, розробку способів наукової документації, принципів музейного експонування та публікації в науковій літературі та каталогах. Є у цій галузі знань і суто практичні питання: консервація та реставрація пам'яток етнографії, проектування приміщень для фондів та ін.

Українське етномузеєзнавство має міцний науковий фундамент, оскільки спирається на багату музейну культуру та тісний зв'язок з науковими осередками. За своєю при-

родою воно багатодисциплінарне — пов'язане з археологією та історією, з антропологією та етнографією.

Процес становлення етнографічних музеїв залежно від особливостей формування їхнього змісту та спеціалізації прийнято поділяти на три етапи. *Перший* — етап зародження музейного колекціонування (як правило, за допомогою наукових товариств, навчальних закладів, окремих діячів культури та науки) — тривав до середини ХІХ ст. Витоками музейної справи можна вважати церковні та монастирські колекції реліквій, мистецьких предметів, ікон, що збиралися ще з часів Київської Русі. Проте наукова визначеність зібраних колекцій проявилася з утворенням університетів, котрі й спрямовували музейну справу. Одним із перших університетських музеїв став «Музей изящных искусств», відкритий у 1835 р. в Харкові. Біля його витоків стояли такі видатні вчені, як І. Срезневський, О. Метлинський, М. Костомаров, К. Сементовський та ін. Подібний музей створюється при Київському університеті (1836). Аналогічну роль виконували музеї, засновані В. Антоновичем у Києві, В. Тарновським на Чернігівщині, К. Скаржинським на Лубенщині та ін.

*Другий* етап — період етнографічної спеціалізації та формування наукових засад комплектування колекцій — обіймає час із середини ХІХ до початку ХХ ст. Це діяльність Київського художньо-промислового та наукового музею, пов'язана з ім'ям М. Біляшівського, музею в Катеринославі, створеного зусиллями Д. Яворницького, у Житомирі — В. Кравченка, у Львові — В. Дзедушицького, Народного музею у Львові — І. Свенцицького.

*Третій* етап, що розпочався у 20-х роках ХХ ст., характеризується формуванням наукових основ збирацької роботи, систематизації та опрацювання експонатів, комплектування фондів, ґрунтовною розробкою науково-методичного матеріалу. Головне, що музеї цього періоду стають науково-культурними осередками окремих історико-етнографічних регіонів України, а нерідко й національними осередками. Новим типом музеїв стають так звані скансени: Переяслав-Хмельницький музей просто неба, створений зусиллями М. Сікорського (1964), Закарпатський музей народної архітектури та побуту (1970), Музей етнографії та художнього промислу у Львові (1971), Музей народної архітектури та побуту України у Пирогові поблизу Києва, створений 1976 року за ініціативою К. Гуслистого, етнографічний скансен у Чернівцях тощо.

Музейна справа в Україні, що має тривалу історію та істотний доробок, розвивалася завдяки ґрунтовності етно-

музеєзнавства як наукової галузі, започаткованої працями М. Біляшівського («Наші національні скарби», 1918) та І. Свенцицького («Про музеї і музейництво. Нариси і замітки», 1920). У 1927 р. Свенцицький узагальнив досвід вітчизняної музейної справи у праці «Музеї і книгозбірні сучасної України».

Осмисленню методичних та теоретичних підвалин українського музеєзнавства присвячена низка ґрунтовних розробок: Г. Мезенцевої («Музеї України», 1959), Ю. Омельченка («Історія музейного будівництва на Україні», 1972), Ю. Розуменка («Этнографическое изучение населения юга Украины в XIX — начале XX века», 1986), В. Шмельова («Музеи под открытым небом», 1983), З. Гудченко («Музеї народної архітектури України», 1981), Г. Скрипник («Етнографічні музеї України», 1989). Ці праці заклали міцну основу для подальшого розвитку українського етно-музеєзнавства, з'єднавши в єдину систему три його компоненти: збирацьку роботу, формування колекцій та наукові розробки.

**Література:** *Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975; *Козлов В. И.* Национальности СССР (Этнодемографический обзор). Москва, 1975; Советская социология. Москва, 1982. Т. 1; *Шмелев В. Г.* Музеи под открытым небом. Киев, 1983; Проблемы исторической демографии. Кишинев, 1985; Личность в системе национальных отношений. Баку, 1985; *Скрипник Г. А.* Етнографічні музеї України. Київ, 1989; Славяне: адзінства і многастайнасць. Мінск, 1990; *Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпиловський Р. В.* Походження слов'ян. Київ, 1991; *Дашкевич Я.* Основні етапи етнічної історії української нації // Родовід. 1991; Етнічна самосвідомість і національна культура. Київ, 1991; *Сегеда С. П.* Генетична пам'ять народу // Наука і суспільство. 1992. № 3; *Сергійчук В.* Етнічні межі та кордони України // Там же. № 8—12.

## Лекція 5

### ШКОЛИ Й НАПРЯМИ В ЕТНОГРАФІЇ

Процес пізнання, як указував відомий історик етнографії С. Токарев, включає дві обов'язкові частини — накопичення фактичних знань про предмет дослідження та їх тлумачення, — які постійно перебувають у зумовленості та взаємодії. Причому в етнографічній науці глибина осмислення особливо залежить від ґрунтовності емпіричної, фактичної бази: чим різноманітнішим та значнішим за обсягом матеріалом оперує етнограф, тим більше він має підстав для фундаментальних узагальнень.

Утім, сама тільки фактична база недостатня для одержання абсолютної істини; до неї вчений може наближатися, лише маючи досконалу систему осмислення та інтерпретації фактичного матеріалу. Спосіб здобуття істини, власне, становить методологію пізнання, система ж установлених способів є *науковим напрямом*, а якщо він має традиції — *науковою школою*.

Кожна наукова школа майже обов'язково пов'язана з боротьбою ідеологій, з актуальними політичними, економічними та соціальними проблемами. Нерідко на перехресті цих проблем і зароджуються школи. Прикладом може бути XVIII століття — час гострого протиборства схоластики і діалектики. Проте рушійною силою науки, і зокрема формування шкіл, є не ідеолого-політичні чинники, а механізм її внутрішньої логіки — рух до пошуку істини. Такий пошук передбачає різні шляхи, отож зрозуміло, що кожний з них започатковує свій науковий напрям або наукову школу.

Українська етнографія розвивалася в системі світової народознавчої науки і тому, природно, зазнавала впливу різних напрямів та шкіл. Водночас, маючи своєрідну природу та умови для виникнення, її школи позначені специфічністю. Найрельєфніше це виявилось у міфологізмі.

*Міфологічна школа* — науковий напрям, в основі якого лежить уявлення про міфи, легенди та інші форми духовної культури народу як прояв його духу, національної самосвідомості та народної сутності. Вважається, що міфологічна школа сформувалася на початку XIX ст. в Німеччині, а її засновниками були брати Я. і В. Грімми. Подібні ідеї в Росії розвивали Ф. Буслаєв, І. Худяков, О. Котляревський, в Англії — М. Мюллер, у Франції — А. Пікте, в Італії — А. де Губернатіс, в Україні — О. Потебня. Разом із тим в українській етнографії традиція міфологізації має більш давнє коріння і більш ґрунтовну основу.

Міфологічна школа українського народознавства зростає на ґрунті течії, близької за суттю до міфологізму, — *романтизму*, якому притаманне перебільшення значення історичних подій та національних явищ, тобто їх певна ідеалізація та міфологізація. Ця міфологема історії і буття взагалі характеризувала не одне покоління українських істориків та етнографів, починаючи від М. Маркевича і закінчуючи М. Грушевським. В етнографічних дослідженнях Маркевича, наприклад, як і в його головній історичній праці «Истории Малороссии», пройнятих ідеями волелюбності й протесту проти будь-якого гноблення, можна бачити й ідеалізацію історичного минулого України, зокрема козацтва,

нерозуміння соціальної природи станів, перебільшення значення емпіричного матеріалу, передусім народних оповідок та легенд.

Міфологізоване осмислення етносоціальних проблем на українському ґрунті так відчутно проступає через те, що воно перебуває в органічному зв'язку з етнічною ментальністю українства — його схильністю до фантазувань. Остання ж замішана на глибинних шарах архаїчної землеробської культури, побудованої на міфології, демонології, культі. *Українці — народ із надзвичайно розвиненим магичним мисленням, з великою магичною традицією.* Ця риса на науковому рівні була помічена ще О. Пипінім та Є. Огоновським, котрі називали її «уродженим інстинктом». Саме вона і вплинула на розвиток романтичних тенденцій в українському народознавстві, а пізніше й етнографії, проявившись наприкінці XVIII — на початку XIX ст. у вигляді підвищеного інтересу до старовини, національного характеру, фольклору, поезії, до прадавнього коріння взагалі.

Найбільш послідовним прихильником міфологічної школи був А. Афанасьєв, котрий убачав в усьому земному небесне начало, доводячи до крайнощів німецькі міфологічні теорії. Те ж робив і О. Потебня, започаткувавши у 30-х роках XIX ст. класичну міфологічну школу в українському народознавстві. Це проявилось у його працях «О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865), «О доле и сродных с нею существах», «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» (1867) та ін.

Романтизм та міфологізм по суті стали основою, на якій зароджувалась українська етнографія та її перший науковий центр — харківський. Гурток «Харківські романтики», очолюваний І. Срезневським, об'єднував відомих народознавців — К. Сементовського, В. Пассека, М. Костомарова — прихильників міфологічної школи. Пізніше до неї були причетні М. Цертелєв, М. Максимович і навіть ранній М. Сумцов.

Міфологічна школа відіграла позитивну роль у збудженні громадського інтересу до витоків рідної історії та культури, у піднятті цілих шарів народного духовного життя, і в цьому полягає її значення. Разом із тим вона слабує на певну односторонність підходів до осмислення реалій, спрощеність трактувань процесу розвитку культури, навіть на деяку реакційність світобачення. Щоправда, остання риса найменшою мірою стосується української міфологічної школи, оскільки міфологізацію земного вона уявляла як природний процес, на відміну від подібних шкіл в інших країнах, котрі у руйнації колись єдиної індоєвропейської культури бачили

загальний регрес культури і цивілізації. Проте українська міфологічна школа має й інші досить серйозні вади, головна з яких — ігнорування об'єктивних законів розвитку соціальних і національних явищ. Утім, традиції міфологічної школи виявилися настільки життєздатними, що регенеруються і в сучасних умовах: дедалі більше з'являється праць, у яких хід земних процесів пояснюється лише космічними явищами, а розв'язання соціальних проблем відшукується у космосі.

Відчутного удару класичній українській міфологічній школі завдали О. Веселовський, а дещо пізніше — Д. Анучін, В. Ягіч та В. Міллер. Саме Веселовський у другій половині XIX ст. спрямував розвиток етнографічної науки на інший шлях: від міфологічного методу до порівняльно-історичного. Перші обґрунтування нового методу були представлені в його історико-літературних працях «Разыскания в области русских духовных стихов», (1879—1891), а пізніше розвинені в етнографічних дослідженнях («Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности», 1894; «Судьба-доля в народных представлениях славян», 1895). Слід назвати також і праці Д. Анучіна («Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд», 1890) та В. Ягіча («Христианско-мифологический пласт русского народного эпоса», 1875), котрими завершується період апробації нового методу. Він стає визначальним для вітчизняної етнографії, а прикладом чудового його використання — праці Ф. Вовка, насамперед «Этнографические особенности украинского народа» (1916).

*Еволюціоністська школа.* Еволюціонізм — наукова система, ядром якої є поняття *розвитку*. Вона зароджувалася наприкінці XIX ст. у протиборстві зі схоластикою і як певна реакція на недосконалість міфологічної системи.

Ключове поняття еволюціонізму — розвиток — сприймалося різними науковими відгалуженнями та у різні часи неоднаково. Вихідною позицією розуміння розвитку було положення про його *універсальність* (все у світі розвивається) та *прямолінійність*: зміни у природі можуть відбуватися лише по висхідній — від простого до складного, від нижчого до вищого, від гомогенного до гетерогенного. Поштовхом до цієї ідеї став бурхливий розвиток природознавства, зокрема праці Канта й Лапласа в галузі астрономії, Лайела в геології, Окена в біології. Принципи розвитку в формі еволюції пізніше конкретизували Ламарк і, нареш-

ті, Дарвін, котрий розробив струнку систему походження видів.

Створена система уявлень про розвиток по суті абсолютизувала його однозначність, привівши до універсальності висновків: оскільки все розвивається за заданою схемою і відповідно до усталеної ієрархічної системи, виходить, що немає потреби в пошуках інших принципів суспільного розвитку — адже все визначено наперед. Отже, науці залишається тільки з'ясувати стан розвитку явища, що вивчається, аби сказати, на якому ієрархічному ступені воно перебуває.

Закріплення такої позиції відбулося на ґрунті *позитивістської* філософії О. Конта. Абсолютизуючи позитивний досвід (емпіричні позитивні дані), він вважав, що тим самим можна уникнути протиріч між матеріалізмом та ідеалізмом. Емпіризм відтоді стає основним фундаментом науки, а способом його осмислення — побудова загальних класифікацій, за допомогою яких можна співставити різностадіальні ряди розвитку і логічно відтворити усі прогаллини.

Поширення позитивістського спрямування еволюціонізму в етнографічній науці пов'язано з іменами Г. Клемма («Загальна історія культури людства»), І. Унгера («Шлюб та його всесвітньо-історичний розвиток»), Т. Вайца («Антропология диких народів»), а пізніше — Дж. Мак-Леннана («Первісний шлюб»), Е. Тайлора («Первісна культура», «Антропология»). Останнім розроблена, зокрема, *теорія «пережитків»*, під якими він розумів «ті обряди, звичаї, уявлення, котрі, будучи в силу звички перенесені з однієї стадії культури, якій вони властиві, в іншу, більш пізню, є живим свідченням або пам'яткою минулого». Дещо схожу позицію сформулював російський учений К. Кавелін, причому за 10 років до Е. Тайлора. Взагалі проблема «пережитків» стала свого роду пробним каменем для визначення спрямування національних шкіл еволюціонізму. Якщо для західноєвропейського еволюціонізму «пережитки» — показник запрограмованості розвитку, то для російського вони є лише свідченням його етапності.

В українській етнографії цього питання торкався І. Франко, котрий діалектично трактував «пережитки» як рудимент соціального організму, який, зрештою, може видозмінюватися, відроджуватися і, отже, функціонувати як органічна частина живої соціальної системи. Хоча довкола проблеми «пережитків» і нині не вщухають теоретичні дискусії, але висловлене Франком понад 100 років тому положення відповідає найбільш обґрунтованому сучасному її трактуванню.



*Діалектичність* розвитку, навіть у рамках еволюційної школи, взагалі була притаманна українській етнографії. Свідчення тому — праці М. Зібера, котрий вдавався до співставлення явищ, які повторювалися в різних культурних системах. Щоправда, і в західних відгалуженнях еволюціонізму поступово переборювалася прямолінійність розуміння розвитку. Сам же Тайлор і розпочав новий етап еволюціонізму, відійшовши від заданих схем. Найрельєфніше це проявилось у його трактуванні прогресу та регресу в історії людства: «Коли судити з даних історії, то первісним явищем виявиться прогрес, тоді як виродження може лише йти слідом за ним: адже спочатку потрібно досягти якогось рівня культури, щоб отримати можливість втратити його. Взагалі прогрес завжди переважав над регресом».

*Коли оцінювати еволюціонізм як систему наукового осмислення реалій життя в цілому, можна стверджувати, що саме він став основою формування етнографічної науки, підготувавши всі необхідні для того компоненти: загальну концепцію розвитку, методологію еволюції суспільства, технологію типологічного порівняння, тобто всі основи порівняльно-історичного методу. Для розвитку етнографічної науки цей метод став визначальним, оскільки дав змогу моделювати явища культури, «прив'язувати» їх до певних ступенів історичного розвитку.*

Ті ж можливості відкривав й інший метод, розроблений у межах еволюціонізму, — *метод пережитків*. До того ж еволюціонізм дав початок ще одному дослідницькому прийому в етнографії — *використанню статистичних даних* для підрахунку збіжностей у поширенні явищ культури і виявлення їхніх закономірних зв'язків. По-справжньому етнографи оцінили цей прийом лише в останні десятиліття, особливо у зв'язку з застосуванням компонентного аналізу. Щодо українських етнографів, то вони тільки починають його засвоєння, але роблять це у найширшому плані: для виявлення ціннісних орієнтацій людей, ступеня побутування традиційних елементів матеріальної та духовної культури, для розрахунків коефіцієнтів зв'язків при вивченні етносоціальних систем тощо.

Виконавши свою наукову роль як система поглядів, еволюціоністська школа наприкінці XIX ст. фактично розпалась на окремі наукові напрями. Причинами тому стали методологічна розмаїтість цієї школи, що по-різному трактувала ключове поняття розвитку, а головне — те, що її концепція єдиноманітності соціального розвитку ввійшла у протиріччя з реаліями життя. Сприяло розпадові еволюціонізму й виникненню нових шкіл — *антропологеографічної* та

історичної. Зародками цих шкіл стали ті наукові напрями, котрі виокремилися від еволюціонізму. Подамо їх короткий огляд.

*Географічний напрям* обстоював пріоритет географічно-го фактора в соціальному розвитку, як і пріоритет зв'язку «суспільство — природа». Найвизначнішими представниками цього напрямку були Бахофен, Л. Морган і М. Ковалевський, котрі присвятили свої дослідження проблемам патріархальної общини та сім'ї. Саме цей конкретно-етнографічний матеріал дав їм змогу вийти на рівень пізнання фундаментальних закономірностей історичного розвитку, а саме закономірностей мінливості сім'ї, приватної власності й держави.

Значенню географічного фактора в етнографічних дослідженнях надавалося особливої уваги при вивченні рас, етносів, етнічної культури. За його допомогою виявлялося і пояснювалося велике розмаїття етнографічної культури, що формувалася в межах етносу, розміщеного в різних географічних зонах. Таке спрямування характерне і для сучасної української етнографії, особливо при дослідженні поселень, народного житла (праці Г. Стельмаха, Т. Косміної), народної архітектури (Г. Логвин, В. Самойлович). Іноді географічний напрям в етнографії набуває крайніх форм прояву. Прикладом можуть слугувати дослідження Л. Гумільова, присвячені вивченню етносу. За його концепцією, етнос — явище суто географічне, завжди пов'язане з ландшафтом, котрий «годує адаптований етнос і котрий творить етнос в усьому його розмаїтті».

*Культурно-історичний напрям* (М. Ковалевський, К. Кавелін, Л. Морган, Е. Тайлор, Дж. Лаббок) спрямовував дослідження окремих сфер життєдіяльності шляхом логічної реконструкції послідовних ступенів їхнього розвитку або через розробку класифікаційних схем при вивченні явищ, як правило, первісного суспільства.

Близькі до культурно-історичного напрямку такі, як *історична школа* та *етноісторія*. Перша виникла у зв'язку зі втратою впливу еволюціонізму як система поглядів щодо єдності народів і культур. Визначаючи взаємозв'язок між цими явищами, її прихильники заперечували історичну закономірність, зводячи всі дослідження до пошуків центрів походження народів та культур. У цьому плані історична школа зближалася з дифузійнізмом. Етноісторія зароджувалася як напрям, орієнтований на вивчення «примітивних» народів за допомогою археологічних матеріалів та писемних джерел. На відміну від історичної школи етноісторія використовує структурно-функціональний підхід.

*Соціологічний напрям* (О. Конт, Е. Дюркгейм, Дж. Мак-Леннан та ін.) у центр уваги ставить дослідження соціальних інститутів із метою реконструкції природи суспільних відносин.

*Біологічний напрям* (А. Бастіан), який виник на базі досягнень біологічних наук, намагається переносити на суспільні науки принципи природознавства.

*Дифузійоністська школа* базується на уявленні про поширення культури через контакти між народами і переважно розглядає культуру як таку, не пов'язуючи її з соціальними та історичними процесами. Дифузійонізм виник наприкінці ХІХ ст. у протиборстві з еволюціонізмом і на методологічному ґрунті визнання існуючих контактів між народами, які сприяють культурній дифузії. Причому остання абсолютизувалася, трактуючись як головний стрижень історичного процесу, котрий зводився лише до контактів (будь то переселення, завоювання чи торгівля).

Школа дифузійонізму формувалася у декілька етапів, а по суті — окремих наукових напрямів. Першим із них став *антропогеографічний*, сформований Фридріхом Ратцелем і обґрунтований у працях «Антропогеографія» (1882—1891) та «Народознавство» (1885—1888). Його головна ідея зводилася до того, що культура твориться народом, поширюючись у відповідності до руху народу або його контактів з іншими народами. При цьому культура виконує роль зв'язку між народами, вирівнюючи етнічні відмінності, викликані неоднаковими природними умовами. «Етнографічний предмет переміщується разом з його носієм, через людину, з нею, при ній, на ній, особливо ж у ній, тобто у її душі» — така формула культурної дифузії Ратцеля.

Другий напрям дифузійонізму отримав назву *культурної морфології*, фундатором якої був Лео Фробеніус, автор визначної праці «Походження африканських культур» (1898). Головні позиції цього напрямку такі. «Я стверджую, — писав Фробеніус, — що будь-яка культура розвивається, як живий організм, отже, вона переживає народження, дитинство, зрілий вік, старість і, нарешті, вмирає». Культура не створюється людьми, навпаки, люди є скоріше її продуктом або об'єктом. Творцем культури є природа, географічне середовище, а «їжею» — людське господарство: землеробство, мисливство, тваринництво, рибальство. Ця концепція була названа морфологією культури і поділена Фробеніусом на дві частини: анатомію і фізіологію. Крім того, вчений поділяв культуру, як живу істоту, на чоловічу — патріархальну і жіночу — матріархальну. Першій властиве прагнення вго-

ру (свайне житло, ієрархічні суспільні верстви, космогонічна міфологія), другій — униз (земляне житло, уявлення про підземний світ душ тощо).

Для етнографії морфологія культури за всієї своєї фантастичності цінна насамперед фундаментальністю емпіричних досліджень, скрупульозністю фіксації фактичного матеріалу. Саме з цим напрямом пов'язане зародження методу картографування явищ культури, що активно використовується й нині. Повністю побудовані на цьому методі історико-етнографічні атласи з народної культури підготовлені українськими етнографами, — «Народне житло», «Традиційний одяг» і «Сільськогосподарські знаряддя праці».

Третій напрям дифузійнізму, відомий під назвою *теорії культурних кіл*, розроблений Фріцем Гребнером у 1904 р. Основою цієї теорії є уявлення про існування різних варіантів культури, названих колами. Вони не стабільні, а переміщуються, поширюються, наповзаючи одне на одного і утворюючи культурні шари. Вивчаючи кожний з них, можна виявити його епіцентр, маршрут переміщення, час виникнення.

Сутність теорії Гребнера полягає в його намаганні звести все розмаїття людської культури до одиничних явищ і до єдиного первісного культурного центру, звідки колами розійшлися культури. Схожі явища культури, за Гребнером, де б вони не траплялися, належать до одного культурного кола і, отже, походять з одного центру: чи то лук, мотика, чи ритуал поховання. Всі вони виникають лише один раз і в одному місці; якщо їх знаходять у різних місцях, то це означає, що вони поширилися через міграцію або контакти людей. Словом, культура не має жодних закономірностей розвитку і є явищем суто індивідуальним. Така позиція визначає етнографію (а її предметною сферою в тому числі є культура) як історичну науку в неокантіанському розумінні, тобто побудовану на індивідуалізованому методі.

Теорія культурних кіл знайшла, втім, чимало послідовників, концепції яких мало чим відрізняються від позиції Гребнера. Вкажемо на два головних напрями. Перший — *культурно-історичний* (він ще має назву «віденська школа»), основні принципи якого викладені Вільгельмом Шмідтом в 1912 р. у праці «Походження ідеї Бога». Визнаючи теорію культурних кіл, Шмідт доповнив її «пігмейською» теорією біолога І. Кольмана, створивши еклектичну концепцію. Суть її така. Розвиток усього живого, в тому числі людини, починається з малих форм, а від них, через певні стадії — до великих і складних, тобто він відбуваєть-

ся за логікою поширення культурних кіл: із одного центру, від найдавніших до сучасних етнічних спільностей. Виходячи з цього можна побудувати ієрархічну типологію народів, яка, за задумом Шмідта, представить *всесвітньо-історичні стадії культурного розвитку*.

За всієї схожості концепцій Гребнера і Шмідта вони суттєво різняться: перша робить акцент на географічному поширенні культур, друга ж — на історичному, часовому поширенні, визначаючи ступені розвитку культури людства в цілому в дусі еволюціонізму, тобто на основі суб'єктивної оцінки.

Друге розгалуження теорії культурних кіл — *теорія культурних ареалів* — виникло у США (К. Уїслер, К. Кребер, Е. Сепір), частково функціонуючи й досі. Вона визнає абсолютний зв'язок між географічним середовищем і культурою, вважаючи разом із тим, що культура може поширюватися лише в аналогічному середовищі. Одним із варіантів цієї теорії є *геліолітична система знань*, що визнає лише один центр виникнення культури — Стародавній Єгипет. Цій системі останнім часом віддавав перевагу славнозвісний норвезький дослідник і мандрівник Тур Хейєрдал.

*Структуралістська школа* базується на думці про наявність упорядкованого взаємозв'язку між окремими соціальними інститутами — структурами суспільства. Школа виникла по закінченні першої світової війни у Великобританії, поширившись у Францію та США. Її засновник А. Радкліфф-Браун, розробляючи методологічні основи школи, використав нароблений соціологічною школою Е. Дюркгейма емпіричний підхід до аналізу явищ та частково — положення класиків історичного матеріалізму про зв'язок структур з об'єктивними умовами.

За концепцією Радкліфф-Брауна, людське суспільство, котре є живим організмом і підкоряється біологічним законам, існує постільки, поскільки кожний його елемент виконує необхідні функції. Отже, завдання науки полягає в тому, щоб виявити ці функції і зрозуміти схему структурних взаємозв'язків. Складність такої схеми вимагала застосування методів статистики та математики. Власне, *структуралізм і започаткував статистико-математичні методи* (К. Мітчелл, С. Надель).

На відміну від англійського структуралізму французький, що розроблявся К. Леві-Строссом, акцентував увагу на виявленні співвідношень між емпірично визначеними фактами. Щоправда, пізніше, в 70-ті роки, ця концепція зазнала істотних змін, зробивши наголос на виявленні конструк-

тивно-логічного зв'язку (а не діалектичного) між елементами структури, захованими за зовнішньою картиною явищ і не усвідомлюваними людиною.

*Функціоналістська школа* ставила за мету вивчення функцій суспільних інститутів, вмонтованих у суспільство, функцій, за допомогою яких суспільство зберігається.

Функціоналізм став логічним продовженням принципів соціологічної школи в етнографії, являючи собою чисто англійський напрям — на відміну від переважно німецького дифузіонізму і французької соціологічної школи. Його засновник Бронислав Малиновський виклав свою систему поглядів (праця «Наукова теорія культури») у такий спосіб. Культура, що є предметом вивчення всіх гілок антропології (фізичної антропології, археології, етнології та польової етнографії), є свого роду біологічне явище, а в силу цього вона повинна виконувати певну функцію задоволення потреб людини. Вона становить собою речовий та духовний апарат, за допомогою якого «людина розв'язує конкретні, специфічні завдання». Головним поняттям концепції Малиновського була «потреба» — ключ до розуміння організованої поведінки людини. Елементи потреб — імпульс, акт і задоволення, з яких виводилося поняття «функція». Остання у цій схемі визначалася як задоволення органічного імпульсу відповідним актом.

Власне, уся ця теоретична побудова була елементарним возведенням банального факту потреб у якийсь вищий закон. Однак позитивним у функціоналізмі є оригінальний спосіб вивчення культури кожного суспільства, що розумілася як *єдине явище, всі частини якого пов'язані між собою виконанням певних функцій*. До досягнень функціоналізму можна віднести і наукову критику попередніх етнографічних концепцій, зокрема методу «пережитків», який, на думку Малиновського, приніс науці більше шкоди, ніж користі, бо шукав «пережитки» замість вивчати реальні, життєві функції. У дійсності ж «пережитків» не існує, є лише явища культури, котрі натомість колишніх функцій набули нових. Це положення стало визначальним і для української етнографії, навіть у період розквіту структуралізму.

*Психологічна школа.* Як функціоналізм, так і структуралізм, акцентуючи увагу на виявленні внутрішніх зв'язків та функцій соціальних інститутів і суспільства в цілому, дали поштовх для поглибленого аналізу системи моральних зв'язків та психіки людини, як і психічного стану

етносу й суспільства. Цей напрям, попервах розрізнений, пізніше оформився в етнопсихологічну школу. Звичайно, і вона не становила одноманітної системи наукових підходів, а складалася з різних течій. Проте їх єдина спільна методологічна база — *психоаналітична теорія*, розроблена на початку ХХ ст. Зигмундом Фрейдом і спрямована на пізнання психологічного складу та етнічних особливостей як окремих осіб, так і цілих народів.

*Фрейдизм* зароджувався як суто психіатрична наука, лише пізніше ставши основою для пізнання міфології, етнічної культури та етносоціального життя, тобто способом осмислення етнографічних явищ. Його ключове поняття — *«стидний імпульс»*: підсвідомі бажання, що мусять придушуватися через їхню невідповідність нормам моралі чи зовнішнього середовища, але саме вони становлять переважну частку безсвідомого і, більше того, — спрямовують хід речей. Теоретичні засади психіатрії, психології та етнопсихології обґрунтовані Фрейдом у його відомих працях «Психопатологія буденного життя», «Тотем і табу» та «Інфантильне повернення тотема».

Переходячи від аналізу людини до пізнання етнічної спільності, Фрейд по суті застосовує той самий психоаналітичний прийом, оскільки бачить схожість між психологією невротиків і психологією первісних народів: в обох випадках підсвідомі імпульси стримуються найменшою мірою, людина не дуже закріпачена, а її стидні імпульси невиразні. Все це призводить до неупорядкованості взаємин. Аби їх упорядкувати, люди ввели *табу* та різного роду *уникання* (магію, анімізм, тотемізм, звичаї екзогамії тощо). Табуація — це витіснення стидних імпульсів, природу яких Фрейд намагається пояснити за допомогою поняття *«единів комплексу»* — природної ворожості сина до батька, простих людей до вождів і водночас таємного *лібідного* (статевого) потягу до матері. Стан ворожості чи, навпаки, потягу дитини проходить декілька фаз, котрі певним чином повторюються у процесі розвитку суспільства: у дитини це *аутоеротизм* (спонуки на власне тіло), *нарцисизм* (самолюбівання), *роздвоєння потягу*; в системі світоглядних уявлень суспільства — це *магія, анімізм, християнська релігія* тощо.

Незважаючи на методологічну хиткість ключової тези концепції Фрейда (людина є істотою еротичною, а рушійна сила всього — інстинкт розмноження, виражений в лібідо), фрейдизм як система вивчення безсвідомих психічних процесів мав багато послідовників, течій та напрямів. Найбільш цікаві з них — *концепції Гези Рохейма та Карла Густава Юнга*.

Рохейм, на відміну від Фрейда, вважав, що головною рушійною силою розвитку культури є *сублімація* (піднесення) інстинктів, що захищає людство від тих із них, що є руйнівними. Отже, культура — це система психічного захисту, її матеріал — лібідо, а в силу цього «цивілізація є продуктом Еросу».

Позиція Юнга важлива для етнографії трактовкою «*колективних уявлень*» або «*колективного безсвідомого*», котра є переходом від психоаналізу окремої людини до аналізу колективу, певної спільноти. Кожний соціальний колектив — сім'я, плем'я, етнос — має свій набір успадкованих ідей, але він має доступ і до загальнолюдських ідей — *архетипів*, безсвідомих стихій, від яких весь час намагається звільнитися.

Варіантами психоаналітичних концепцій стали пізніше такі течії, як *неофрейдизм*, *американська етнопсихологічна школа*, «*культура і особа*». Перша течія — результат поєднання ортодоксального фрейдизму з американською школою культурної антропології. Вона відмовилася від положень про «едипів комплекс», тобто стадіальність психосексуального розвитку дитини, та від перебільшення лібідо і суттєво зблизила психологію з етнографією (в такому вигляді вона використовується і вітчизняною наукою, особливо при вивченні етнографії дитинства, етнічної самосвідомості тощо).

Американська етнопсихологічна школа, найбільш популярна в 50-х роках, робила наголос саме на вивченні особи, а через її пізнання пояснювались етнічні відмінності та динаміка культури. В узагальнюючому вигляді ідеї цієї школи були викладені одним з її фундаторів — А. Кардінером. Свої теоретичні постулати він виводив зі специфіки догляду за немовлям: способу годування, виховання тощо, котрий нібито позначався на характері особи у майбутньому. Високі стандарти догляду формували «головну особу» — свого роду еталон, який механічно переносився на параметри народу або суспільства. До речі, характер росіян, а певною мірою і українців, виводився, згідно з «пелюшковим детермінізмом», зі звичаю туго сповивати немовля: коли так, то і характер дорослого вирізняється скутістю. У цій аналітичній конструкції ховалося коріння так званого *психорасизму* — поділу народів на тих, хто має високу модель культури, і тих, хто має нижчу модель, причому стандартом слугував «американський спосіб життя». Нині американська етнопсихологічна школа розгалужена на різні напрями і є складовою антропологічної науки.

Близька до названих етнопсихологічних напрямів і така предметна область міждисциплінарних досліджень, як



«культура і особа». Вона стала результатом злиття двох течій — американської історичної школи (Ф. Боас) і неофрейдизму (А. Кардінер, К. Дюбуа). Перша, як указувалось, віддає пріоритет особливостям виховання у формуванні людини, народу, суспільства, друга — обмеженості індивідуального розвитку. Ключовими поняттями теорії «культури і особи» є «*базова структура характеру*» і «*базова структура особи*», причому структура особи — єдина для суспільства, вона ж прирівнюється до національного характеру.

\* \* \*

Усе розмаїття наукових шкіл, напрямів і течій віддзеркалює неоднозначність пошуків істини. Тому вони заслуговують не так критики, як відбору всього корисного для подальшого осмислення етносоціальних явищ. Так, *найважливішою заслугою еволюціонізму є визнання закономірностей в історичному процесі розвитку культури; дифузійнізму — цілісності людської культури; фрейдизму — значення підсвідомого в діяльності людини, а отже і у формуванні культури та побуту.* Особлива роль етнографічних шкіл та напрямів полягає у розробці багатоманітних методів та прийомів дослідження: *порівняльно-історичного — еволюціоністами, статистично-математичного — структуралістами, психологічних — фрейдистами і неофрейдистами* тощо.

Все це заклало основи для створення більш складних пізнавальних систем та нових наукових шкіл і напрямів: це і *кросс-культурний аналіз* — один з основних напрямів культурної антропології, і *лейденська школа* — провідний напрям у сучасній західній етнології та культурній антропології, і *амстердамська школа* — один із пізніх еволюціоністських напрямів, і *школа когнітивної антропології* та ін. Помітне місце в системі усіх цих шкіл займає *марксистська етнографічна школа*, сформована наприкінці ХІХ ст. В українській етнографії найбільш яскраво вона проявилася у працях М. Зібера, присвячених вивченню виробничих відносин в докласовому суспільстві.

Марксистська школа зароджувалася на філософських основах діалектичного та історичного матеріалізму як квінт-есенція всього досвіду, накопиченого попередніми етнографічними школами. Вона, мабуть, єдина, що базується не на якомусь одному методі, як це характерно для інших шкіл, а на *системі методів*. У цьому її перевага перед ба-

гатьма школами, як би ми сьогодні не ставилися до неї критично.

Першими працями марксистської школи в етнографії були твори К. Маркса «Конспект книги Л. Г. Моргана «Первісне суспільство», «Форми, що передували капіталістичному виробництву» та Ф. Енгельса «Роль праці в процесі перетворення мавпи в людину» і «Походження сім'ї, приватної власності та держави». Вони визначили методологію нового етнографічного напрямку (діалектичний та історичний матеріалізм) й основні методологічні поняття: спосіб виробництва, виробничі сили, виробничі відносини, базис та надбудова, суспільно-економічна формація та ін.

Коли розглядати марксистську традицію в етнографії як наукову, а не ідеологічну течію, можна однозначно стверджувати, що вона зробила у розвитку етнографічної науки серйозний внесок. Більше того, саме останнім часом, коли у вітчизняній етнографії вона піддається критиці, а нерідко й остракізмові, в західній вона користується авторитетом. Справа, мабуть, у тому, що на Заході її використовують лише як систему наукового осмислення етносоціальних явищ, в той час як в нашій науці довгі роки вона слугувала ідеологічним засобом маскування хибних концепцій, покликаних захищати суспільний лад, що відживає.

Заради істини слід сказати, що і в методологічному плані марксистська етнографічна школа не абсолютно досконала: її постулати дають неадекватну відповідь на питання соціально-культурної еволюції суспільства; вона надто жорстко детермінує соціальні й національні процеси виробничими силами та виробничими відносинами, прямолінійно зводить соціальний процес і загальний розвиток суспільства до суспільних формацій. Указані вади притаманні і марксистському напрямку західної етнографії, яка нині переживає складну еволюцію. Водночас немарксистські школи наживають чималий капітал від раціонального використання його здобутків. До цього вдаються, зокрема, такі фундаментальні течії, як *культурний матеріалізм* М. Харріса, *критична антропологія* С. Левіна, *діалектика соціального життя* Ф. Меффі.

Аналізуючи стан розвитку етнографічної науки в країнах Заходу, відомий етнолог В. Тишков зазначав, що у 80-ті роки з'явилися глибокі теоретичні розробки з проблем походження та еволюції форм державності, взаємозв'язків економіки й держави за докапіталістичних способів виробництва, з питань походження класів та історичних закономірностей складання форм нерівності статей та ін. Зокрема, К. Фльор-Лоббан у 1986 р. опублікував статтю «Фрідріх

Енгельс і Леслі Уайт: роль праці проти символу в поясненні походження людства», в якій дається оцінка тривалому протистоянню двох основоположних теоретичних підходів в антропології— матеріалістичного та ідеалістичного.

Виникнувши в 40-х роках ХХ ст., теорія символів Уайта з її перебільшеною оцінкою еволюції свідомості й розумових процесів та ігноруванням соціальних чинників не знайшла належного підтвердження й визнання в сучасній науці. Зате праця Енгельса «Роль праці в процесі перетворення мавпи в людину», написана понад 100 років тому, «зберігає свою значущість у критиці метафізичних і біологізаторських трактувань походження людини,— вважає В. Тишков.— Більше того, вона вказує метод розгляду визначальної ролі праці в походженні людини, даючи тим самим ключ до наукового пояснення антропогенезу й становлення суспільства».

В одній із своїх останніх статей Е. Лікок звернулася до проблеми взаємовідносин особи і суспільства. В галузі психологічних розвідок також спостерігається пошквалювання: у США з'явилися праці про значення діяльності у становленні особи (тут мало вплив видання англійською мовою праць видатного російського психолога Л. Виготського), були зроблені серйозні спроби включити позитивні моменти вчення Фрейда до історико-матеріалістичних схем психології поведінки, посилилась увага до теорії інтегральних рівнів.

Проте у психологічній антропології ці інновації осмислюються недостатньо; виходом з деякої теоретичної розгубленості стала пропозиція позбавитись «культурного наддeterminізму» і звернутися до біології в її найширшому розумінні.

Е. Лікок справедливо звертає увагу на те, що марксизм як цілісна теорія надає багаті можливості для теоретичної праці у цьому напрямі і ці можливості далеко не вичерпані на Заході. Аналізуючи праці Маркса, вона закликає зосередити увагу на питаннях, «як індивіди по-різному (залежно від індивідуального історичного досвіду) усвідомлюють і співвідносять себе з пануючими структурами, які породжуються певними суспільними умовами, і як вони реагують на дисфункції у цих структурах, навіть якщо вони самі їх породжують».

Подальша перспектива розвитку історико-діалектичного методу у сфері антропологічного знання, як і історичного фундаменту суспільствознавства в цілому, вбачається насамперед у відмові від жорсткого протиставлення марксистсько-ленінської теорії іншим напрямам матеріалістичної думки на Заході. Коли такий авторитетний мислитель, як

М. Харріс, пише, що «пов'язаний зі вченням Карла Маркса культурний матеріалізм усе ж стоїть осторонь стратегії матеріалізму Маркса — Енгельса — Леніна», не треба поспішати зараховувати його до «реакційних буржуазних філософів». Мабуть, важливіше замислитися над самим поняттям «стратегія», яке найчастіше пов'язувалося з неминучістю перемоги соціалізму над капіталізмом, подумати, як таке розуміння співвідноситься з сучасним завданням цілісного осмислення розвитку світового товариства в нових умовах, коли логіка загальнолюдських інтересів уперше бере гору над дією інтересів національних та класових.

Тут потрібні новий рівень цілісної концепції світосприймання, більша відкритість і сприйнятливість теоретичних систем — тим більше що серед західних антропологів найостаннішим часом дедалі відчутніше виявляється намагання осмислити глобальні напрями людської еволюції. Цим, власне, й повинні займатися соціокультурна антропологія, етнографія та етнологія як основоположні гуманітарні дисципліни.

**Література:** Грецький М. Н. Французский структурализм. Москва, 1973; Чеснов Я. В. Теория «культурных связей» в американской этнографии // Концепции зарубежной этнологии. Москва, 1976; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва, 1976; Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма. Москва, 1977; Ратцель Ф. Земля и жизнь. Санкт-Петербург, 1903—1905; Токарев С. А. История зарубежной этнографии. Москва, 1978; Першин А. И. Остаточные явления в культуре // Природа. 1982. № 10; Этнография // Под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. Москва, 1982; Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва, 1983; Мид М. Культура и мир детства. Москва, 1988; Этнография и смежные дисциплины; Этнографические субдисциплины: школы и направления, методы // Свод этнографических понятий и терминов. Москва, 1988; Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Москва, 1989; Этнология в США и Канаде / Под ред. Е. А. Веселкина и В. А. Тишкова. Москва, 1989; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва, 1991.





## ЕТНОС ТА ЕТНІЧНІ ПРОЦЕСИ

### Лекція 6

#### КЛЮЧОВІ ПОНЯТТЯ І ТЕРМІНИ В ТЕОРІЇ ЕТНОСУ

Етнографія, як і кожна наука, має свій поняттєво-термінологічний апарат, і зрозуміло, що адекватне сприймання реально існуючих етнічних явищ, зафіксованих термінами та поняттями, може бути лише за умови чіткого тлумачення цих закодованих визначень. Справа в тому, що багато з термінів, якими користуються етнографи, не завжди однозначно трактуються або ж по-різному сприймаються іншими науковими дисциплінами. Така неузгодженість пов'язана з самою природою етнографічної науки, що вивчає реальне життя. Із життя ж нерідко бралися й терміни, хоча зміст, який вкладався в них наукою, і їхнє тлумачення на побутовому рівні не завжди були тотожними. Більше того — навіть на побутовому рівні той самий термін іноді мав декілька визначень. Наприклад, синонімами «народу» часто виступають «трудящі», «населення» та ін. Для науки така невизначеність не підходить, тому вона або створює свої специфічні терміни, або конкретизує існуючі.

Потреба в конкретизації понять з'являється також через те, що багато з них унаслідок поглибленого їх вивчення переосмислюється самою наукою, особливо у випадках, коли вона формує іншу концепцію. Сьогодні, наприклад, етнографією дедалі рідше вживається поняття «народність» як явище, недостатньо визначене в теорії етносу і таке, що неадекватно відтворює процес реального етнічного розвитку.

Отож подамо визначення основних понять і термінів, які окреслюють предмет та профіль етнографії.

*Етнос.* Наукова визначеність термінів (до речі, неоднозначна для різних наукових шкіл) відшліфовувалася десятиліттями і продовжує уточнюватися. Вперше цей термін з'явився на рубежі XVIII — XIX ст. у зв'язку з формуван-

ням етнографічної науки, спрямованої на вивчення народів. Усе, що відносилось до нього, визначалося як етнічне, тобто термінологія була похідною від слова «етнос».

Коріння ж цього слова веде до Стародавньої Греції, де ним попервах визначали поняття «рїй», «згряя», «група». Пізніше, в історичній літературі V—IV ст. до н. е., воно набуває іншого значення — «плем'я», «народ». Причому їм визначали будь-який народ на відміну від пізніших часів, коли його почали вживати щодо чужого народу. Грецький же народ іменувався словом «лаос», або, коли малась на увазі трудова його частина (виключаючи рабів), — словом «демос».

Із зародженням етнографічної науки (середина XIX ст.) її предметна область дослідження — народ — виражалася різними, але загальноприйнятими термінами — народ, плем'я, раса, нація, — зміст яких був далеко не тотожним. Тому перед науковцями постала проблема більш виразно окреслити предмет етнографії, підібравши для цього адекватний термін. Слово «етнос» було найбільш відповідним для виконання такого завдання. Щоправда, його розуміли в різних наукових школах і в різні часи неоднаково: Л. Морган, наприклад, уживав його для позначення раннього ступеня історії людства, А. Бастіан — історико-культурних провінцій, Ж. Ляпуж — окремої культурної одиниці, Ж. Денікер — етнічної групи, М. Могилянський — об'єкта етнографічних досліджень. В українському народознавстві слово «етнос» майже до XX ст. взагалі не вживалося (як, між іншим, і «етнографія»): його предметна область фіксувалася терміном «народ». По-різному тлумачили і зміст та ознаки етносу: то як певний стан суспільства та специфічний спосіб життя (Л. Морган), то як спільність, що об'єднується на ґрунті єдиних норм, законів, мови та культури (П. Топінер), то як культурноспецифічний образ народу (А. Бастіан). З кінця XIX ст. до ознак етносу переважно почали відносити мову, спосіб життя, поведінку.

Найбільша визначеність поняття етносу та його ознак була досягнута на початку XX ст. російською етнографією. Наприклад, С. Широкогоров у своїй монографії «Етнос. Дослідження основних принципів зміни етнічних та етнографічних явищ» (1923) наголошував: «Етнос — це група людей, що розмовляє однією мовою, визнає спільність походження і має комплекс звичаїв, устрій життя, освячені традиціями, котрі і вирізняють її з-поміж інших народів». В основі цієї дефініції лежить визнання біологічної природи етносу, розвинуте пізніше, зокрема у працях Л. Гумільова. Близька до сучасної, вона не набула тоді загального прий-

няття. Різні етнографічні школи продовжували вкладати в поняття етносу свій зміст або ж зовсім інші поняття. В англійських країнах, наприклад, тривалий час користувалися терміном «етнік», що скоріше наближався до поняття «плем'я» і навіть «язичництво». Взагалі акцентування етнографії на невеликих етнічних угрупованнях або лише на архаїчній частині етносу чи такої етнічної спільноти, що «не повністю поки що усвідомлює себе», було особливо характерним для великих держав, котрі, як правило, вели колоніальні війни. Зокрема, французький етнограф Ф. Рено пропонував розмежувати «етнос» і «великий етнос». Щоправда, не всі дослідники поділяли такі погляди. Так, німецький етносоціолог М. Вебер вважав, що етнічна група — це така сукупність, котра проявляється через схожість фізичного типу, подібність звичаїв або через спільні «спогоди» про колонізації та міграції. У такому ж ключі йшли пошуки *етнічних показників* — набору індикаторів, за допомогою яких можна було б дати чітке визначення етносу. Майже до 70-х років переважала думка, що в основі визначення етносу повинно лежати суб'єктивне: емоційні та символічні зв'язки (канадські соціологи Р. Бретон і М. Пінард), етнічна самосвідомість (німецький етнолог В. Мольман), ціннісні характеристики (французький дослідник М. Може), релігія, мова, національне походження (американський соціолог Н. Глейзер) і т. д.

Характерно, що саме у 60—70-ті роки зароджується принципово інше розуміння природи та змісту етносу, котре як наукова концепція оформилося в західній етнології лише останнім часом. Тоді ж воно було сформульоване соціальними психологами Т. Сібутані та К. Кваном (праця «Етнічна стратифікація. Порівняльний підхід») у такий спосіб: «Етнічні категорії — суб'єктивні, оскільки вони існують лише у свідомості людей, проте вони не суб'єктивні в тому розумінні, що людина може визнати себе ким завгодно».

Перші серйозні наукові розвідки щодо етнічних визначальників припадають на 40—50-ті роки і пов'язані з іменем П. Кушнера. У праці «Етнічні території та етнічні кордони» він називає два основних індикатори етносу: спільність території та єдність національної (етнічної) самосвідомості. У 60-ті роки вони були доповнені С. Токаревим («Проблема типології етнічних спільностей») такими показниками, як мова, спільність походження, економічні зв'язки та політичне об'єднання.

Теоретична дискусія, яку започаткував у 60-ті роки журнал «Вопросы истории» з питань нації, дала змогу поглибити знання про етнос, а разом із тим конкретизувати його

структуру. Перелік основних визначальників етносу сформулював у 1969 р. В. Козлов («Про поняття етнічної спільності»): це етнічна самосвідомість і самоназва, мова, територія, особливості психічного складу, культура, побут, певна форма соціально-територіальної організації або ж прагнення до створення такої організації. Ключова дефініція структури етносу згодом була доповнена й такими показниками, як спільне укладання шлюбів усередині етнічної спільності (Ю. Бромлей), наявність синхронних та діахронних зв'язків (С. Арутюнов). Нарешті, було обгрунтовано положення про те, що етнос — не просто спільність людей, а передусім соціальна органічна система, що має чітку структуру з глибинними взаємозв'язками між окремими її елементами. А коли так, то етнос слід вважати живим організмом, і, як будь-який організм, він народжується, розвивається і вмирає або ж трансформується.

Отже, певне визначення поняття «етнос» формулюється таким чином. *Етнос — це усталена спільність людей, що історично склалася на певній території і позначена спільністю мови, культури, побуту, психічного складу, єдністю етнічної самосвідомості, зафіксованої у самоназві, а також усвідомленням єдності родового походження і водночас несхожістю на інші етноси. Це органічна соціальна система з чітко вираженою структурою, в основі якої лежить система міжпоколінної етнокультурної інформації, освяченої традиціями.*

Таке визначення етносу стає загальноприйнятним для світової етнографічної науки, хоча в деяких дослідженнях за традицією це поняття вживається для позначення невеликих етнічних утворень. В останні десятиліття на Заході культивувався і так званий конструктивістський підхід, який проголошує етнос містичною категорією. Проте щоб зрозуміти правомірність тієї чи іншої концепції, краще за все звернутися до осмислення такої категорії, як «етнічність», та головних складників етносу.

*Етнічність — це сукупність суспільних відносин, котрі зв'язують особу як носія етнічних ознак з її етнічним середовищем, родичами, близькими і т. д. Феномен етнічності багатоаспектний: він включає специфічний клас соціальних об'єктів — етнічних величин (спільності, процеси, види діяльності) та його підвиди: етнічну категорію, етнічну групу та етнонацію.*

Стосовно осмислення природи етнічності існують дві основні концепції: *первинна («примордіалістська»)* та *конструктивістська*. Перша характерна для вітчизняної етногра-



фії та більшості європейських етнографічних шкіл. Її генетичні традиції сягають романтизму та позитивістської школи суспільствознавства. Згідно з цією концепцією, етнічність, як і етнічна (національна) приналежність, розглядаються як така властивість людини і людської спільності, котра нібито закладена у її генетичному коді, проявляючись через мову, психічний склад, культуру і т. ін. У своїй крайній формі ця концепція бачить етнічність через категорії соціо-біології як спосіб розпізнання членів спорідненої групи, необхідного для виживання в період ранньої людської еволюції.

У 70-ті роки нашого століття з появою феномена етнічного відродження (для України він характерний саме для останнього часу) почали формуватися інші погляди на етнічність як на певну розумову конструкцію, котру створює інтелектуальна еліта. Звідси національність, мовляв, слід розуміти не як уроджену людську властивість, а як продукт зусиль інтелектуалів, державної та політичної волі, а етнос стає уявною, містичною категорією або ж у крайньому разі — лише однією з властивостей соціальних систем.

Хиткість цієї концепції проявляється хоча б у тому, що за всієї уявності етнічних спільностей вони є могутньою реальністю і найважливішою основою для колективних дій. Нині це визнають і самі прихильники конструктивістської концепції, в тому числі зі США, де вона набула особливого поширення. Цьому сприяли ті етносоціальні події, що розгорнулися там у 80-ті роки. А вони розвивалися так. У 60—70-х роках панувала ідея громадянського державотворення, в основі якої було визнання рівності всіх громадян незалежно від їхньої національної приналежності. Відносний мир у міжнаціональних стосунках, здавалося б, ілюстрував цю ідею, породивши методологічну концепцію «плавильного тигля». Проте вже на початку 80-х років із відродженням неоконсервативних ідеологічних постулатів виникла хвиля «нового патріотизму», навіть «американізму» — проповідь національних цінностей, етнічного плюралізму замість асиміляційного «плавильного тигля». До таких висновків підштовхувала й реальна ситуація: придушення руху національних меншин «правими», забалотування негритянських лідерів на первинних виборах, загальне піднесення національного життя. Все це свідчило, що етнічність — далеко не надумана і не містична категорія, а цілком конкретне явище. Разом із тим було справедливо визнано, що його не слід абсолютизувати, вважаючи, ніби етнічність — самодостатня система. А на такій позиції, до речі, довгі роки стояла укра-

їнська етнографія, як і етнографія республік тодішнього СРСР.

Думати, що у цьому винна марксистсько-ленінська методологія, значить думати не зовсім вірно. Сталося так, що матеріалістичне розуміння суспільства і всіх процесів, що в ньому відбуваються, як це не парадоксально, виявилось найбільш ефективним саме на американському ґрунті. Американські антропологи, використовуючи марксистсько-ленінський аналіз національного питання, знайшли його розв'язання. Воно полягало в тому, що проблеми взаємовідносин етнічності й суспільства повинні розглядатися лише в широкому соціально-історичному контексті, на чому завжди акцентували увагу класики марксизму і чого ми з такою полегкістю не помічали.

Отже, зароджувалася нова концепція розуміння етнічності як досить стрункої соціальної системи, вмонтованої в більш загальну соціально-історичну систему. Коли це так, то треба переглядати і весь механізм етнічних процесів та міжетнічних взаємин.

У чому переконує концепція етнічності як певної системи суспільних відносин, котра зв'язує людину з її етнічним середовищем? По-перше, наукова фундаментальність, по-друге, спрямованість на практику, по-третє, адекватність поняттєво-термінологічної системи соціальним та природним феноменам. Нарешті, важливе значення має й подібність етносоціальних ситуацій в сучасній Україні та США 80-х років, що створює можливість, вивчаючи чужий досвід, прогнозувати розв'язання проблем у власній державі.

Етнічність, згідно з указаною концепцією, розкривається за допомогою сімейства понять, а саме: етнічної категорії, етнічної групи та етнонації.

*Етнічна категорія* виявляє основу етнічності, а нею може бути тільки спільна етнічна база (платформа), що об'єднує людей з однаковими характеристиками (маркерами). Серед таких характеристик — раса, колір шкіри, мова, релігія, звичаї, географічне походження.

*Етнічна група* — це усвідомленість людиною своєї причетності до соціальної та етнічної спільноти, котра для неї є найбільш цінною. Отже, ця категорія виявляє ціннісні орієнтації людей.

*Етнонація* — така етнічна група, котра намагається досягти в країні гідного політичного статусу та задоволення своїх особливих прав.

Кожне суспільство має у своєму складі всі названі одиниці, співвідношення між якими визначає етносоціальну ситуацію. Мобілізувати національні процеси може тільки

етнонація як найактивніша і найорганізованіша етнічна група. Етнічні ж категорії — це більш усталені і найменш мінливі утворення, а етнічні групи, власне, являють собою історичні величини, схильні лише до значних трансформацій.

Представлена характеристика понять дещо прояснює механізм творення етнічних ситуацій та національної політики. Він був сформульований американським антропологом Р. Джексоном: «Етнічні групи можуть бути трансформовані, регульовані і навіть зруйновані, тоді як етнічні категорії надзвичайно пристосовані до політичного тиску. Однією з найвражаючих історичних помилок у контролі над етнічністю була політика асиміляції соціологічно усталених етнічних категорій у більш широкі культури». Цей фундаментальний висновок особливо актуальний для українського ґрунту, поскільки останній визначається великим етнічним та етнографічним розмаїттям населення, як і наявністю у його складі етнічних категорій, етнічних груп, а можливо, і етнонацій.

Другий фундаментальний висновок полягає у визнанні взаємозв'язку соціального та етнічного. Він виявляється у двох аспектах: силу та форму вияву етнічного визначає не етнічна свідомість, а суспільне буття; етнічна історія завжди пов'язана з соціальною, оскільки в основі обох лежать групові інтереси. У більшості суспільств постійно підтримуються базисно обумовлені міжетнічні кордони, і, отже, завжди є ризик конфлікту менших етнічних груп із домінуючими. Н. Глейзер і Д. Мойніхен вважають, що в боротьбі за економічні, культурні й політичні права зростає як соціальна, так і етнічна самосвідомість учасників боротьби. Інтерес є визначальним для етнічної групи і одною з багатьох якостей мобілізованої етнічної категорії.

Рушійні сили етнонаціональних процесів по-різному проявляються в окремих етнічних величинах. Етнічні категорії спроможні виступати лише фоном етнічного життя, хоча і серед них воно проходить в боротьбі за соціально-економічні або культурні інтереси. Етнічні групи мають довготривалі базисні та надбудовні умови життя, оскільки вони живуть інтересами не тільки майбутнього, а й минулого. Звідси — широкий спектр можливостей матеріального і культурного самовираження для членів етнічної групи. Ще більші можливості має етнонація — вона здатна забезпечити політичне самовираження. Тому для неї особливої актуальності набуває гасло забезпечення права націй на самовизначення.

Такої доктрини дотримуються всі етнічні величини, проте вкладають у неї різний зміст. Якщо етнонація розуміє

її цілком політично, то нечисленні етнічні групи — як право на культурне й духовне самовираження: політична та економічна незалежність їм, як правило, невідгідна. Така теоретична схема прояву етнічності підтверджується світовою практикою влаштування національного життя і може слугувати певним орієнтиром для країн з багатонаціональним та етнічно розмаїтим складом населення. До числа таких належить і Україна.

*Нація — це особливий стан розвитку етносу, пов'язаний з творенням його державності, національної свідомості, національно-державних символів і атрибутів, національної культури.*

Термін «нація» — ключовий в етнографічній науці, як і у практиці національної розбудови держави. У зв'язку з цим він потребує особливо ретельного теоретичного осмислення; тим більше що з цього питання точаться гострі дискусії, і, як наслідок, має місце неоднозначне трактування нації та похідних від неї понять: національного життя, національної держави, національної культури тощо.

В теорії етносу існують два полярних погляди на природу нації. Один із них (він притаманний конструктивістському спрямуванню в етнографії й практиці Заходу) ототожнює націю з державою, а національну приналежність (національність) — із громадянством, підданством. До речі, в багатьох мовах терміни «громадянство» та «підданство» є синонімами терміна «національне» (в англійській — nationality, у французькій — nationalite). В українській мові — це різні за походженням слова.

Нація, згідно з конструктивістською концепцією, визначається як багатоетнічне утворення, головними ознаками якого є територія і громадянство. Таке формулювання найбільш відверто обстоювалося Карлом Поппером, котрий у своїй праці 1945 р. «Відкрите суспільство та його вороги» писав: «...думка про те, що існують такі природні елементи, як нації,— чиста вигадка. Хоча б це ми повинні винести з історії: адже споконвіку люди весь час перемішувалися, об'єднувалися, роз'єднувалися й знов перемішувалися. І це не може припинитись, навіть якщо ми того забажаємо». Разом із тим ідея міфічності нації (як і ілюзорності національної держави) не виключала визнання наявності етнокультурних спільностей (власне, народів) у державі-нації. Більше того — робилося припущення, що нація (в розумінні держави) визначається саме етнокультурною специфікою, котра твориться домінуючою етнічною групою або кількома етнічними групами.

Інший погляд на природу нації, більш характерний для вітчизняної етнографії та практики, трактує її як самодостатню соціокультурну систему і разом з тим як певний етап історичного розвитку етносу. Таке визначення нації має певне виправдання, бо пов'язане із сильними національними рухами і навіть національно-визвольними війнами, коли особливо відчутно проявлялася реальність національного. Відчуття національного в історичному ракурсі, мабуть, найбільш яскраво проявлялося серед українців у силу драматизму їхньої історичної долі.

Цілісний у своїй основі, цей підхід має, втім, різні методологічні аспекти: в одному випадку нація подається як етнічна категорія, в іншому — як соціальна. Є розбіжності й щодо розуміння стадіальності розвитку нації. Коли нація трактується як етнічна категорія (витоки цієї позиції сягають ліберального народництва), мається на увазі, що головною її домінантою виступає етнокультурна основа, що безпосередньо йде від родових утворень. Причому родові зв'язки ототожнюються з етнічними, котрі не зникають і на стадії перетворення етносу в націю: вони просто набувають соціального забарвлення. Полемізуючи з цього приводу з М. Михайловським, В. Ленін обстоював пріоритет соціального (за його виразом — «буржуазних зв'язків»), висувуючи таку схему: на етапі зародження етнічної спільності існували тільки родові зв'язки, в період формування народності — етнічні, з розвитком же капіталістичних відносин формується нація, в основі якої домінують соціальні зв'язки. Ця схема і була покладена в основу прийнятого в радянській етнографії виділення таких історико-стадіальних типів етносоціальних спільностей, як плем'я, народність, буржуазна нація і нарешті — нація соціалістична. Відповідно визначалися й ознаки нації. Майже до 60-х років етнографи користувалися запропонованою ще Й. Сталіним «чотиричленною» схемою: *спільність мови, території, економіки та психічного складу, що проявляється в культурі*.

Теоретичні дискусії, започатковані істориками та етнографами у 60-х роках на сторінках журналів «Вопросы истории» та «Советская этнография», привели до перегляду структурних показників нації. До усталених ознак поступово додавалися нові: *національна самосвідомість, наявність держави, формування єдиного ринку* тощо. Причому пріоритет віддавався соціально-економічним зв'язкам, завдяки яким нація сформувалася і які ставали визначальними, коли вона здобувала державність. Таким чином, нація трактувалась як своєрідний соціальний організм, вмонтований в певну соціально-економічну формацію. Така від-

повідність етапів розвитку етносу, і в тому числі нації, соціально-економічним формаціям була наріжним каменем марксистської етнографічної школи і, можна стверджувати,— одним із головних її недоліків.

Етнічна історія людства спростовує пряmlinійність названого зв'язку. Для нації соціальні зв'язки мають велике значення, але вони завжди проявляються в етнічному контексті. Етнічне (культурне) для нації слугує структуроутворюючим фактором, тобто внутрішнім механізмом її творення, і обов'язково взаємодіє з соціальним. Останнє визначає не лише формаційну приналежність нації (як певної стадії розвитку етносу), а й її просторові рамки. І все ж соціальне, переплітаючись з етнічним і навіть визначаючи процес творення нації, як таке може проявитися лише на етнічному ґрунті, в системі внутрішньої структури етносу-нації.

Який же механізм взаємодії етнічного та соціального і яка схема творення нації? Вона криється у структуроутворюючих елементах та характері зв'язків між ними. Вже згадувалась усталена система ознак нації — спільність походження, території, мови, культури, єдність самосвідомості, наявність державності, спільного ринку, розвиненість капіталістичних соціально-економічних відносин. Ці ознаки й досі прийняті в етнографічній науці. Але якщо подивитися на них з точки зору їхньої значущості у внутрішньому розкритті етносу (нації), то можна побачити, що не всі з них є структуроутворюючими. Більшість спрямована не на розкриття внутрішньої сутності етнічної спільності, а лише на створення певних умов для цього. До таких слід віднести і єдиний ринок, який, безперечно, сприяє економічному єднанню; і територію, що полегшує встановлення контактів; і державу, котра впливає на політичну та ідеологічну консолідацію етносу.

До речі, названі умови етнічної консолідації не завжди бувають сприятливими для цього процесу: у певних ситуаціях вони можуть і стримувати його. Навіть державність, котра нібито не викликає жодного сумніву в цьому плані,— чинник не бездоганний. По-перше, набуває дедалі більшої обґрунтованості положення про те, що не стільки держава є умовою творення нації, скільки сформованість нації потребує зовнішніх атрибутів у вигляді держави і всієї системи державних установ. У зв'язку з цим переглядається, зокрема, процес утворення давньоруської держави, котрий трактується таким чином: Київська Русь як державне утворення стала можливою тільки тому, що перед тим була сформована східнослов'янська етнонація, до складу якої

входили не племена чи племінні об'єднання, а ранні етнічні спільності (полян, древлян, дреговичів, уличів тощо). По-друге, простежується невідповідність (а вона найбільш характерна для історії України) між орієнтацією держави, побудованої на українському ґрунті сусідніми державами-завойовниками, і прагненнями української нації. Подібне спостерігається і щодо загальнодержавного ринку, буржуазних соціально-економічних відносин та багатьох інших чинників.

Постає слушне питання: яка ж система показників нації та котрі з них здатні проявити її сутність? Система ця вбачається такою. В основі будь-яких соціальних систем та явищ лежать соціальні інтереси, котрі є їх рушійною силою. В основі нації, таким чином, лежать *національні інтереси*; якщо вони несформовані і невизначені, творення нації не може відбутися. У свою чергу національні інтереси приводяться у дію визрілою *національною ідеєю*, довкола якої консолідується етнос. Головним проявом національної ідеї є формування у людей *національної самосвідомості*, що може виражатися у підвищеному інтересі до свого національного коріння, етнічної історії, рідної мови. Результатом прояву національної самосвідомості, національної ідеї та національних інтересів стає творення *національної культури*. Цим процесом замикається система розбудови нації.

Що ж викликає до дії цю складну систему? Усе розмаїття етнічної історії народів дає однозначну відповідь: *система розбудови нації починає діяти тільки на тлі загальнонаціонального піднесення*. В Україні воно проявлялося у формі національно-визвольної війни, в основі якої лежали національні інтереси (здобуття незалежності), національна ідея (національне державотворення), національна самосвідомість (усвідомлення людьми своєї причетності як до українства, так і до його національної державності).

Отже, формування системи структуроутворюючих етносу разом із загальнонаціональним піднесенням створює передумови для етно- і націогенезу.

*Етно- і націогенез — походження народу, первісний момент етнічної історії, коли формуються головні структуроутворюючі етносу, які визначають його самобутність, оригінальність і несхожість на інші етноси.*

Термін «етногенез» уперше був введений М. Марром у 20-х роках у зв'язку з дослідженням процесу формування мови. Проблеми етногенезу в основному розроблялися етнографією республік колишнього СРСР, де питання походження народів набули не стільки наукового, скільки по-

літичного значення. У країнах Заходу, особливо тих, де домінувала конструктивістська концепція етносу та нації і де до історії народу не виявлялося значного інтересу, осмислення цих проблем не набуло істотного розвитку.

Одним із перших, хто започаткував розробку проблем етногенезу та етнічної історії, був С. Токарев. Він сформулював і перший підхід (із трьох) до осмислення цих проблем. Отож: *перший* підхід трактує етногенез як безперервний процес; *другий* підрозділяє загальний процес розвитку етносу на момент його зародження і на етнічну історію; *третій* визнає лише етнічну історію, не ділячи її на окремі фази, в тому числі фазу етногенезу.

Позиція Токарева, як і третя позиція — абсолютизації етнічної історії, не знайшли достатньої підтримки серед науковців. Натомість точка зору, згідно з якою етногенез означає лише первісний момент зародження етносу, тобто оформлення його ядра або обличчя народу, стала визначальною. Проте коли погодитися з нею (а вона уявляється найбільш обгрунтованою і логічною), то виникає інша проблема: від якого саме моменту слід вести відлік етногенезу та які ознаки можуть бути свідченням його завершення. Іншими словами, наскільки тривалим є етногенетичний процес і чи не є він одномоментним актом.

Із цих питань також існують різні міркування. Можна виділити три основні позиції: *одна* з них (вона обстоювалася Ю. Строкачем та М. Чебоксаровим, а нині підтримується С. Арутюновим) надзвичайно устародавнє етногенетичні процеси; *друга* (В. Васильєв) пов'язує їх з порівняно пізнім часом, а саме періодом формування племен; нарешті, *третья* взагалі заперечує можливість встановлення часу зародження етносів. Як пише археолог В. Алексєєв, «первісна точка відліку процесу етногенезу вельми умовна, власне, її немає, і вона вводиться лише штучно нами в наш матеріал».

Така полярність позицій пояснюється нечіткою визначеністю етногенетичних ознак: учені поки не знайшли індикатор, за допомогою якого можна було б зафіксувати початок зародження етносу. Ті, хто обстоює надто давнє його виникнення, вважають, що таким моментом може бути поява *homo sapiens* — людини сучасного вигляду. А це відноситься до епохи палеоліту. Проте більш ґрунтовні етноархеологічні дослідження, зокрема проведені українськими вченими М. Гладких, В. Бараном та іншими, не дають підстав до таких висновків. Навіть у період пізнього палеоліту (десь 10 тис. років тому) археологічні культури погано виявляли етнічну основу. Про неї можна говорити лише



умовно, а якщо й більш визначено, то тільки спираючись на реконструкцію етнічних структур, яка, звісно, не дає абсолютної точності. Відносно чітко можна говорити, базуючись на археологічних матеріалах, про формування в період пізнього палеоліту та мезоліту лише протоетнічних структур, а саме — расових ознак та мовних ліній, тобто про расо- і лінгвогенез. Етногенез у ці епохи явно ще не простежувався. Його перші ознаки з'являються в наступну історичну епоху — неоліт, коли зароджуються окремі культурні типи, які з певним допуском можна назвати, користуючись терміном В. Шнірельмана, протоетносами або С. Арутюнова — протоплеменами. Щодо власне етносів, то їх слід пов'язувати з виникненням племен — своєрідних спільностей і специфічних етнокультурних одиниць. Отже, *плем'я можна вважати першою етнічною одиницею, а момент формування племен — початком етногенетичних процесів.*

Щодо закінчення цих процесів, то воно має більшу визначеність. Головними його ознаками є етнічна самосвідомість та самоназва етносу — *етнонім*. На останньому робимо особливий акцент, бо саме це (а не назва етносу іншими народами) фіксує усвідомлення людьми їхньої причетності до того чи іншого народу.

Наявність указаних індикаторів свідчить про появу вже сформованого етносу, тобто такої спільності, що має всі структуроутворюючі ознаки: мову, єдність культури, побуту, занять тощо. Разом із тим це означає, що народженню етносу передував тривалий генетичний процес, який міг бути розтягнений не на одне століття. Тому коли ми отримуємо відомості про появу, скажімо, етноніма, то це може означати лише одне: етнос сформувався, і, отже, від цього часу можна з великою часткою впевненості обчислювати його етнічну історію. Проте це не дає нам підстав думати, що саме на цей час припадає народження етносу; воно могло відбутися і раніше, але для такого твердження ми не маємо точних даних, хоча і можемо робити деякі припущення.

Розуміння механізму творення етносу набуває нині особливої важливості у зв'язку з появою різноманітних гіпотез щодо формування того або іншого народу, зокрема українців. Більшість із них устародавнюють їхню етнічну історію і особливо час народження, відносячи його чи до палеоліту, чи навіть до більш ранніх періодів, коли етнічність взагалі ще не проявлялася.

Таким твердженням суперечить, зокрема, досліджена вченими структура етногенетичних факторів, одними з важливих серед яких вважаються *міграційні процеси* — обов'язковий компонент історії людства, особливо на ранніх

етапах виникнення кочівницьких військово-політичних союзів та становлення виробничих господарств. В історії вони відомі в тому числі під назвою «велике переселення народів». Ці процеси нерідко викликали переміщення порівняно стабільних народів або їх часткове чи навіть повне асимілювання, внаслідок чого виникали нові етноси.

Така складна картина переміщень, асимілювання або часткового включення іншоетнічних субстратів мала місце і на території України, де безперервність її заселення слов'янською людністю коригувалася міграційними хвилями найрізноманітніших народів, особливо характерними для I тисячоліття н. е., тобто в період інтенсивних етногенетичних процесів слов'ян. Переселенські рухи германців із північного заходу та зустрічні потоки сарматів із південного сходу, фракійців із півдня, а також скіфів, алано-болгар, аварів, племен юхнівської, штрихованої кераміки, борщівської культур, романський культурний імпульс — усе це позначалося на етнічній ситуації та етногенетичних процесах. Як наслідок — змінювалися територія розселення автохтонного населення та його етнічність: до неї привносились іззовні іранські, фракійські, германські, балтські, тюркські субстрати, значно ускладнюючи генезис східних слов'ян, у тому числі українців. Він відбувався на поліетнічній основі та на ґрунті територіально-культурної розмаїтості.

Виділення культурно-територіальних (а по суті етнічних) груп слов'янського світу почалося у першій половині I тисячоліття н. е. Від цього часу і можна вести відлік генезису східного слов'янства, котре складало етнічну основу українства. Проте українці як етнос сформувалися значно пізніше, коли у частини східних слов'ян, котрі в основному мешкали на території сучасної України, склалося усвідомлення причетності саме до українства, а не до слов'янства в цілому чи його регіональних відгалужень, і коли це усвідомлення проявилось через етнонім — українці.

У цьому плані етнічна історія людності становить багатостадіальний процес, і кожна зі стадій включає елементи етногенезу. Тут можна погодитися зі твердженням М. Левіна, котрий писав, що етногенетичні процеси мають вирішальне значення лише на первинній фазі, а на всіх інших вони мають супутний характер як одна з граней історичного розвитку етносу.

Отже, на тлі того ж самого населення можуть формуватися у різні історичні періоди різні етноси. Як доводять етнографи, у кожній цивілізації протягом тривалої історії відбулася принаймні одна зміна мови та етнічної самосвідомості. У східного слов'янства така зміна пов'язана з ви-

никненням українського етносу — самобутньої культурної спільності, котра сформувалася на слов'янському ґрунті і увібрала різноманітні іншоетнічні субстрати.

*Р а с а* — відносно стабільна біологічна група людей, що склалася історично і пов'язана єдністю походження, котра проявляється у спільних спадкових морфологічних та фізіологічних ознаках.

Расові ознаки людей почали формуватися в період пізнього палеоліту, приблизно одночасно з формуванням мовних ознак і набагато раніше виникнення етносів. В етнічній антропології вони відіграють важливу роль як індикатори етногенетичних процесів, хоча як етнічні ознаки не є достатньо показовими. Це пояснюється тим, що формування рас та антропологічних типів відбувалося в умовах їх постійного змішення. Звідси «чистих» рас у природі не буває, а є лише групи з найбільш усталеними фізичними характеристиками та перехідні антропологічні типи.

Залежно від ступеня вияву антропологічних ознак (особливостей фізичної будови людини) виділяються такі антропологічні одиниці різних таксономічних рівнів: *великі раси; малі раси; антропологічні типи*. Усі вони визначаються за допомогою системи фізичних ознак: форми волосся, ступеня розвитку третинного волосяного покриву (вуса, борода), пігментації шкіри та волосся, пропорцій тіла, ваги, зросту, форми носа, довжини та ширини черепа, форми обличчя, а також даних про гени, групи крові, форму зубів, узорів на пальцях та ін.

Разом із тим в антропології досі не розроблено чітких критеріїв для визначення антропологічних кордонів між окремими расовими одиницями, а тим більше між сусідніми етносами. Це пояснюється як значним змішенням рас, так і антропологічною розмаїтістю етносів: з одного боку, багато неспоріднених етносів належать до однієї раси, з іншого — до складу окремих етносів входять представники різних рас та антропологічних типів. Не становлять винятку у цьому відношенні і українці — представники двох великих рас (*європеїдної та монголоїдної*) та п'яти антропологічних типів (*слов'янського, іранського, балтського, тюркського і романського*).

Характеризуючи ареали поширення рас та їхній етнічний склад, Ю. Бромлей ілюстрував ці явища такими даними: понад 85 % усіх людей, що складають індоевропейські народи, і близько 95 % тих, котрі розмовляють мовами уральської лінгвістичної сім'ї, належать до європеїдної раси; майже 100 % складу етносів, які становлять китайсько-ти-

бетську мовну сім'ю, належать до монголоїдної раси. Деяке розмаїття головних расових типів спостерігається серед народів семіто-хамітської та алтайської лінгвістичних сімей, проте разом вони складають трохи понад 3 % усього людства. Слід також ураховувати, що приблизно 30 % населення світу належить до мішаних або проміжних у расовому відношенні груп.

Звідси випливають принаймні три важливих висновки: *расова визначеність не є обов'язковою ознакою етнічної спільності; біологічна популяція (форма існування виду) не є для етносу суттєвою ознакою; основною ознакою маркування етносів виступають своєрідні риси культури в широкому розумінні цього слова.*

Щоправда, етнодиференціюючою ознакою культура може бути лише тоді, коли вона становить певну цілісність,— її розрізнені компоненти (мова, релігія, риси поведінки тощо) не мають етновизначальної сили. І це правомірно, оскільки саме етнос являє собою неповторну культурну систему, котра спрацьовує лише через антитезу «ми — вони». На відміну від інших культурних, біологічних та соціально-біологічних систем етнос є такою спільністю людей, котра усвідомлює себе як таку, відрізняючи від аналогічних спільностей за допомогою етнічної самосвідомості.

Щодо расових угруповань, то антропологи виділяють передовсім чотири великі раси: *європеїдну (білу), монголоїдну (жовту), негроїдну (чорну) та американоїдну (червону)*, а також кілька малих рас та контактних атропологічних груп: *койсанську (бушмени та готтентоти), австролоїдну (австралійці, папуаси, меланезійці, негритоси та ведоїди); курильська (айнська) контактна група сполучає у собі риси монголоїдів та австролоїдів. До числа контактних груп належать також південноазійська, полінезійська та мікронезійська. Монголоїдна раса поділяється на континентальну, тихоокеанську та арктичну (ескимоську) антропологічні групи. Європеїди ж поділяються на світло-пігментовані, темно-пігментовані та проміжні антропологічні типи.*

**Література:** Широкогоров С. М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923; Марр М. Я. Вибрані твори. Київ, 1938; Гумилев Л. Н. О термине «этнос». Ленинград, 1967; Козлов В. И. Что такое этнос // Природа. 1971. № 2; Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. Москва, 1973; його ж: Очерки теории этноса. Москва, 1983; Чебоксаров М. М. Мегаэтнические общности // Расы и народы. Москва, 1975. Вып. 5; Свод этнографических понятий и терминов. Москва, 1988; Васильев В. И. Теоретические и источноковедческие проблемы изучения этнической истории // Сов. этнография. 1990. № 6; Понпер К. Открытое общество и его враги. Москва,

1992. Т. 1; Чижикова Л. Н. Украинцы: Историко-этнографический очерк традиционной культуры. Москва, 1992; Тишков В. А. Межнациональные отношения в Российской Федерации. Москва, 1993.

## Лекція 7

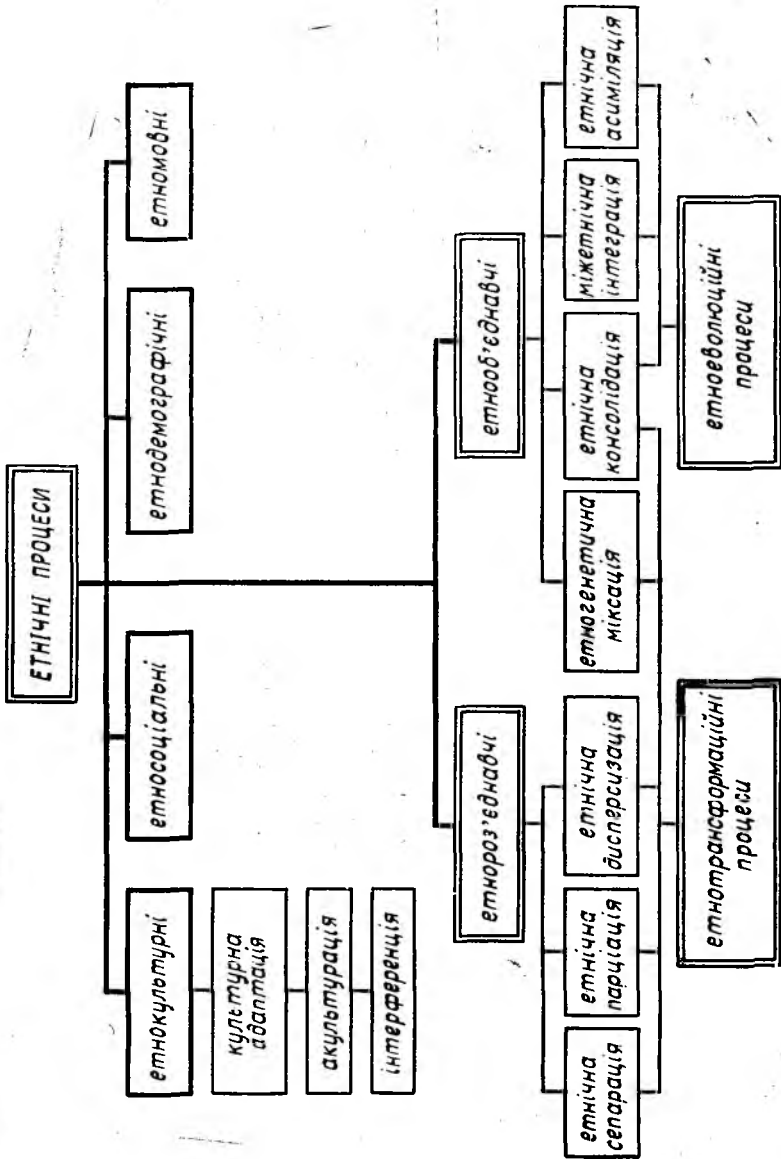
### ЕТНІЧНІ ПРОЦЕСИ ТА МІЖЕТНІЧНІ ВЗАЄМИНИ

**Типологія етнічних процесів.** *Істотні зміни етнічних елементів або етносів у цілому зумовлюються самою природою етнічних спільностей як динамічних соціальних систем, які народжуються, розвиваються, трансформуються і т. д.*

Термін «етнічні процеси» з'явився наприкінці ХІХ ст., але теоретичне обґрунтування здобув лише у 20-ті роки у працях М. Марра. На той час етнічні процеси розумілися передовсім як асиміляційні, спрямовані лише на зближення культур та їх розчинення у якихось домінуючих культурах. Подібним чином трактувалися вони і в зарубіжній етнографії, щоправда, підрозділялися на декілька основних типів. Ті з етнічних процесів, які врешті-решт приводили до зміни етнічної самосвідомості людей, отримали назву *асиміляційних* (у початковій фазі — *адаптаційних* або *акомодаційних*); ті, що зумовлювали зміни окремих елементів культури, дістали назву *аккультурації*; ті, що сприяли етно-расовому змішенню, — *амальгамації*, а спрямовані на соціально-економічне єднання — *інтеграції*.

Вітчизняна етнографія, котра досліджувала етнічні процеси в дещо іншій етнонаціональній ситуації, вирізняла в основному два їхніх аспекти: асиміляційний та консолідаційний, тобто таке їх спрямування, яке визначало зближення етнічних культур. Власне, таке спостерігалось і в реальному житті. Особливо характерним це було для України — значна денационалізація культури та її зближення (злиття) з «загальнорадянською».

Спеціальне вивчення етнічних процесів розпочалося в 60—70-ті роки науковими розвідками Ю. Бромля, В. Козлова, В. Наулка, М. Чебоксарова, котрі визначили два підходи до трактування етнічних процесів. Перший розрізняв кардинальні трансформації етносів, які завершувалися зміною етнічної (національної) самосвідомості; другий бачив у них зміни лише окремих компонентів, які трансформувалися поступово і не приводили до переходу етносу у новий стан. Власне, йшлося про дві наукові концепції та два типи етнічних процесів: *трансформаційний* та *еволюційний*. Таке бачення розвитку етносу зробило в етнографічній науці сво-



го роду революцію, бо спростовувало усталену еволюційну концепцію, особливо характерну для класичних праць українських учених (Я. Пастернака, М. Грушевського та ін.).

Еволюційна концепція доводила не тільки поступовість розвитку етносу, але й вічність цього розвитку, яка не передбачає кінця етносу чи кардинальної його трансформації. Етнічна ж історія має багато протилежних прикладів. Вивчаючи це питання набагато пізніше появи вказаної концепції, Л. Гумільов розмірковував: «Хіба етнос розвивається спонтанно і по спіралі та пов'язаний однозначно з розвитком способів виробництва? Хіба хоч який-небудь етнос існує з самого початку розвитку людини? Хіба є така карта, де б етноси були показані від самого початку історичного періоду? Немає їх! Були сармати — немає нічого, на місці сарматів були половці (кумани) — і їх немає. Говорячи про етноси, ми увесь час говоримо «були». Ніякого розвитку по спіралі в етносів немає».

Хоча висновки відомого вченого дещо спрощують розвиток етносу, вони, втім, підводять до осмислення його механізму. *Етнос як соціальна система функціонує і розвивається за допомогою інформаційних зв'язків, котрі, з одного боку, мають міжпоколінний характер, а з іншого — просторовий, вбираючи іншоетнічні елементи культури.* Діахронні (міжпоколінні) зв'язки забезпечують етнічну усталеність, не дозволяючи йому злитися з іншими етносами або розчинитися в них; водночас синхронні (просторові) зв'язки забезпечують інноваційність розвитку, тобто постійне оновлення. В результаті основа етносу виявляється багатошаровою, включаючи традиційні і сучасні компоненти.

Отже, сама природа етносу передбачає постійний його розвиток, який переважно відбувається в еволюційній формі. Поступове накопичення еволюційних змін окремих компонентів етносу врешті-решт приводить до кардинальної його трансформації, до якісно нового стану. Це і є етнологічний процес — процес не лише кардинальних змін етносу, але й зародження нового. Звідси поняття «етногенез» слід розуміти як свого роду етап етнічної історії людства і водночас як первинну фазу в історії етносу.

За характером прояву всі етнічні процеси поділяються на два види: *етнороз'єднавчі* та *етнооб'єднавчі*.

Етнороз'єднавчі процеси (вони ще мають назву етнологічної дивергенції) включають такі основні підвиди: *етнічну парціацію, етнічну сепарацію та етнічну дисперсізацію*.

При етнічній парціації колись єдиний етнос поділяється на кілька приблизно рівних частин, кожна з яких набуває своєї етнічності, майже не ототожнюючи себе з давнім етносом. Прикладом такого роду процесу може бути формування українців, росіян і білорусів, що мали єдину (руську) етнічну основу, сформовану на східнослов'янському тлі.

При етнічній сепарації від єдиного етносу відділяється якась його частина, що пізніше перетворюється на окремий етнос або етнічну спільність, котрі мають риси, подібні до основної частини етносу. Чинниками цього процесу можуть стати або міграції, або розчленування етносу внаслідок загарбання його частини іншою державою. У стані сепарації опинилась, наприклад, Прикарпатська Русь, приєднана у XI ст. до Угорщини. Її населення — русини — зберегло свій давній етнізм, притаманний колись усій Київській Русі, а пізніше трансформований у самоназву «українці». Відмінність етнізмів корінного населення основної території України та мешканців Закарпаття не стала причиною відмінності їхньої національної самосвідомості: і ті, й інші вважають себе причетними до України. Проте на регіональному рівні значна частина закарпатців одночасно усвідомлює себе русинами, причетними до свого давнього етнічного коріння — Київської Русі.

Етнічна дисперсизація — процес відділення від етносу певної його частини, котра не набула ознак самостійного етносу, а стала етнічною групою. Наслідком такого роду процесу можна вважати українських буковинців — регіональну частину українців, а також населення деяких інших історико-етнографічних регіонів. Усі підвиди етнороз'єднаних процесів в історичному плані були найбільш характерними для ранніх етапів формування українського етносу, переважно для середньовіччя.

Починаючи з пізнього середньовіччя домінуючими стають етнічні процеси об'єднаних характеру. Їх прийнято поділяти на чотири основних підвиди: *етнічну асиміляцію*, *етнічну консолідацію*, *міжетнічну інтеграцію* та *етногенетичну міксацію*.

Етнічна асиміляція — розчинення самостійного етносу або його частини у середовищі іншого — як правило, більш великого — етносу. При цьому етнос, що асимілюється, втрачає свою мову (мовна асиміляція), традиційну культуру (культурна асиміляція), нарешті, етнічну самосвідомість. З утратою останньої відбувається руйнація етносу. Таку картину, наприклад, можна спостерігати нині серед частини східної української діаспори. Прийнято розрізняти *при-*



*родну* асиміляцію і *насильницьку*. Перша переважно відбувається через укладання етнічно мішаних шлюбів, друга — під тиском державних інститутів, ідеології, релігії. При насильницькій асиміляції етнос або його частина, як правило, зберігають механізм відтворення своєї етнічності, котрий спрацьовує за сприятливих умов.

Етнічна консолідація — об'єднання й навіть злиття кількох споріднених за культурою і мовою етнічних одиниць у нову спільність. Компонентами такого єднання можуть бути: етнографічні та етнічні групи, котрі через нівелювання діалектів чи культурно-побутових особливостей зближуються з основною частиною етносу; споріднені етноси, що функціонують в одній державній системі і через це набувають спільних рис у культурі; нарешті, частини сусідніх етносів у зоні їх інтенсивного контактування, об'єднаних до того ж спільністю історичної долі. Прикладом такого міжетнічного спілкування, мабуть, можна вважати поліщукив — населення українсько-білоруського етнічного порубіжжя.

Міжетнічна інтеграція — формування певної культурної спільності у кількох етнічних одиниць, котрі відрізняються оновленими традиційними культурними параметрами. Процес культурно-побутового зближення, як правило, не позначається на етнічній самосвідомості людей, причетних до цих етнічних спільностей, як і на інших структуроутворюючих елементах. Інтеграційні процеси інтенсивно проходили ще не так давно, коли існувала єдина багатонаціональна держава — СРСР. Їх наслідком став *бікультуралізм* (поєднання двох культур: національної і переважно російської, котра відігравала роль інтеретнічної), в тому числі *білінгвізм* (двомовність). Нині інтеграційні процеси в основному простежуються в зонах етнічного порубіжжя, наприклад, у районах спільного проживання українців і росіян, українців і білорусів, українців і молдаван. Механізм міжетнічної інтеграції не тільки зумовлює зближення культур на рівні етносів, а й позначається на внутрішній структурі кожного з них. Її трансформація проявляється у формі *інтерференції* — перенесення культур тих етносів, представники яких контактують, у внутрішню структуру етносів.

Тривала міжетнічна інтеграція здатна перетворитися на етногенетичну міксацію — такий ступінь контактування етносів, коли на їхній основі утворюється нова етнічна спільність. Власне, до подібних наслідків приводить і етнічна консолідація, проте вона можлива лише на ґрунті споріднених народів, у той час як міксація характерна для етносів, далеких за культурними характеристиками.

**Міжнаціональні конфлікти та їх запобігання.** Внутрішня природа етносу пов'язана з постійною трансформацією окремих його ознак, у тому числі самосвідомості, зумовлюючи суперечливість цього процесу. Остання проявляється як всередині етнічної спільності, так і у взаєминах з іншими етносами.

Звичайно, територія розселення етносу виступає його консолідуючим фактором і однією з найважливіших передумов етно- і націогенезу. Однак екологічне середовище в різних частинах цієї території неоднакове, як і неоднаковими бувають культура, соціальна та політична ситуація в окремих її землях. Останній аспект стосовно формування українського етносу мав особливе значення. Іншими словами, регіональність того чи іншого середовища викликала різний ступінь адаптації етносу (*суперстрату*), значно ускладнюючи взаємодію між його компонентними частинами (*субстратами*) і, отже, етно- і націогенетичний процес у цілому.

Колишні кордони між субетнічними утвореннями й досі заховують у собі елементи ризику міжетнічних конфліктів. На побутовому рівні вони досить виразно проявляються, скажімо, через некоректні або й образливі назви, через протиставлення мешканців свого і чужих регіонів тощо. Самий факт наявності етнорегіональної самосвідомості є показником незавершеності етногенетичного процесу, хоч явище це об'єктивне, закономірне і фундаментальне. Розвиваючись в єдиній системі етнічності, регіональність етносу не може стати причиною внутріетнічної напруженості, хоч і зберігає у собі елементи ризику. Вони можуть спрацювати лише за такої політики, яка протиставляла б етнотериторіальні утворення або ж створювала для них різні соціально-економічні та культурні умови.

Міжетнічні конфлікти також викликаються внутрішньою природою етносу, всією його сутністю взагалі. Адже головною ознакою етносу є його несхожість на інші. Більше того: етнос може існувати доти, доки він оригінальний; коли ж його самобутність нівелюється — це ознака того, що відбувається руйнація етносу: чи його сутнісна трансформація, чи навіть асиміляція. Отже, несхожість етносу — це природний його стан, і цілком природним є його протиставлення іншим народам. Така опозиція відома ще зі стародавніх часів. Корінне населення Еллади вважало себе людьми цивілізованими, а всіх інших — варварами, римляни поділяли весь світ на римських громадян і провінціалів-дикунів. До таких зараховували, зокрема, слов'янський світ, східну частину якого іменували «руссю». У свою чергу «русь» сприймала латинський світ як «німців», тобто народи, мова яких

незрозуміла; подібним було й ставлення до «степняків» — кочових народів із «поганською» релігією.

Таке міжетнічне протиставлення набувало крайніх форм, завжди перебуваючи на межі фізичного протиборства. Війни являли собою нормальний стан міжетнічних взаємин: тут грали роль не тільки усвідомлення кожним етносом своєї самотності й навіть виключності, але й незнання і несприйняття іншоетнічної культури. Вивчаючи цю проблему, етносоціологи вивели таку формулу: *пізнання культури інших народів формує повагу до них; незнання цієї культури або небажання пізнати її породжує націоналізм як систему орієнтації виключно на цінності національної культури при повному ігноруванні культурних здобутків інших народів.*

Першооснова вузьконаціоналістичної орієнтації, як би вона сьогодні не вуалювалася ідеями національно-культурного відродження, базується на племінних і навіть родових інстинктах, котрі, виявляється, ще не подолані. Це, втім, не означає, що національні рухи, які нині так виразно проявляються, слід теж відносити до примітивних імпульсів. Їхня природа зовсім інша. Сучасні національні рухи — одна з найдоступніших форм становлення громадянської самосвідомості і політичної активності народу, особливо необхідних в умовах нерозвиненості демократичних традицій та інститутів суспільства. Коли цей процес розвивається природним шляхом — через зростаючий потяг до етнічного коріння, національної культури та етнічної історії, — він рідко призводить до міжетнічної напруженості; привнесення ж організуючих елементів здатне перетворити його на «прогресивну еволюцію» з притаманними для неї негативними рисами — етнічним упередженням, етнофобією, переростанням погроз у міжетнічні сутічки.

Процес міжетнічних (міжнаціональних) конфліктів у сприятливих для нього умовах розвивається за певною закономірністю та у кілька фаз. Першу фазу можна назвати *конфліктом стереотипів*, коли психологічний феномен конфлікту народжується суто стихійно; до загострення міжетнічних взаємин він може призвести лише тоді, коли природна опозиція «ми — вони» доведена до крайнощів. Підставою для того можуть бути ті чи інші соціально-економічні проблеми чи непродумана політика влади. Конфлікт стереотипів, як правило, спрацьовує в ситуації, якщо вона ідеологічно оформлюється привабливими для певної частини населення гаслами. Чи так вже рідко лунають сьогодні в Україні такі гасла, як «Україна для українців!» або «Москалі (жиди, поляки тощо), геть з України!»? Їх легаліза-

ція — вже основа для міжетнічної конфронтації. Вона звичайно проявляється через ряд стереотипів, що формуються послідовно. Спочатку з'являється етнічна замкненість, котра може перетворитися на етнічну ворожість, а якщо такий стан затягнеться, — на етнофобію. Це — вже останній крок до насильства. Показником подібного стану є такі ознаки: заміна етнонімів зневажливими чи образливими прізвиськами, міфологізація національної культури, етнічної історії, права та суспільної свідомості, пошук в іншоетнічній історії та культурі лише негативних моментів і водночас — перекладання на інші народи відповідальності за власні прорахунки. Як головний спосіб розв'язки будь-якої міжетнічної напруженості на першій фазі її розвитку — силові дії, спалахи насильства.

Конфлікт стереотипів — найпростіша фаза міжетнічної конфронтації, яку порівняно легко блокувати добре продуманою і вивірною системою: розгортання низової мережі громадсько-політичних організацій, котрі спрямовуватимуть стихійну енергію мас у творче русло; плюралізація засобів масової інформації; створення рівних можливостей для прояву національно-культурних потенцій; нарешті, підвищення авторитету правоохоронних органів.

Коли ж конфлікт стереотипів еволюціонує, він, як правило, переростає у *конфлікт ідеологічних доктрин*. Основна його ознака — поява концептуально-ідеологічного обґрунтування конфлікту, яке врешті-решт слугує виправданню прав і привілеїв «свого» етносу, прирікаючи на безвихідь будь-який діалог між сторонами, що конфліктують. У таких доктринах часто зачіпаються найделікатніші питання етнічної історії, котрі не можна розв'язати, не уразивши національних почуттів. Одне з цих питань — історичне право народу на територію проживання. Найчастіше воно виникає між титульною (тією, що дала назву державі) нацією та національними групами. Нерідко фігурує це питання і в доктринах сучасних українських етнонаціоналістичних організацій, провокуючи міжетнічну напруженість у державі з багатонаціональним складом населення.

На жаль, існуючий державно-правовий механізм не сприяє гармонізації суспільства, оскільки по суті визнає різні гатунки етносів: з одного боку титульна нація, з іншого — національні спільності з обмеженими правами (наприклад, правом на територію) і такою назвою («національні меншини», «нацмени»), котра сприймається ними образливо. Адже як би не вуалювався цей, так би мовити, псевдоекзоетнонім, справжній його зміст зрозумілий кожному: так колись імперські політики величали «інородців». В ет-

нології ж давно склався науковий термін, що адекватно визначає згадану категорію населення: «національні групи» — частина етносу, відірвана від материнського етнорегіону, але об'єднана на новій батьківщині духовно, етнічно й генетично.

Такими свого часу стали вірменські колонії на західно-українських землях, створені біженцями від тиранії турків-сельджуків; болгарські, сербські та албанські поселення — втікачами від турецьких репресій; російські «розкольники» та естонські сектанти рятувалися в Україні від релігійних переслідувань, молдавські кріпаки — від жорстокої експлуатації і своїх, і турецьких поневолювачів тощо. Всі вони знайшли тут другу батьківщину, глибоко пустивши етнічне коріння. До речі, так само утворювалася й численна українська діаспора у багатьох країнах світу. І є певна історична логіка в тому, щоб вважати національні групи України корінним її населенням, — тим більше що їхнє коріння нерідко виявляється дуже глибоким: воно сягає XVII—XVIII ст. (болгари, серби, поляки), XVI—XVII (росіяни), XV—XVI (молдавани), XIV—XV (цигани), XIV (караїми), XI (євреї). Є серед національних груп (по суті націй) і такі, чий етногенез відбувався саме на землях нинішньої України (кримські татари, гагаузи): отже, виходить, що Україна для них — історична батьківщина і іншої у них немає.

Так склались етнічні реалії в Україні, котрі не є винятком зі світового етнічного процесу, нормальне функціонування якого, до речі, коригується правовою системою. Вона, зокрема, урівнює обидва типи прав — історичної першості та історичної реальності, віддаючи пріоритет останньому. Тільки таким чином можна уникнути непримиренних протиріч між корінними й некорінними етнічними утвореннями.

Світова практика розв'язання міжетнічних конфліктів спирається на конструктивістську наукову концепцію, прямо протилежну тій, якою користуємося ми, тобто доктрині етнонаціоналізму. Підвалиною нашої концепції є теза про абсолютизацію етнічного в поняттях «народ», «нація», що означає: кожна нація споконвіку має «історичне» право на свою державу, на національне самовизначення. Ця ідея, може, й приваблива, але на практиці заводить у глухий кут. Точніше, їх два: або позбавитися іншоетнічного субстрату в державі, або визнати всі національні групи рівноправними, утворивши для них, скажімо, федеративну державність.

Щодо світового політичного досвіду (і не лише західного), то він ґрунтується на ідеї розбудови громадянської держави. В її основу покладений принцип пріоритетності

прав особи (громадянина) над правами будь-якого соціального утворення, котрий не допускає виправдання обмежень прав людини — чи то в інтересах держави, чи то в інтересах як «своєї», так і «чужої» нації.

Ось тут і висувається на перший план головний механізм стримування процесу переростання конфлікту ідеологічних доктрин у *конфлікт політичних інститутів*. Останній — це така ситуація в міжетнічному протистоянні, коли дії сторін спираються на владні структури, чинне законодавство та дозволені владою громадсько-політичні організації.

Для розвитку міжетнічних відносин серйозну небезпеку становить уже друга фаза конфлікту (ідеологічних доктрин), оскільки в нього, як правило, втягується весь етнос і він набуває тривалого характеру та особливо витонченого протиборства ідей, гасел, програм, аргументів тощо. Конфлікт політичних інститутів, як було сказано, — це вже протиборство організацій, у тому числі державних, навіть якщо сама держава займає нейтральну позицію (а нерідко саме нейтральність держави якраз і підштовхує радикальні сили до агресивних методів боротьби).

Держава як така ще не є гарантом запобігання міжнаціональних конфліктів; більше того — вона може сприяти їх виникненню. Все залежить від того, яку національну політику і на підставі якої правової основи вона проводить. В історії України, наприклад, є сторінки, коли державні інститути дозволили депортацію окремих народів, так до кінця і досі не виправивши своєї помилки. А втім, навряд чи можна вважати це помилкою, оскільки вона по суті запрограмована етнонаціоналістичною концепцією, яка визнає різні гатунки окремих етнічних спільностей, різні їх права, як і різну політику щодо них.

Завдання, таким чином, полягає в тому, щоб прийняти нову для нас *формулу міжетнічної злагоди*. Нею може бути вивірена світовим політичним досвідом конструктивістська концепція, що ототожнює поняття «національний» і «державний», віддаючи пріоритет праву громадянина над правом соціальних утворень. Згідно з цією концепцією, політичні права та обов'язки громадян не залежать від їхньої національності.

З цих принципових позицій слід підходити і до розв'язання всіх проблем, що мають відношення до етнічності і котрі можуть спровокувати міжетнічну напруженість, а відтак і міжетнічний конфлікт: це проблеми і державної мови, і державної символіки та атрибутики, і національно-культурних програм, і етнічного представництва в органах влади та управління. Ключовою у цьому ряді є, безперечно, пра-

вова проблема — забезпечення співмірності у розподілі прав та обов'язків між головними суб'єктами суспільства: державою, нацією, особою. А шлях до цього пролягає тільки через демократизацію суспільства.

Гармонізація міжетнічних та міжнаціональних взаємин неможлива, таким чином, без опори на демократично орієнтовану суспільну свідомість та демократичні інститути, як і демократизація суспільства неможлива зі збереженням авторитаристсько-унітарної політичної системи та державно-політичної концепції етнонаціоналізму.

**Література:** Хомич Л. В. О содержании понятия «Этнические процессы» // Сов. этнография. 1969. № 5; Науко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975; Современные этнические процессы в СССР. Москва, 1975; Козлов В. И. Типы этнических процессов и особенности их исторического развития // Вопр. истории. 1968. № 9; Арутюнов С. А. Билингвизм и бикультурализм // Сов. этнография. 1978. № 2; Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. Москва, 1983; Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987; Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Ленинград, 1990; Культура і побут населення України. Київ, 1991.





## ПОХОДЖЕННЯ ТА ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ УКРАЇНЦІВ

### Лекція 8

#### ОБРИ ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ

**Витоки слов'яноукраїнської прабатьківщини.** Проблема походження народу — одна з найскладніших і разом з тим одна з найактуальніших, оскільки дає ключ до розуміння витоків культури народу, його ментальності та національного духу. Не даремно до цієї проблеми вдаються не тільки вчені, а й політики, намагаючись за її допомогою обґрунтувати ту або іншу політичну ідею. Найчастіше предметом їхнього інтересу стають або географічний ареал зародження етносу, необхідний для з'ясування «історичного права етносу на територію», або антропологічний його склад — для підрахунку «етнічної» чистоти населення. З наукового погляду постановка таких питань ніяк не правомірна, проте для їх спростування потрібна якраз науково виважена концепція. І, звичайно ж, вона необхідна у пізнавальному плані.

Саме потяг до істини підтримує постійний і незгасимий інтерес дослідників до проблем етногенезу та пошуків прабатьківщини, але поки що численні пошуки дають лише велике розмаїття гіпотез та теорій.

Спроби віднайти історичну прабатьківщину слов'ян і зокрема українців робилися ще Нестором-Літописцем: «...По долгим же временам се сели суть славяне по Дунаеви, где ныне Угорская земля и Болгарская. От тех славян разойдетися по всей земле и прозвалася имени своими где сели, на котором месте». Припущення Нестора започаткувало одну з багатьох наукових концепцій — дунайську, пізніше обґрунтовану П. Шафариком, а нині підтриману О. Трубаचовим. Стародавні дослідники — Пліній Старший, Тацит, Птоломей, Йордан — дали поштовх і іншій концепції — вісло-дніпровській (Л. Нідерле, О. Шахматов, В. Петров та ін.), висловивши припущення, що терито-



рією розселення слов'янського племені венедів були північні схили Карпат та верхів'я Вісли. Має продовження нині й вісло-одерська теорія походження східних слов'ян, започаткована польськими дослідниками Ю. Костшевським та М. Рудницьким і підтримана В. Седовим. Вона пов'язує походження слов'янських старожитностей із празькою культурою, колись поширеною на території Польщі.

Відроджуються і, здавалось би, забуті теорії кінця XIX ст., насамперед теорія азіатського походження слов'ян-українців. Згідно з нею, витоки східних слов'ян лежать у сармато-аланських, скіфських, тюркських ба навіть кавказьких племенах. Ключовим елементом азіатської теорії був етнонім «русь» — іранського, на думку її прихильників, походження. Сьогодні ця теорія, підсилена висновками американського вченого українського походження О. Пріцака, зажила новим життям і навіть розширила географію етногенетичного центру слов'янства-українства, пов'язуючи його то з волзькими булгарами, то з китайськими племенами.

За всієї серйозності аргументації вказана теорія, здається, має все ж політичне підґрунтя — намір віддалити Україну від Європи, довівши її азіатську ментальність. Можна було б і погодитися з цією позицією, адже вона базується на тому, що антропологічний склад українського населення включає тюркські та іранські компоненти, і це дійсно так. Проте, знаючи механізм формування етносу, сенс якого полягає не в урегулюванні співвідношення «своєї» та «чужої» крові, а у творенні духовності та соціальної комунікації (а вони в Україні оригінальні і не тотожні азіатським), важко прийняти азіатську теорію в цілому — як, між іншим, і норманську теорію.

Остання, також характерна для історіографії XIX ст., тепер має тенденцію до відновлення. В основному вона базується на абсолютизації топоніму «Русь», який трактується норманістами як етнонім слов'янства, введений варягами в період їх володарювання на київському столі. Факт варязької гілки князівського роду Київської Русі безперечний, як і безсумнівна його роль в соціально-політичному житті давньоруської держави. Але знов-таки перебільшується значення у процесі формування етносу окремих угруповань людей, об'єднаних спільною ідеєю (за висловом О. Пріцака — банд; саме такою озброєною бандою і були вікінги).

Відродженню норманської теорії суттєво сприяла концепція Л. Гумільова, яка останнім часом дістає широке

визнання, і зокрема його положення про утворення етнічних спільностей із консорцій (нестійких об'єднань людей — гуртків, сект, банд та ін.). Звичайно, сама ідея консорцій заслуговує на увагу, проте світова етнічна історія не дає підстав для їх абсолютизації. Їхня роль скоріше зводиться до спрямування етнічних процесів на розбудову владних структур.

По суті, з теорією пасіонарності (буквально: внутрішнє прагнення до здійснення якоїсь мети) Гумільова змикається конструктивістська течія в зарубіжній етнології. Єдине, чим вони різняться, — це рушійною силою етнічних процесів: за теорією Гумільова, нею є консорції, за теорією конструктивістів — інтелектуальна еліта. Остання думка знаходить прихильників і серед українських народознавців, зокрема Я. Грицака. Спочатку, розмірковує він, з'являється нечисленна група інтелектуалів, які займаються збиранням народної спадщини, вводять її у науковий обіг і цим пробуджують етнічні почуття, потім формується мережа національних організацій, котрі творять національну ідеологію, а відтак зароджується масовий національний рух з чітко оформленими політичними гаслами.

Не без впливу цієї доктрини націоналізм в Україні здобув глибоку емоційну легітимність, стимулюючи спроби перевести міфи та емоції в річище соціально-політичної інженерії. Це — черговий міф, і хоча б тому, що він створюється на неприйнятних для наших реалій етнічній та етнологічній основах. Якщо його сповідувати, потрібно відмовитись (як це зробили західні конструктивісти) від визнання етносу і нації реально існуючими системами. Щодо інтелектуальної верстви суспільства, то вона дійсно є чинником, збуджуючим етнічність, проте аж ніяк не рушійною силою. Ця сила виникає у надрах самого етносу (або протоетносу), передовсім у вигляді національних інтересів, а затим — національної ідеї, позначеної тенденцією до політичного самовизначення, яка може прискоритися за допомогою інтелектуальної еліти. Власне, тільки на цьому етапі об'єктивного процесу творення етносу (нації) і лише у такій ролі проявляється активне начало інтелігенції.

Повертаючись до проблеми прабатьківщини слов'ян-українців, слід зазначити появу її грунтовних досліджень та етногенетичних теорій. Їхня фундаментальність — не стільки в абстрактних конструкціях, скільки у фактичному матеріалі. Такі праці були започатковані у 50-х роках славістами П. Третьяковим, Б. Рибаківим і В. Генселем, котрі вперше зробили спробу розширити ареал кристалізації слов'янства на території між Дніпром та Одером. Отож,

археологічні та лінгвістичні матеріали засвідчили, що на рубежі III—II тисячоліть до н. е. відбувався розпад індоєвропейської спільності на окремі етнокультурні та мовні групи, одну з яких становили германобалтослов'яни. Відокремлення праслов'ян як самостійної етнічної спільності пов'язане з комарівсько-тшинецькою культурою, що склалася у II тисячолітті до н. е. на території Польщі та Правобережної України.

Ця концепція знайшла подальший розвиток у дослідженнях українських археологів В. Барана, Д. Козака і Р. Терпиловського, котрі більш точно визначили етнічну основу східного слов'янства, в тому числі українства, ареал їх кристалізації та регіон формування. Отож, етнічна основа слов'ян пов'язується з такими археологічними культурами V—VII ст.: колочинською (верхів'я Дніпра і Наддністрянщини), пеньківською (смуга, що починається у верхів'ях Сіверського Дінця, йде через Середню Наддніпрянщину та Південний Буг до Прута і Нижнього Подунав'я), празькою (територія від Прип'яті й середньої течії Дніпра до межиріччя Ельби і Заале) та дзедзицькою (Центральна та Північна Польща).

Формування слов'янських спільностей на ґрунті вказаних культур відбувалося на території України приблизно в середині V ст. н. е., проте їхні витoki сягають римських часів. Щодо дзедзицької культури, то її праосновою була пшеворська культура, на тлі якої сформувалися кельтські, германські та слов'янські субстрати. Празька, пеньківська та колочинська культури мали іншу основу, генетично пов'язану з двома територіально-культурними групами: одна з них складалася на території Середньої Наддніпрянщини та у верхів'ях Південного Бугу, друга — на Середній та Верхній Наддністрянщині. Дніпровсько-бузька група типологічно пов'язана з київськими старожитностями, а дністровсько-прутська — зі слов'янською частиною черняхівської культури. Остання сягає пізньозарубинецьких та волино-подільських старожитностей ранньоримського часу.

Як вже було сказано, виявлення названих культур дало змогу визначити територію формування східнослов'янської спільності на землях України. Її центр знаходився в лісостеповій зоні, де особливо простежується спадкоємність археологічних культур. Саме тут зароджувалось ядро слов'янських етнічних спільностей, і саме звідси почалося в VI ст. н. е. велике розселення слов'ян.

Воно відбувалося у таких напрямках. Із лісостепової частини України, представленої двома культурами з відповідними етнічними угрупованнями — пеньківською (пле-

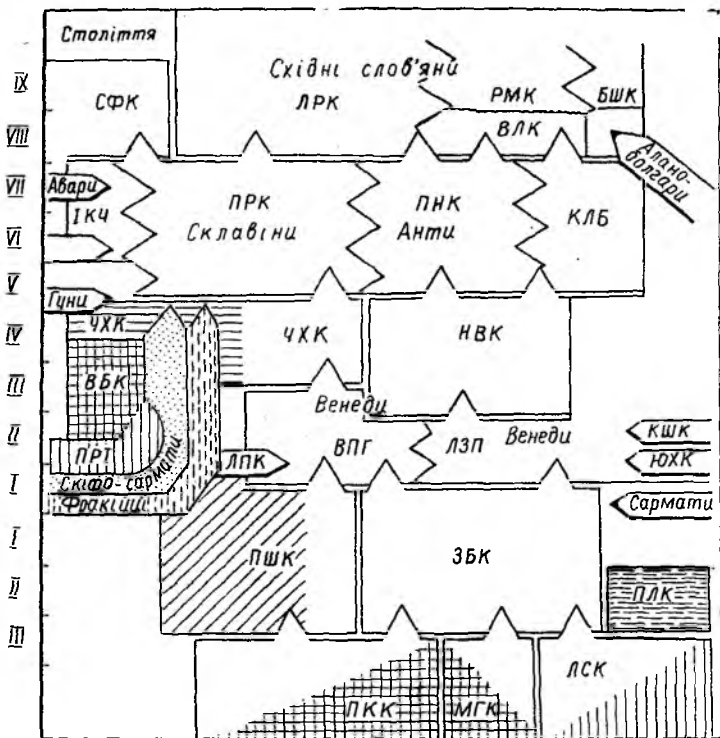


Схема етногенезу слов'ян (за В. Бараном, Д. Козаком, Р. Терпиловським)

Археологічні культури: БШК — борщівська, ВБК — вельбарська, ВЛК — волинцівська, ЗБК — зарубинецька, ВПГ — зубрицька група, ІКЧ — Іпотешт-Кіндешт-Чурел, КВК — київська, КЛК — колочинська, КШК — штрихованої кераміки, ЛПК — липицька, ЛРК — Луки Райковецької, ЛСК — лісостепова скіфська, МГК — милоградська, ПЗП — пізньозарубинецькі пам'ятки, ПКК — підкльошова, ПЛК — поянешти-лукашівська, ПНК — пенківська, ПРК — праська, ПШК — пшеворська, РМК — роменська, СФК — Суков-Фельдберг, ЧХК — черняхівська, ЮХК — юхнівська, РКІ — романський культурний імпульс, ПРІ — провінційно-римський культурний імпульс

мена антив) та праською (склавіни), східні слов'яни у V—VII ст. почали свій рух на південь. Анти попрямували на Балкани, а потім на Ельбу і Заале, змішуючись із західними слов'янами. Склавіни зупинили своє просування, утворивши у VIII—X ст. ряд етнічних угруповань. Це добре відомі з давньоруських літописів дуліби (пізніше вони називались також волинцями, а потім бужанами), древляни і хорвати (Правобережжя), сіверяни (Лівобережжя). На перетині цих етнічних утворень розміщувалися поляни, уличі, тиверці. Грунтуючись на дослідженнях В. Барана, можна зробити припущення, що саме ці південно-схід-

ні племена становили ту частину населення Київської Русі, котра в подальшому привела до утворення своєї етнічної етнокультурної спільності — України-Русі.

Цікава схема періодизації всього циклу етногенетичних процесів слов'янства запропонована українським археологом М. Чмиховим, котрий пов'язував етапність етнічності з історичними та кліматичними епохами. Отож, уся етнічна історія вміщується у дві епохи, кожна з яких триває 1596 років, та шість періодів по 532 роки. Початком сучасної людини й етнічності став протонеоліт: тоді сформувалися роди, племена, сім'ї, великі раси й основні етнічні масиви. Кожний період відповідає певній фазі етногенетичного процесу: початку формування індоєвропейської культури, її розпаду на самостійні етнічні спільності, формуванню східнослов'янської спільності, виділенню на її основі етноплемінних об'єднань, зародженню на ґрунті деяких із них українства, переходу української етнічної спільності у статус української нації. Основні часові параметри цього процесу такі: формування індоєвропейської прабатьківщини на території України — XV ст. до н. е., виділення праслов'ян як самостійної етнічної спільності — рубіж II—I тисячоліть до н. е., формування слов'янської спільності — V ст. н. е., зародження українства — VIII—IX ст., зародження національної ментальності українців — XV—XVI ст., творення української державності паралельно з формуванням національно-політичної самосвідомості — з XVII ст. по наш час.

Щодо ареалів формування етнокультурних спільностей різних історичних періодів, то українська наука не дає однозначного їх трактування, хоч і має кілька досить обґрунтованих гіпотез. Одна з них доводить, що центр індоєвропейської культури — прабатьківщини східного слов'янства — Подунав'я, пов'язуючи його з міфічною державою Арратою, котра пізніше перемістилася на Середню Наддніпрянщину і стала ядром української держави (Ю. Шилів). Є припущення про існування декількох ареалів формування індоєвропейської культури: Подунав'я, Балкани та Степова Україна (Л. Залізняк).

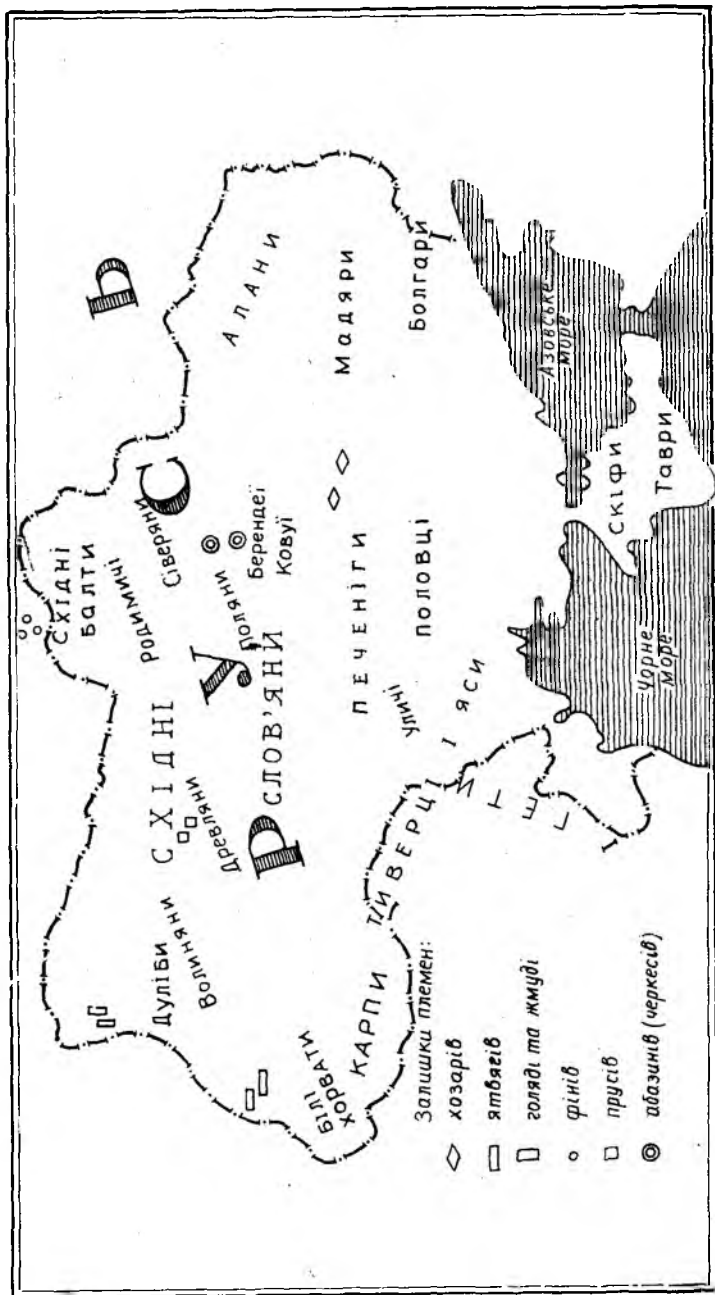
Найбільш прийнятною можна вважати гіпотезу про *слов'янську основу індоєвропейської культури*, яка склалася в українському Причорномор'ї. Вона не виключає існування декількох центрів індоєвропейської культури, проте вважається, що це був один центр, який увесь час змінював своє географічне положення. Є навіть думка, що цей центр пересувався по спіралі довкола Чорного моря: зародившись у Північному Причорномор'ї, він перемістився до

Північного Кавказу, потім у Малу Азію, Анатолію, Балкани, а відтак — у Подунав'я. На Подунав'ї він проявився у вигляді хліборобської держави Аррати, а далі через міграцію трипільської культури пересунувся до Середньої Наддніпрянщини (Київщини й Черкащини), де і сформувалася найдавніша слов'янська держава — Артанія. Звичайно, і ця гіпотеза потребує більш ретельного обґрунтування, хоча її принципові положення знаходять підтвердження в археологічних матеріалах та даних космології — системи світоглядних уявлень. Вони свідчать, що символи індоєвропейського Зодіаку в українському Причорномор'ї існували ще у протонеоліті, в той час як на Північному Кавказі та в Малій Азії — у неоліті. Звідси деякі вчені схильні вважати Степову Україну, і зокрема Азовсько-Причорноморський регіон, первісним центром зародження індоєвропейської культури (за виразом М. Чмихова — «пупом Землі»), котрий пізніше став і центром формування східнослов'янських спільностей.

Є й інші цікаві гіпотези щодо слов'янської прабатьківщини, які свідчать, що походження народу було далеко не простим і одномоментним явищем. Скоріше за все етногенез слов'ян не прив'язувався до якогось одного ареалу чи епіцентру, а являв собою етнічні спалахи великого масиву споріднених племен. В усякому разі археологічні матеріали виявляють й інші ареали кристалізації слов'янства — на території пеньківської культури Наддніпрянщини, створеної антами, і праської культури Наддністрянщини і Волині, де знайдені найдавніші поселення склавів. Як свідчать арабські автори X ст. (наприклад, Аль-Масуді), саме на землі склавів було створено у VII—VIII ст. племінне об'єднання на чолі з волинським князем Маджаком — одна з найдавніших східнослов'янських державностей.

З Південною Волиною пов'язують також походження давньослов'янської спільності, котра дала поштовх для формування українців. Легенди згадують докиївську Антську державу, на чолі якої стояла духовна каста — *укри*. Це була навіть не просто держава, а Свята Земля, свого роду Мекка християнського світу, а можливо і центр індоєвропейської культури. Висловлене припущення — поки що тільки гіпотеза, і пошуки слов'яноукраїнської прабатьківщини далеко не закінчені.

**Проблема походження українців.** Ця проблема логічно продовжує проблему етногенезу східних слов'ян. Здавалося б, що вона може розглядатися без особливих ускладнень. Проте саме загальноприйнятий факт спадкоємності і ви-



Середньовічні племена на території України (за В. Дяченком)

кликає найбільші дискусії: адже одні визнають суцільність етнічної історії без її поділу на фази та етапи, інші ж обстоюють перманентність етногенезу.

Відповідно до цих поглядів вибудовуються і теорії походження українців. Із великої їх кількості можна вилучити основні. Одна з них, сформульована в кінці XIX ст. канадсько-українським ученим Я. Пастернаком, ґрунтується на ідеї самобутності українців, котрі нібито не мають нічого спільного зі слов'янами. Вони безпосередньо зародилися на базі трипільської культури, еволюціонувавши пізніше у скіфське плем'я неврів, потім в антів, а відтак і у спільноту часів Київської Русі. Ця теорія безперервності нині має тенденцію до відродження, щоправда, у модифікованому вигляді. Визнаючи окремі етапи етнічної історії, зокрема зафіксовані етнонімами, її прихильники, власне, заперечують етногенез як певний момент зародження етносу: на їхню думку, етнос (у даному разі українці) існує стільки, скільки існує людина сучасного типу. Тривалість цієї історії коливається від 30—40 тис. років (Ю. Шрамко) до 6—7 млн (Ю. Копержинський).

Близька до вказаної концепції теорія автохтонності М. Грушевського, обґрунтована на початку XX ст. Етнічну основу українців становило, на його погляд, населення пізнього палеоліту, що мешкало на території України; росіяни ж та білоруси мали свою етнічну основу і свою територію формування. Грушевський був першим, хто спростовував ідею так званої «єдиної колиски» зародження трьох споріднених слов'янських народів: українців, росіян і білорусів.

Проте саме теорія «єдиної колиски» стала загальнопринятною у вітчизняній історичній науці, і лише останнім часом вона починає переосмислюватися. Згідно з нею, вся етнічна історія українців відповідно до суспільно-економічних формацій та їхніх окремих етапів поділяється на два періоди і шість етапів. Перший період охоплює час від XII до середини XVII ст. — формування феодальної суспільно-економічної формації. Саме вона стала базою для етнічних процесів, які беруть свій початок від давньоруської народності — спільного кореня російської, української та білоруської народностей. У межах першого періоду зароджувалися первісні ознаки української народності та відбувалася її консолідація, у другому періоді (друга половина XVII — середина XIX ст.) українська народність переростала у буржуазну націю. З середини XIX ст. буржуазна нація консолідувалася, а за радянських часів, мовляв, перетворилася на соціалістичну націю.



Недосконалість цієї теорії полягає в тому, що вона ґрунтується на чинниках суто зовнішніх, до того ж жорстко прив'язаних до соціально-економічних формацій, ігноруючи відносну автономність етносу як соціальної системи. Через це вона не могла пояснити складні й неоднозначні етногенетичні процеси або ж пояснювала їх спрощено. Природно, виникала необхідність у пошуках інших концепцій. Найбільш цікавою серед них можна вважати розроблену останнім часом українським істориком Ярославом Дашкевичем теорію *незалежного розвитку окремих східнослов'янських народів*.

Перш ніж викласти її суть, зазначимо, що подібну ідею обстоював у 60-х роках М. Чубатий у книзі «Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй» (Нью-Йорк; Париж, 1964). На його думку, Київська Русь була державою не якоїсь єдиної давньоруської народності, а державою українців-антів, які були пануючою нацією серед решти східнослов'янських народів. Отже, «окремішність» українців виступає наскрізною ідеєю багатьох етногенетичних теорій — від Грушевського до сучасних.

Для обґрунтування своєї теорії Дашкевич вводить поняття «етнос-нація» та символи для визначення окремих східнослов'янських націй: українська нація — *альфа*, новгородсько-псковська — *бета*, російська — *гама* і білоруська — *дельта*. За етнічною основою всі нації — слов'янські, але з іншоетнічними домішками: альфа включала іранський субстрат та норманський суперстрат, бета — балтський субстрат і норманський суперстрат, гама — угрофінський субстрат і дельта — балтський субстрат. Етногенетичні процеси серед слов'янства розпочинаються у VII—IX ст., із часів хозарського наступу та приходу норманів. Їх результат — зародження альфа-нації, котра з утворенням Київської держави стає панівною нацією. Етнос, розмірковує дослідник, стає нацією, коли він творить державу, і в цій державі стає гегемоном. Перетворення етносу-альфа в націю-альфа відбувалося настільки швидко (приблизно одне століття), що спричинило крихкість державного організму, відцентрувавши в ньому ще дві нації: бета і гама. Причому гама, як найбільш агресивна, асимілює націю-бета. В той же час на територію нації-альфа починають концентричний наступ агресивні нація-гама, Степ, Угорщина, Польща, внаслідок чого відбувається занепад нації-альфа. Її відродження почалося на рубежі XVI—XVII ст. на хвилі національно-визвольної війни проти численних загарбників, каталізатором якої стала козаччина. Щодо нації-дельта, то вона сформувалася на базі Полоцького і Смоленського

князівств дещо осторонь інших націй. Проте і вона не уникла деякої руйнації з боку агресивної нації-гама, будучи незахищеною такою силою, як нація-альфа,— козацтвом.

Теоретична конструкція Дашкевича вдало окреслює зовнішні чинники етно- і націогенезу, даючи поштовх для поглибленого аналізу цих явищ. А він, як уявляється, повинен спрямовуватися на виявлення не лише зовнішніх передумов творення етносу, але й внутрішніх. Адже етнос — досить автономний соціальний утвір, який має всі ознаки системи: етнічність пронизує всі форми суспільства, зумовлюючи своєрідність їхньої діяльності. Він і є системою, оскільки здатний до самовідтворення, причому як у фізичному розумінні (через відтворення поколінь), так і в духовному (через продукування традицій). Звідси випливає необхідність *комплексного осмислення механізму творення етносу і нації: аналізу формування структуроутворюючої системи і з'ясування історичних та соціально-економічних передумов цього процесу.*

Щодо структури етносу та механізму її функціонування. Підходи до розуміння структуроутворюючих елементів етносу та взаємозв'язку між ними найбільш обґрунтовано визначив Л. Гумільов. У цілому можна погодитися з його позицією, хоча окремі її положення потребують перегляду. Початком початку генезису етносу він, як уже згадувалося, вважає певні угруповання людей, об'єднаних спільною долею та єдиною метою,— консорції (цехи, артілі, ватаги тощо, які кристалізують довкола себе соціальну, а можливо і етнічну спільність). У такому визначенні складників консорції проглядається їх певна абсолютизація і навіть випадковість. Ближче до реалій первинних етносоціальних угруповань підійшов О. Пріцак, котрий головними їх одиницями бачив озброєні групи (банди), маючи на увазі найрізноманітніші етноплемінні утворення: вікінгів, варягів, рутенів, русів і т. д. Збуджуючою їх основою на українському терені можна вважати князівські дружини, котрі, виконуючи захисні функції певної етноплемінної спільності, сприяли її консолідації. Глибинними ж причинами згуртування людей були потреба у протистоянні зовнішнім ворогам та необхідність налагодження внутрішнього життя.

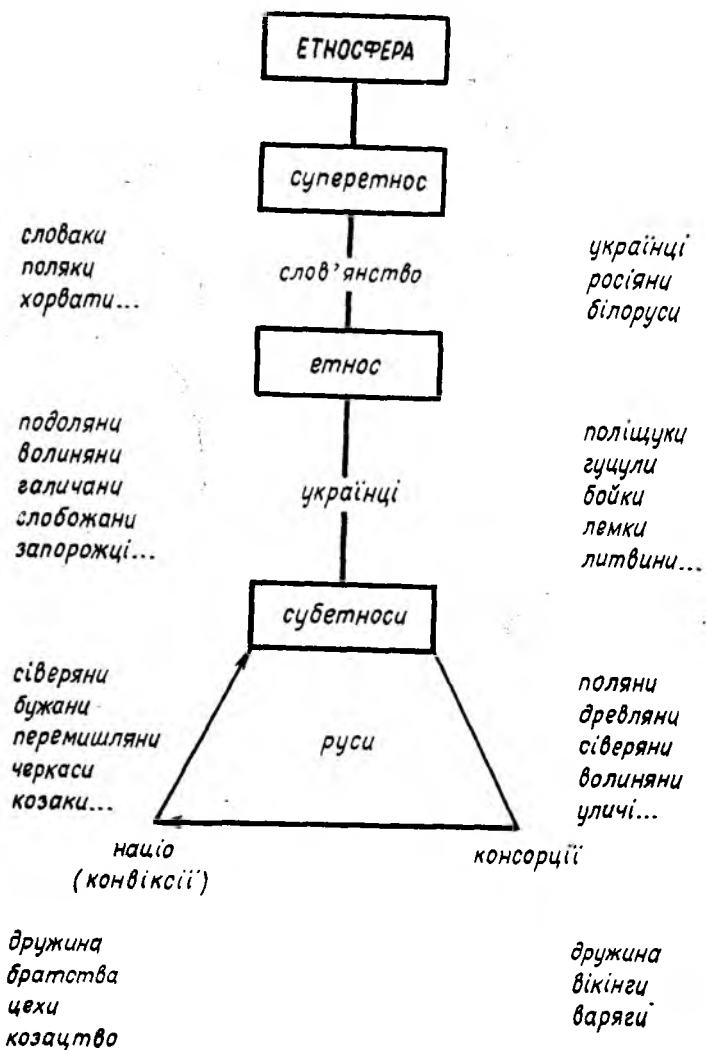
Етнічна історія свідчить про те, що консорції були, як правило, нестійкими об'єднаннями, значна частина яких розпадалася. Ті ж, що зберігалися, перетворювалися на *конвіксії* — більш усталені групи, що відзначалися спільними рисами культури, побуту та шлюбно-родинними зв'язками. Стосовно слов'ян-українців до них можна віднести князівські дружини, цехи, козацтво. Вони позначені вже

етнічною своєрідністю і є зародками етнічної спільності. О. Прицак слушно називав такі одиниці *генсами* або *націо*, тобто передетносами.

Усі названі структурні одиниці, власне, виконували роль збудників етногенетичних процесів. На глибинному ж рівні ці процеси розпочиналися з формування субетнічних одиниць як головної структуроутворюючої основи етносу. До їх утворення підводила логіка внутрішнього розвитку етносу: зростання й одночасне зміцнення генсів (конвіксій), котрі, консолідуючись, кристалізували етнічність. Цьому сприяли і зовнішні чинники — загроза з боку агресивних сусідів, зокрема хозарів, а певною мірою й норманів.

Під дією внутрішніх та зовнішніх чинників етнічна кристалізація проявлялася через утворення етнотериторіальних об'єднань — *земель*, котрі являли собою мікродержави. Не буде помилкою стверджувати, що українська народність як первинна фаза розвитку етносу сформувалася саме на основі земельних субетнічних утворень. Їх зародження припадає на VIII—XI ст., завершившись у X ст. утворенням держави — Київської Русі. Первинними ж субетносами українського етносу стали етноплемінні утворення, які мали вже сформовану етнічну структуру: єдність походження, мови, культури, господарського життя, а також етнічну самосвідомість, котра фіксувалася в назвах земель (*етніконах*). Це відомі нам із «Повести временных лет» сім праукраїнських племен: поляни, древляни, сіверяни, волиняни, тиверці, білі хорвати та уличі. (До речі, колишні кордони ареалу проживання цих племен зберігаються й досі у вигляді історико-етнографічних регіонів, вирізняючись локальною традиційно-побутовою культурою.) На терені етноплемінних об'єднань утворювалися етнотериторіальні та етнополітичні одиниці — землі, що, власне, і стали субетносами українського етносу. Це і сіверяни, і волиняни, і подоляни, і буковинці, і бужани, і перемишляни тощо.

Структурна складність етносу, на думку вчених, є органічною й особливо необхідною на стадії етногенезу. Власне, *етнос починається з творення субетнічної системи і визначається тоді, коли вона стає достатньо складною та різноманітною*. Більше того — спрощення етнічної системи до мінімальної кількості субетносів призводить до руйнації етносу. Дане положення дуже важливе у практичному плані — особливо нині, коли лунають голоси деяких політиків про регіональне нівелювання українського народу. Якщо справді обрати такий шлях, наслідки його будуть трагічними.



Структура української етносфери

Отже, творення українського етносу почалося з формування субетнічної системи, об'єднаної етнічною самосвідомістю. Головними показниками сформованого етносу прийнято вважати *етнічну самосвідомість* та *етнонім*. Ці два індикатори взаємопов'язані: самоназва спільності віддзеркалює усвідомлення причетності людей до неї, а самосві-

домість, як правило, проявляється через етнізм. Самий факт появи цих індикаторів свідчить про остаточну завершеність етногенезу, хоча її початкові прояви можуть спостерігатися століттями раніше.

Якщо погодитися з тим, що етнічна самосвідомість та етнізм здатні фіксувати етногенез, то слід погодитися і з тим, що трансформація названих індикаторів свідчатиме про трансформацію етносу, а можливо, і про зародження нового етносу на попередній етнічній і навіть антропологічній основі. Це положення має принципове значення для теорії етносу, оскільки не лише обґрунтовує поетапність його розвитку, а й визнає можливість *послідовного виникнення різних етносів на основі одного народонаселення*. Свідченням кардинальної трансформації етносу стануть такі ж кардинальні зміни етнічної самосвідомості населення та його самоназви.

Результатом дії зовнішніх чинників на етногенез є утворення державності, якому передують формування етнополітичної, загальнодержавної (власне національної) самосвідомості. Факт утворення етносом держави свідчить про перетворення етносу в націю. Іншими словами, *етнос стає нацією за умов визначеності національної самосвідомості та створення держави*. На території України такою державою була Київська Русь. Чи не було це актом націогенезу українців, адже в наявності нібито всі складові нації?

Період формування Київської держави можна вважати початком націогенезу українців, хоча він і не дістав тоді завершення. По-перше, через нетривалість Київської держави, котра об'єднувала різні, хоч і споріднені, етноси; по-друге (і це головне), самосвідомість етносів, котрі утворили державу, як і їхні етнізми, тоді ще не набули чіткої орієнтації на українство.

До речі, багатоетнічність Київської держави (за теорією Я. Дашкевича, від «альфи» до «дельти»), на перший погляд, працює на користь одіозної концепції «єдиної колиски». Коли ж деміфологізувати її та спробувати підійти до цього явища з суто наукових позицій, виявиться, що таких «колисок» можна нарахувати декілька. Однією з них була індоевропейська культура — спільна для багатьох народів. На рубежі II—I тисячоліть до н. е. із цієї «колиски» відокремилася кілька слов'янських народів, у тому числі східнослов'янських. Якщо ж далі конкретизувати етнокультурний склад нашої прадавньої основи, то доведеться визнати, що ми знаходилися в одній «колисці» не тільки зі слов'янськими, але й з германськими, романськими, балтськими, індійськими, іранськими, кельтськими, вірмен-

ським, грецьким та албанським народами, бо всі вони становили єдину, принаймні мовну, сім'ю.

Це, так би мовити, — «велика сім'я». Пізніше з неї угворилися і «малі сім'ї», зокрема східнослов'янська, в межах якої формувалися етноси та нації, — і цей процес триває, вибудовуючи нові «колиски» вже на локальному етнічному ґрунті. Але разом із тим йде і інтеграційний процес — усвідомлення представниками різних націй своєї причетності до етнічних спільнот якогось вищого порядку: до слов'янства, до європейської культури, а можливо, і до індоєвропейської. І це природно, оскільки в кожній національній культурі (і українській в тому числі) закладений етногенетичний код причетності до великих етнокультурних угруповань, що колись склалися.

Отже, спільність традиційної культурної основи пов'язує українців із великою групою колись споріднених народів, у тому числі слов'янських, зокрема з росіянами та білорусами. Тільки у такому аспекті й слід розуміти феномен «єдиної коліски». Час та місце, як і механізм виникнення різних народів, були різними; тому всі народи й самобутні, хоч іноді і мають спільну етнокультурну основу. Несхожість — головна ознака етносу, більше того — *етнос існуватиме доти, доки він визначатиметься оригінальністю.*

Певною своєрідністю позначений і націогенез — формування головних ознак нації, тобто етносоціальної спільності, яка має всі ознаки етносу, чітко виражену національно-державну самосвідомість та державні атрибути. Зародки націогенезу українців з'явилися ще за Київської Русі, але етногенетичний процес тоді, як вже зазначалося, був перерваний, відновившись у XV—XVII ст. Такою є специфіка націогенезу українців.

Проте націогенез як явище має усталений механізм дії та єдині закономірності прояву. Щоб їх зрозуміти, треба повернутися до ключових понять «етнос» та «нація», котрі визначаються певним набором характеристик: єдністю походження, культури, мови, самосвідомості, господарського життя, території. При визначенні нації традиційно додаються такі ознаки, як наявність спільного ринку, держави, капіталістичних соціально-економічних відносин. Оскільки ж такий набір структуроутворюючих ознак етносу й нації є еkleктичним, існує інший підхід — визначення характеристик, які б розкривали їхню внутрішню сутність. Основні з них такі: *національні інтереси, національна ідея, національна самосвідомість, національна культура, національні символи (гасла)* — цілісна система, що приводиться у дію лише за наявності загальнонаціонального піднесення.

Коли виходить з такого розуміння нації та ще й з конкретних історичних подій, які зумовлювали націоґенетичні процеси, слід відмовитися від усталеної теорії формування української нації, котра визначає націоґенез українців як результат розвитку буржуазних соціально-економічних відносин. Виходить, що він розпочався лише наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст., а завершився просто-таки за радянських часів, коли була створена держава — УРСР.

В дійсності ж українська нація сформувалася набагато раніше, на зламі ХVІ—ХVІІ ст., коли каталізаторами цього процесу виступили, як відзначає Я. Дашкевич, загроза фізичного винищення з боку Степу, польське національне гноблення і внутрішня зрада (утворення церковної унії). На хвилі національного піднесення зростала національна самосвідомість, що проявлялась на двох рівнях: побутовому та ідеологічному. На першому рівні це було усвідомлення своєї причетності до «руського народу», на другому ж, вищому, — боротьба за національні права, культурні традиції нації (у тому числі за офіційне визнання української мови), за чистоту релігійних канонів, за творення національних державних інститутів та атрибутів.

Більшість цих прагнень тоді були реалізовані, — що правда, на регіональному рівні, у лівобережних районах України. Саме там, на Київщині та Брацлавщині, створювалась українська державність — козацька республіка, національно-територіальна адміністрація, національне військо, — тобто всі національні атрибути та символи, що дали поштовх для творення української нації. Українська нація зародилася саме у ті буремні часи національно-визвольної боротьби, хоч націоґенетичний процес тривав і далі. Він «дозрівав» через ряд етапів, відомих як національно-культурне відродження. Розпочавшись у ХVІ ст. як військово-політичне відродження, воно продовжилось наприкінці ХІХ ст. у сфері культури й духовності, у 20-х роках ХХ ст. — як державно-політична розбудова, нарешті, у наші дні — у формі загальнонаціонального піднесення, зачіпаючи всі важливі сфери життя українського народу.

**Література:** Винниченко В. Відродження нації. Київ; Відень, 1920; Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. Москва, 1983; Українська народність: нариси соціально-економічної і етнополітичної історії. Київ, 1990; Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Ленинград, 1990; Этногенез славян. Минск, 1990; Васильев В. И. Теоретические и источниковедческие проблемы изучения этнической истории // Сов. этнография. 1990. № 6; Чакин И. В., Терешкович П. В. Из истории становления национального самосознания белорусов (XIV — начало XX в.) // Там же; Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпиловський Р. В. Походження слов'ян. Київ, 1991; Етнічна самосвідомість і національна куль-

тура. Київ, 1991; Дашкевич Я. Основні етапи етнічної історії української нації // Родовід. Черкаси, 1991; Культура і побут населення України. Київ, 1991; Шилов Ю. Брама безсмертя // Укр. світ. 1992. № 2.

## Лекція 9

### ЕТНІЧНІСТЬ УКРАЇНЦІВ

**Найменування України та українців.** Уся складність етнічної історії українців віддзеркалюється в розмаїтті їхніх самоназв (*етнонімів*) та назв із боку інших народів (*екзоетнонімів*), а також назв краю або держави (*етнотопонімів* та *етнополітонімів*), в яких вони мешкали. Динаміка цих найменувань відтворює як зміни соціально-політичної та етнокультурної ситуації в Україні, так і характер її взаємин із сусідніми державами. Вони, врешті-решт, проливають світло і на таку важливу проблему, як походження українців.

Оскільки важливою ознакою завершення етногенезу є поява у людей етнічної самосвідомості (а її найпростіше зафіксувати через етнонім чи політонім), осмислення самоназв набуває особливого значення. Їхні витoki сягають ще до київської доби, коли серед східного слов'янства вже відбувалися об'єднавчі процеси. Етнічним символом інтеграції слов'ян, як і формування українства, була їхня спільна самоназва. Ключовим поняттям такого об'єднувального процесу стала Русь. Для етнічної історії України воно має неocenенне значення, оскільки виступає зв'язуючою ланкою між Київською Руссю та Україною, стародавнім східним слов'янством і сучасним українством, з одного боку, і між окремими землями України — з іншого.

Ті східнослов'янські землі, що формувалися на території України, як би вони не відстоювали свою суверенність, завжди були тісно пов'язані між собою, причому не лише духовно, а й економічно, політично і, звичайно ж, спорідненістю та свояцтвом їхніх мешканців. Щодо генетичного їх єднання, то воно підкреслювалося символічною самоназвою «Русь», яка мала багато варіантів: Русія, Київська Русь, Угорська Русь, Підкарпатська Русь, Червона Русь, Біла Русь, Мала Русь, Чорна Русь, Південно-Східна Русь. Разом із тим це все ж таки єдина Русь, або Руська земля, цілісність якої завжди проявлялась в екстремальних ситуаціях.

Поняття «Русь» виступає також символом спадкоємності давньоруської народності. Як це не здається дивним,



але генетично воно пов'язане з пізнішою самоназвою «Україна». Хронологія цієї історичної трансформації така: Русь (VI—IX ст.) — Київська Русь (X—XI) — Мала Русь (з 1395 р.) — Малоросія (XVII—XVIII ст.) — Україна (XVIII—XIX) — Україна-Русь (XIX — початок XX) — Україна (з початку XX ст.). Більше того, саме Україна прямо пов'язана з Київською Руссю і, зокрема, з її ядром — Київщиною, де зароджувалися і Русь, і Україна: у VIII ст. там сформувалося поняття «Русь» і там же, у XII ст., — «Україна». Звідти самоназва «Русь» поширилася на все східне слов'янство, а самоназва «Україна» — пізніше на все українство.

Принципово важливе значення для етнічної історії українців має питання про час і місце виникнення поняття «Русь». Дослідниками це трактується неоднозначно: в одних випадках місце обмежується локальним ареалом, в інших — поширюється на різні регіони, нерідко значно віддалені один від одного.

Як свідчать давні джерела, спочатку виникла назва «Рос» — земля на порубіжжі з «амазонками», відома вже у VI ст. Пізніше це поняття трансформувалося в етнонім «рус», який також мав певну географічну прив'язку — узбережжя ріки Руди, потім землі біля Руської гори, а відтак територія розселення полян у Середній Наддніпрянщині. Про це пишуть, зокрема, Бертинські аннали (під 889 роком), а пізніше (в X ст.) і руські літописи: «поляне, яже нине зовомаю русь». Опосередкованим підтвердженням локальності виникнення назви «Русь» може бути система гідронімів з ключовим словом «рос», найпоширеніших саме на Київщині: це і Рось, і Росава, і Росавка, і Росавиця, і багато інших річок. Отже, русь — поляни — Київщина — Київська Русь — логічний ланцюжок в етногенезі східних слов'ян-українців.

Вважається, що невдовзі після свого виникнення самоназва «русь» швидко поширювалася на великий східнослов'янський ареал, що свідчило, зокрема, про консолідаційні процеси, котрі відбувалися в його середовищі. Літописи фіксували ці процеси через різні словосполучення, специфічні для окремих земель Київської Русі: «мы от рода рускаго», «русские грады», «Русь». Їхня культурна єдність підкреслювалася, як правило, схожістю мов: «а словенский язык и русский одно есть». Ідея спільності етнічної самосвідомості населення східнослов'янських земель, що проглядалася вже в XI ст., пронизує всі давньоруські літописи, а в концентрованому вигляді вона представлена митрополитом Іларіоном: «Не плохо и в отдельных землях

владичествувати, але не можна без Русі, котра відома і про яку говорять у всіх чотирьох кінцях землі».

Така традиція спадкоємності продовжується і на українському етнічному ґрунті. Князі окремих українських земель, котрі мали свої назви, все ж іменували себе князями Русі, а їх населення — русами, русичами, русинами. До речі, ці самоназви тривалий час побутували (а в окремих регіонах України вони живі й досі) і після того як сформувалися нові — «українець» і «Україна». Нерідко ці етноніми та етнополітоніми співіснували, що дуже часто фіксувалося рукописними джерелами та літературними творами навіть у XVI—XVII ст.

Двоєтнічність проявлялася і в інших ситуаціях, зокрема в назвах окремих земель України. Так, галицько-волинський князь Юрій-Болеслав в одній із грамот 1335 р. титулує себе «князем Малої Русі» — і це при тому, що Галицько-Волинське князівство було на той час наймогутнішою і досить самостійною землею-державою, а Київська Русь втрачала своє значення. Прилучення до витоків Русі набувало загального характеру: нова самоназва слов'янської державності — «Мала Русь» — була зафіксована грамотою царгородського патріарха і мала значення ядра стародавньої Русі на відміну від Великої Русі — соборних земель східних слов'ян.

Традиція підкреслення давньоруського ядра пізніше набула політичного забарвлення у зв'язку з тим, що московські князі почали іменувати себе «князями всея Русі», хоч власне російські князівства називалися тоді Московією, а їхнє населення — московитянами або московитами. Ці назви тривалий час побутували навіть після того, як офіційно була прийнята нова назва північно-східних об'єднань руських племен — Велика Русь, а пізніше — Росія. Вводячи нові назви, московські володарі мали на меті звеличення своєї держави, що посилювалася, претендуючи на роль «третього Риму» та єдиного та прямого наступника Київської Русі. Саме з цією метою і Київ попервах (до XV ст.) був включений до складу Великої Русі як «мать городов русских». Узагалі Москва й надалі докладала великих зусиль для визнання за Росією пріоритету над «руським світом».

Оцінюючи це явище, дослідники намагалися осмислити походження й етнічну історію народів, що мають спільну слов'янську основу. Найближче до розв'язання цієї проблеми підійшов Л. Гумільов, котрий вважав, що «утворення сучасної Росії — явище нове, і вона не є продовженням Київської Русі. Формування російського етносу відноси-

ться до XIV ст., найважливіший поштовх якому дала Куликовська битва 1380 року, об'єднавши руські князівства проти Золотої Орди». Висловлене положення вповні узгоджується з етногенетичною концепцією вченого: «Народження будь-якого соціального інституту передуює об'єднання певного числа людей, симпатичних один одному. Почавши діяти, вони вступають в історичний процес, зцементовані обраною ними метою та історичною долею. Як би не склалося їхнє майбутнє, спільність долі — умова, без якої не можна».

*Умова, без якої не можна було не сформуватися українській етнічній спільності, — це необхідність об'єднаної боротьби проти спільного ворога, що загрожував Київській Русі та її окремим землям, — степових кочовиків. Саме там, на порубіжжі («окраїні») зі степовим світом зароджувалися назви «Україна» та «українці».*

Вперше назва «Україна» з'являється в Іпатіївському літописі під 1187 роком у зв'язку зі смертю на Переяславщині князя Володимира Глібовича — організатора відсічі половецького вторгнення: «и плакали о нем все переяславцы, ибо он наполнен был всякими добродетелями, а без него Украина много потеряет». Усупереч усталеній думці, що ця назва мала локальне побутування, літописи XII—XIII ст. засвідчують швидке і повсюдне її поширення в землях Київської Русі. Пізніше, у XIV—XV ст., назва «Україна» почала особливо широко вживатися для позначення земель у верхів'ях річок Сейм, Трубіж, Сула, Псло, тобто Сіверщини і Переяславщини, а затим — Нижньої Наддніпрянини, Брацлавщини, Поділля, Полісся, Покуття, Белщини, Люблянщини, Перемишлянщини, Холмщини та Закарпаття.

Загального визнання назва «Україна» набула лише у XVII ст., хоча тоді вона співіснувала з іншими, зокрема з назвою «Малоросія», що утвердилася у зв'язку зі входженням України до складу Московської держави. На відміну від колишньої самоназви «Мала Русь», що підкреслювала генетичний зв'язок із Київською Руссю, термін «Малоросія», як і назва її мешканців — «малоросіяни», сприймався з відтінком певної зневаги до України та українців як до окраїни та провінціалів. Ця обставина позначилася на прискоренні процесу усвідомлення малоросіянами своєї причетності до українських цінностей, зокрема до таких суто національних самоназв, як «козак», «українець».

Щодо самоназви «українець», то вона утвердилася в XVI—XVII ст., тобто набагато пізніше самоназви «Україна». Частково це пов'язано з особливостями етносоціаль-

ного розвитку України, зокрема з козацтвом, яке фактично виконувало роль головного носія етнічності. Самоназва «козак», особливо поширена в XVI—XVII ст., означала не лише соціальний стан: вона була символом захисника національних інтересів. Отож не випадково, що поняття «козак» і «українець» нерідко співіснували й ототожнювалися. Співіснували з ними на той час і давні самоназви — руські, русини. Така багатшаровість етнічної самосвідомості не випадкова. Вона стала реакцією на національне тиснення з боку Росії, Польщі та інших держав, що підкорювали окремі землі України. Відстоюючи свої національні права, українці вповні природно зверталися до свого першоджерела — Русі. Такі звернення знаходимо, наприклад, і в першому підручнику української історії — «Синописі» Інокентія Гізеля (1674), і у відомому творі української патріотичної думки — анонімній «Історії Русів». Сам Богдан Хмельницький, котрий очолив національно-визвольну війну українського народу проти Польщі й відродив його державність, іменував себе то «князем руським», то «гетьманом України».

Особливого розвитку традиція спадкоємності набула у XIX ст., в період національного піднесення. Цьому сприяло й остаточне утвердження серед українців самоназви «Україна», котре на побутовому рівні давно замінило офіційний термін «Малоросія». Зазнало суттєвої смислової трансформації й саме поняття «Україна», що колись сприймалося переважно у значенні окраїнної землі. Деякі дослідники, щоправда, трактують це поняття ширше — як порубіжжя двох етнокультурних світів: степових кочовиків і слов'ян. Слов'яни ж у IV ст. тут були представлені антами. До речі, слово «ант» у перекладі означає «край», «кінець», що, на думку вчених, у фонетичному і семантичному плані цілком бездоганно і символічно. Пізніше поняття «Україна» стало сприйматися у значенні краю, потім країни, а відтак і держави.

Національна значущість самоназв «Україна» та «українці» стрімко зростає в XVII ст., коли Східна Україна (Гетьманщина, Малоросія) стає центром активного національного життя на противагу Правобережжю, пригніченому поляками. Ім'я України утверджувалося разом із надіями українців відродити свою національно-культурну самобутність, і спалах цих прагнень був особливо помітним наприкінці XIX ст. Для пізніших поколінь він став провідним вогнем на шляху національного відродження і розвою. «В міру того, — писав Михайло Грушевський, — як зростала свідомість тягlosti і безперервності етнографічно-націо-

нального українського життя, це українське ім'я поширювалося на всю історію українського народу. Щоб підкреслити зв'язки нового українського життя з його давніми традиціями, це українське ім'я вживалось в складній формі «Україна-Русь», «українсько-руський»: старе традиційне ім'я зв'язане з новим терміном національного відродження і руху».

Щоправда, вже на рубежі ХІХ—ХХ ст. все більшого поширення стали набувати однопорядкові самоназви — «Україна», «український», «українці», витісняючи всі інші. Певну закінченість цей процес дістав на нинішньому етапі національно-культурного відродження України, що є свідченням формування нового типу національної само-свідомості.

**Етнічна та національна культура.** Сутність етносу проявляється насамперед в його культурі. Трансформація етносу, зокрема набуття ним національних ознак, пов'язана в тому числі зі зміною етнічної культури, в структурі якої з'являються національно-державні цінності. *Під етнічною культурою прийнято розуміти успадкований комплекс соціальної практики та системи вірувань, традицій і звичаїв, що певним чином визначають спосіб життя етносу.*

У вітчизняній етнографічній науці склалося так, що інтереси дослідників концентрувалися переважно на вивченні етнічної культури (традицій, звичаїв, обрядів, ритуалів), залишаючи осторонь осмислення національної культури. Коли ж про неї все-таки йшлося, то здійснювалося це, як правило, з одnobічних позицій, у прокрустових рамках ідеологізованих концепцій. При цьому визнавалися лише такі постулати: культура будь-якого етносу є всього-на-всього складовою інтеретнічної загальнорадянської культури; культура населення республік, якими б вони не були багатонаціональними, однотипна й одноманітна; національна культура може розвиватися тільки у напрямку уніфікації та стандартизації. Отже, виходило, що у національних культур немає майбутнього, і чим скоріше завершиться всесвітня інтеграція культури, тим краще.

Такі приписи самі собою виключали потребу у зверненні до аналізу феномена «національна культура». Звідси — нечіткість у визначенні її критеріїв, механізму функціонування тощо. По суті, ми не можемо навіть дати чіткої дефініції того, що ж являє собою національна культура, і це при тому, що у сучасній публіцистиці це слово — найпопулярніше. Науковці ж, як і колись, намагаються уникати цього терміна, застосовуючи більш нейтральні понят-

тя — традиційно-побутова або ж народна культура. Але вони радше придатні для традиційного суспільства, етнонаціональні процеси в якому ще не пробуджені.

Стан непробудженого національного життя був характерним і для зовсім недавнього нашого минулого. Проте нинішній спалах національної самосвідомості дає поштовх до деідеологізованого осмислення багатьох явищ, включаючи етнос, націю, національний характер і національну культуру.

Щодо етносу, то він і досі нерідко уявляється у вигляді відкритої системи, яка базується передовсім на інтеретнічній основі і постійно вбирає іншоетнічні компоненти за рахунок своїх, етнічних. Із цього неминуче випливає така сумна перспектива етносу: поступово втрачаючи свою самобутність, зокрема культуру, він рано чи пізно має злитися з іншими етносами, тобто просто зникнути. На практиці ж такий тип етнічних процесів трапляється украй рідко. Це дає право обстоювати іншу концепцію розвитку етносів та націй і, зокрема, національних культур. Отож, *етнос убачається відносно закритою соціальною системою, причому самодостатньою для свого розвитку і відтворення*. Звідси він має визначатися не спільними з іншими етносами рисами, як це часто трактується, а якраз відмітними характеристиками.

Те ж стосується і національної культури — неповторної у самій своїй основі. Логічно виникає запитання: а чи можна будь-яке зближення національних культур вважати за їх руйнацію, а відтак і за руйнацію етносу (нації)? Питання це не марне, бо на практиці дійсно відбувається зближення національних культур — або шляхом запозичення та взаємозасвоєння іншоетнічних елементів, або ж через стандартизацію окремих компонентів. Процес об'єктивної інтеграції культури підсилюється постійною взаємодією етносів, їх частковим фізичним зміщенням, а певною мірою й асиміляцією.

Найбільш рельєфно ці процеси простежуються в Україні. На її культурному тлі залишили відмітини і булгари, і угрофіни; десь у надрах заховались сліди степових кочовиків; на вістрі ятагана привносились мусульманська культура з Криму і Туреччини, а з хрестом — колонізація й покатоличення; Росія нашаровувала на протослов'янське та давньоукраїнське підґрунтя свою дещо уніфіковану культуру. Маючи на увазі саме багатовікові міжетнічні взаємини, етнографи цілком слушно твердять, що «чистих» етносів, як і «чистої» етнічної культури, взагалі немає. У цьому легко переконатись, уважно прислухавшись хоча б до

рідної мови — справжнього дзеркала етнокультурних на-  
шарувань.

Здавалося б, є серйозні підстави на користь усталеної  
концепції обмеженості етнонаціональних процесів та руй-  
нації етносів. Насправді, є багато чинників, які сприяють  
цьому, — ідеологія денационалізації, стандартизація куль-  
тури і т. ін. І тут ми повинні, звичайно, турбуватися за до-  
лю нації та її культури. Але це предмет окремої розмови.

Набагато важливішим убачається проникнення у внут-  
рішню логіку етнокультурних процесів, оскільки саме там  
ховається справжній механізм їхнього функціонування й  
розвитку. Виявляється, що цей механізм спрямований на  
збереження етнічного ядра культури, навіть якщо для цього  
складаються несприятливі умови. Основою, стабілізуючою  
етнос та його культуру, є *система традицій*, що являє со-  
бою свого роду колективну пам'ять, котра акумулює між-  
поколінну етнокультурну інформацію. Крім того, вона ре-  
гулює не лише рівень інформації, необхідний для відтво-  
рення етносу, а й ступінь іншоетнічних запозичень.

Регулювання етнокультурної інформації відбувається  
за допомогою *стереотипів* — своєрідних цеглин, з яких ви-  
будована вся культура етносу. Це усталені форми етніч-  
ної поведінки, так би мовити, її штампи, шаблони, а пев-  
ною мірою і зразки, вироблені багатовіковим досвідом на-  
роду. Вони є суттю механізму традицій, і без них не може  
існувати жодна культура, в тому числі й сучасна, зокрема  
професійна.

Палітра етнічних стереотипів надзвичайно різноманіт-  
на. Ними просякнуте усе національне життя, особливо та-  
кі його складові, як поведінка, спілкування, норми моралі,  
манери, етикет. За свідченням етнографів, навіть такі, зда-  
валося б, суто біологічні явища, як пологи або кашель,  
здійснюються у різних народів по-різному. Етнічні відмін-  
ності виявляються і в тому, як люди вдягаються, як вони  
їдять, в їхніх улюблених позах стояння або сидіння, при-  
йомах вітання, знайомства, залицяння, дякування, в їхній  
міміці та жестикулюванні тощо.

Перелік етнічних стереотипів можна продовжувати не-  
скінченно, проте і з наведених прикладів стає зрозумілим,  
що саме вони є *кодом етнічної культури*. Етнічне кодуван-  
ня характерне не тільки для традиційної, а й для сучасної  
культури, хоча нині воно вже не так чітко виражене. Це  
пов'язано з ускладненням нашого соціального буття, яке  
відповідно ускладнює й систему кодування: вона дедалі  
більше заховується у глибинні сфери — психіки, національ-  
ного характеру, духовної культури.

Кодування етнічних ознак культури — важлива, проте не єдина їхня функція; головна ж спрямована на виявлення *соціальних цінностей*. Природно, що будь-яке порушення системи етнокультурного коду обов'язково позначається на цінностях етносу. Скажімо, послаблення міжпоколінних зв'язків призводить до дезорганізації сім'ї; дестабілізація родини, та ще й підсилена втратаю мовних компонентів культури, — до знецінення духовності. Отже, *збереження етнокультурних традицій, і зокрема системи етнічних стереотипів, має непересічне значення, бо від цього залежить не лише доля етнічної культури, а значно більше: цілісність етносу, стабільність суспільства і навіть держави.*

Уся ця знакова система лежить в основі і національної культури, хоча роль етнічних стереотипів у ній дещо інша. Пробудити національну культуру етнічні стереотипи здатні лише в тому випадку, коли вони набувають значення *національного символу* і більше — *національного гасла*, що, зрозуміло, пов'язане з певними *національними інтересами*. А це можливо лише в ситуації загального національного піднесення і особливого стану духовності нації. Каталізатором тут виступає *національна самосвідомість* — не просто усвідомлення причетності до рідної культури, а особливе розуміння її ролі в консолідації нації, у формуванні її національних інтересів. *Без чітко вираженої національної самосвідомості національна культура взагалі неможлива.*

Природа виникнення етнічних стереотипів та національних символів також відмінна. Етнічні стереотипи формуються шляхом поступового накопичення і відбору певного соціального досвіду. Причому вони настільки органічно вписані в життєву канву, що люди у своєму етнічному середовищі виконують їх автоматично, навіть не замислюючись над їхнім змістом. Національний символ виникає переважно спонтанно — як бурхлива реакція на якусь гостру етносоціальну ситуацію. Для українців усталеним символом національної культури традиційно був Тарас Шевченко, котрий уособлював і духовність народу, і його соціальні сподівання; символом історичної долі виступав Богдан Хмельницький, з яким пов'язувалася драматичність національно-визвольної боротьби. Нині ж акцент переміщується в дещо інші, більш політизовані сфери. Гасло національних сподівань сьогодні, крім Шевченка, уособлює, скажімо, Василь Стус, а символом державності є Українська Народна Республіка з її неодмінним атрибутом — синьожовтим стягом.

Можна таким чином припустити, що національний символ формується за законом відбору лише тієї міжпоколін-



ної культурної інформації, яка найбільш співзвучна сучасному національному настрою та національним інтересам. Тільки одна ця особливість механізму творення національної культури, якщо вона вірно сформульована, докорінно трощить колись сконструйовану модель однотипності загальнорадянської культури, одноманітності усіх її складових для всіх національних культур.

Це може підвести до дещо парадоксальної думки: яскраво виражену національну культуру здатний мати не кожний етнос. Принаймні той чи інший етнос, який би глибинний шар етнічної культури він не утворив, може втратити наявні ознаки національної культури, якщо втратить свої національні символи, національні гасла та загальнонаціональні інтереси. І навпаки: з формуванням національної ідеї національна культура здатна відтворитися, відроджуючи і націю. Українська нація неодноразово втрачала і державність, і мову, і національну культуру, не втративши, однак, національної ідеї — ідеї суверенності. Саме вона була і є тією аурою, що спричинювала і спричинює національно-культурне відродження.

Підсумовуючи сказане, можна зробити висновок про те, що *національна культура — категорія не етнічна, а етносоціальна*. Це система національних символів, в яких у концентрованому вигляді виражені гасла, етносоціальні сподівання та національні інтереси. Вона пов'язана з певним станом національного розвитку — загальним національним піднесенням та спалахом національної самосвідомості. Саме у такі історичні моменти і формується національна культура — свого роду вибух духовності нації. Він не тільки концентрує сплеск національного життя, а й тривалий час слугує джерелом, яке живить культуру у більш спокійні періоди, включаючи певні спади національного розвою.

До речі, останнє не є трагедією для нації, а становить обов'язковий компонент механізму її розвитку, період накопичення духовно-національного потенціалу народу. Після кожного спаду, як правило, настає етап відродження. А таких етапів українці, як уже зазначалося, знають декілька. І це природний стан нації — показник інтенсивного творення національної культури.

**Етнічна самосвідомість і національна ідея.** Одним із головних наслідків об'єднавчих етнічних процесів є етнічна самосвідомість. Вона виступає суттєвим компонентом структури етносу поряд з іншими складовими: спільністю походження, культури, мови, господарського життя тощо. Наявність етнічної самосвідомості свідчить про певний стан ет-

ногенетичного процесу, зокрема про народження етносу. Етнічна самосвідомість пов'язана, у свою чергу, з самоназвою народу, зміни якої віддзеркалюють трансформації як самосвідомості етносу, так і національної ідеї.

Мозаїчність самоназв і самосвідомості українців та їхньої етнокультурної основи — східного слов'янства — результат передусім суперечливості етнічної історії населення, упродовж якої протидіяли дві тенденції: об'єднавча й роз'єднавча. Складовими об'єднавчої виступали ідеологічна єдність, спільність язичницьких (пізніше — християнських) символів слов'ян-українців, єдина писемність і головне — загальний народний опір постійним наскокам войовничих сусідів.

В етнічній історії українців можна виділити *три основних етнооб'єднавчих поштовхи*: загроза фізичного винищення з боку Степу (XII—XIII ст.), котра зумовила утворення військово-політичних об'єднань східнослов'янських земель; польське національне гноблення XIV—XVI ст.; зазіхання на незалежність українців з боку турків і татар одночасно з посиленням польського тиску, що врешті-решт викликало національно-визвольну війну (середина XVII ст.). Результатом першого поштовху стало зародження слов'яноукраїнської етнічної спільності; другого — ранньофеодальної української народності; третій став основою для формування української нації.

Разом із тим етнооб'єднавчі процеси в Україні стримувалися такими досить значними чинниками, як її зростаюча регіональна мозаїчність (наслідок захоплення окремих земель сусідніми державами), а також розкол християнського світу. Його межа пролягала якраз по Україні: по один бік опинилися українці східнохристиянського (православного) віросповідання, по інший — західноримського (католицького). Причому на фазі становлення української народності релігійні та етнічні процеси діяли в одному річищі; у період же зародження нації рух за національну незалежність набув форм боротьби за православну віру, проти спольщення, покатоличення та омусульманення.

Отож, етногенетичні процеси серед українців проходили під постійним гаслом боротьби за волю. Не даремно ще Вольтер, помітивши цю особливість, писав: «Україна завжди прагне до волі». Ось чому такого важливого значення набуває в етногенетичних процесах національна самосвідомість.

Уся складність етнічної історії українців пов'язана з різноплановістю їхньої етнічної та національної самосвідомості, а також етнічної самоназви. У момент зародження

народності загальноетнічна самосвідомість українців була ще недостатньо вираженою, показником чого може бути, зокрема, багатшаровість самоназв (етнонімів, етнополітонімів, етніконів). Хоча на той час вже сформувався і дістав поширення термін «Україна», самоназва населення ще не була аналогічною. Вона в основному мала земельну основу: кияни, сіверяни, подоляни, галичани, волиняни, буковинці — так називали себе люди залежно від краю, в якому вони жили, відображаючи тим самим етнорегіональну самосвідомість.

Можна у цьому зв'язку стверджувати, що у своїй першоснові українська етнічна спільність складалась із земельних об'єднань, кожне з яких являло собою *субетнос* — частину етносу, яка мала власну етнічну структуру, свої говірки і крайову самосвідомість. Такою в цілому уявляється схема зародження етнічної спільності, і української в тому числі.

Постає, однак, запитання: яким чином у такому разі цементується етнічна спільність і що є ядром її консолідації? Відповідаючи на нього, слід наголосити, що для об'єднавчої тенденції повинна бути реальна основа — загальноетнічні або загальнонаціональні інтереси. Вони для східного слов'янства і для українства споконвічні — відсіч зовнішній агресії. Це об'єднавче гасло усвідомлювалося через певні ключові поняття — спільні самоназви населення, навіть розмежованого земельними або державними кордонами.

В етнічній історії українців можна виділити три ключові етнооб'єднавчі самоназви: *слов'яни* (словени), *руси* (руські, роси, русичі) і *українці* (козаки), які по суті віддзеркалювали окремі етапи їхньої етнічної самосвідомості. Ключовими для початкового етапу формування українського етносу можна вважати самоназви з коренем «рус» («рос»), котрі мали тоді не лише етнічний, а й етнополітичний зміст: усвідомлення причетності до Руської землі, до всього руського, пізніше українського, світу.

Загальноруська (а частково і загальнослов'янська) самосвідомість превалювала в українців тривалий час, навіть після того, як утвердилася загальна самоназва «Україна». Щоправда, вона майже до XVIII ст. не стала ключовим елементом загальноетнічної самосвідомості українців: по-перше, через розкол християнської церкви, який розділив Україну на східну (власне Україну) і західну (Русь, Руську землю); по-друге, загальноетнічна самосвідомість українців набула у цей час соціального забарвлення, втілившись у самоназві «козак», тобто вільна людина.

*Власне, від козацтва починаються витoki української нації, оскільки саме з ним пов'язані пробудження національної самосвідомості, формування національних інтересів і національних цілей — усіх необхідних для нації компонентів.*

Іх формування у свою чергу базувалося на досить зрілому соціально-економічному фундаменті. Економічною передумовою зародження української нації став інтенсивний розвиток товарного виробництва, що зумовило утворення вже наприкінці XVI ст. внутрішнього ринку. Активізувалися й соціальні та політичні чинники. Наростання національно-визвольної боротьби втягнуло у свій вир усе українське населення, всі його стани. Цей рух спирався на могутню соціальну силу — козацтво, котре взяло на себе одну з головних функцій держави — її захист. Створена козацтвом Запорізька Січ була не просто українською державою, вона стала прообразом ранніх буржуазних республік. Незважаючи на те, що її функціонування мало локальний характер, вона фактично здійснювала вплив на всі землі України, на все українство. Роль козацтва у соціальному, економічному й політичному житті була настільки великою, а зв'язки з народом настільки міцними, що його, судячи по зарубіжних документах XVI—XVIII ст., називали «нацією козаків» або «українською козацькою нацією», а Україну — «країною козаків».

Відповідно до такої етносоціальної ситуації кристалізувалася й «козацька» самосвідомість, особливо чітко виявляючись у самовизначенні «козак», а також таких близьких за етносоціальним значенням, як «запорожець», «гайдамака», «хрещена людина». «Козацька» самосвідомість мала досить широке побутування і в західних регіонах України, хоч там переважаючою залишалася традиційна самоназва «русин» («руський»), що відображало нашарування двох рівнів самосвідомості — етнічного, коріння якого сягає Київської Русі, і релігійного (ознака належності до католицтва).

«Козацька» етнічна самосвідомість також мала два рівні: *побутовий та ідеологічний*. Їх ґрунтовний аналіз, як і аналіз процесу зростання національної самосвідомості в цілому, зроблений Я. Дашкевичем, тому ми скористаємося з його розробок. Отож, побутовий рівень етнічної самосвідомості містив такі елементи: 1) поширення самоназв; 2) наявність етнічних стереотипів, в тому числі тих, що характеризували інші народи; 3) переконання в існуванні особливої «руської крові», під якою розумілася генетична близькість до Київської Русі; 4) наявність психологічних ба-

р'ерів щодо сусідніх народів і держав: традиційне ставлення до Степу як до неприйнятної духовного світу, неоднозначне ставлення до Росії — близької за культурою, але агресивної за духом, індиферентне — до Білорусі, яка зазнала значних асиміляційних втрат з боку російської нації і яка не підтримувала козацьких повстань, насторожене — до Польщі та Угорщини; підсилене релігійними перепонами. Елементами вищого, ідеологічного рівня етнічної самосвідомості (власне, це вже національна самосвідомість) були такі: 1) боротьба за національні права — вольності для нації; 2) боротьба за історичні традиції нації (возвеличення культу князів, підкреслення величі Київської держави, відновлення національних пам'яток минулого, обстоювання ідеї автохтонності української нації); 3) боротьба за офіційне визнання української мови; 4) засудження національної зради; 5) протиставлення релігійних відмінностей; 6) національне мотивування козацьких повстань.

Козацький дух українства, втілений у самоназві «козак», витав в етнічній історії українців досить тривалий час — навіть після того як були скасовані Запорізька Січ і козацтво України. Мабуть, саме тому процес формування «власне української» самосвідомості дещо затримався. Новий його спалах, пов'язаний з етнонімом «українець» та етнополітонімом «Україна-Русь», припадає на кінець XIX ст. — період національно-культурного відродження на тлі загального національного піднесення. Проте, як відомо, період цей був нетривалим. Офіційне ставлення Росії до пробудження національної самосвідомості українців ввляло собою різко негативну реакцію.

Вікова практика применшення значущості українського етносу не могла не позначитися на формуванні української етнічності. Наприклад, у назвах України та українців бракувало етнічно-сміслового ядра: Україну називали або Малоросією, або Південно-Західним краєм Росії, а українців — малоросами чи навіть хохлами. Відтак в українців зростало прагнення відмежувати себе від інших сусідніх народів і особливо от тих, хто мав у своїй самоназві корінь «рус» — росіян, білорусів. Отож, самоназва «українці» здобуває на зламі століть загальне визнання, хоча у західних регіонах вона побутувала паралельно з традиційною місцевою самоназвою — русини, яка склалася і збереглася в дещо інших етнокультурних умовах — національного тиснення з боку Польщі та Угорщини. Втім, і на Лівобережній Україні ці дві самоназви тривалий час співіснували як символ спадковості давніх традицій. Останнє

виявлялося і через збереження етнорегіональних та крайових (земельних) самоназв, які нерідко сягали ще докиївських часів.

Говорячи про самосвідомість українців, ми повинні розуміти її багатозначність, ієрархічність. Сучасний її шар можна поділити на три основних рівні: *національну, етнічну і етнорегіональну (крайову) самосвідомість*. У свою чергу, у формуванні сучасної національної самосвідомості можна вирізнити два етапи: на першому (він включає порівняно «спокійний» період становлення української нації від початку 20-х років до останнього десятиліття — лавиноподібного наростання національної самосвідомості) формувався усвідомлення цілісності нації; на другому — українство вже виступає як соціальний організм, здатний до реалізації головної національної ідеї — здобуття реальної суверенності та незалежності.

Іншим важливим рівнем самосвідомості українців є етнічна самосвідомість, що включає два аспекти: усвідомлення генетичного зв'язку зі стародавньою Руссю і усвідомлення спільності з усім слов'янським світом. Перший аспект частково реалізується через самоназви, котрі й досі побутують в Закарпатті, Галичині та на Західному Поділлі, а більшою мірою — через поглиблений інтерес до своєї давньої історії. Цими питаннями займаються, зокрема, такі історико-етнографічні товариства, як «Товариство закарпатських русинів». «Товариство русинів-українців» та ін.

Пам'ятаючи про своє давньоруське коріння, українці водночас вважають себе частиною слов'янської спільноти, об'єднаної близькістю традиційно-побутової культури, мови й історичної долі. Самоназва «слов'янин» — цей етнічний код давньоруської народності — і нині залишається для українців знаком причетності до всього слов'янського світу.

Нарешті, така особливість етнічної історії українців, як різноманітність регіональних утворень, позначалася на формуванні крайової самосвідомості — усвідомлення належності до рідного краю, землі предків. Цей рівень самосвідомості, досить усталений і в наш час, виявляється передусім через регіональні самоназви.

Картина крайових етнонімів в Україні надзвичайно строката й колоритна. До наших днів збереглися самоназви, котрі згадувалися ще у давньоруських літописах і позначали причетність людей до «своєї» землі: *кияни, чернігівці, галичани* тощо. Ряд самоназв, пізніших за походженням, виникли по мірі утворення нових країв та земельних об'єднань. Вони досить усталені у крайовій самосвідомості і ни-

нішніх українців — *подоляни, волиняни, поліщуки, буковинці, слобожани, запорожці* і т. д. Ці самоназви по суті фіксують історичну пам'ять про колишній крайовий поділ України, і в цьому плані їх сучасне побутування виправдане.

Проте далеко не всі крайові самоназви вписуються у структуру регіонального поділу України. Палітра етнімічних назв складніша, оскільки пов'язана з надзвичайно тонким механізмом — самосвідомістю людей, котрі не завжди адекватно відносять себе до того чи іншого регіону. Особливою ієрархічністю крайові самоназви визначаються на міжрегіональному порубіжжі та в зонах контактування різних етносів і культур.

Так, у Західному Поліссі, де в основному проживають українці та білоруси, етнімічна картина така: значна частина українців, крім загальноприйнятого етноніма, називає себе *поліщуками*, а сусідніх українців, що мешкають південніше, — *польовиками* або *полянами*; білорусів же вони називають *литвинами*, хоча самі білоруси українського Полісся вважають себе поліщуками, котрі, у свою чергу, називають білорусів, які проживають у білоруському Поліссі, — *литвинами*, а ті їх — *полянами*. Самі ж литвини білоруського Полісся називають себе поліщуками, а литвинами називають білорусів, котрі проживають на північ від них.

Ще більшим розмаїттям характеризується система етнічної та крайової самосвідомості (і відповідно етнімічна картина) в Закарпатті. Там існує декілька рівнів самосвідомості. Отож, вважаючи себе українцями, населення при тому іменується *русинами* (*руснаками, русичами*); усвідомлюючи належність до свого краю, воно зветься *карпаторусами*, а залежно від певних етнографічних груп — *гуцулами, бойками* або *лемками*; нарешті, відповідно до району проживання — *підгорянами* або *долинянами*. Водночас своїх сусідів-українців, які колись перебували під владою Австро-Угорщини, закарпатці іменують *цісарцями* або *угрорусами*; тих із них, хто живе в горах, — *горенцями*, в долинах — *доленцями* тощо. Ті ж у свою чергу називають українців Закарпаття *рутенами* (латинська назва русинів) або *крайниками* (тобто українцями).

Подібна ієрархічність самоназв і назв українців склалася і в усіх інших етноконтактних зонах на міжрегіональних порубіжжях України. Вона складає колоритну картину, що відтворює всю розмаїтість етнічної історії та етнічної самосвідомості українців. Ось лише основні її фрагменти: *батьки, бойки, буковинці, верховинці, волиняни, га-*

личани, гуцули, запорожці, карпаторуси, козаки, лемки, малороси, малоросіяни, ополяни, підгорці, пінчуки, подоляни, поліщуки, польовики, поляни, райки, роксолани, русини, руснаки, севрюки, слобожани, степняки, тавричани, угроруси, хохли, червоноруси, черкаси, чорноморці. Але всі вони разом — одна нація — українці, що увібрала всі етнічні відтінки людності, об'єднаної національною самосвідомістю, спільністю історії та культури.

**Література:** Летопись по Ипатскому списку. Санкт-Петербург, 1871; Лаврентьевская летопись. Санкт-Петербург, 1883; Мишко Д. І. Звідки пішла назва «Україна» // Укр. іст. журн. 1966. № 7; Крип'якевич І. П. До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI — на початку XVII ст. // Там же. № 2; Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. Київ, 1991; Смолій В. А. Формування соціальної свідомості народних мас України в ході класової боротьби. Київ, 1985; Стрижак О. Звідки походить назва «Україна» // Наука і культура: Щорічник. Київ, 1986. Вип. 20; Макарчук С. А., Турій О. Ю. Український етнос (Історичний розвиток). Львів, 1990; Пилипенко М. Ф. Возникновение Белоруссии (Новая концепция этногенеза). Киев, 1991; Дзюба І. Україна і Росія // Наука і суспільство. 1991. № 7; Забужко О. Філософія національної ідеї в духовній культурі народу // Етнічна самосвідомість і національна культура. Київ, 1991; Етнографічна спадщина і національне відродження. Київ, 1991.







## ЕТНОРЕГІОНАЛЬНА СВОЄРІДНІСТЬ УКРАЇНИ ТА УКРАЇНЦІВ

### Лекція 10

#### ТИПОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО РАЙОНУВАННЯ УКРАЇНИ

Самобутність українського народу зумовлюється специфічністю його історичної долі, що включала, зокрема, драматичні сторінки міждержавного членування України на окремі частини. Це підсилювалося особливостями традиційної етнокультурної основи, котра навіть біля своїх витоків не була цілісною, а складалася з різних етноплемінних об'єднань. Формування в їхніх межах окремих земель та інших етнотериторіальних утворень заклало основу для історико-етнографічного районування. І цей процес сягає давнини: ще літописи вирізняли такі райони, як Русія, Галицька земля, Холмщина, пізніше — Червона Русь, Подол, Покуття, Сівера, Волинь, Чернігівщина, Переяславщина, а відтак і Вкраїна, Запоріжжя, Мала Русь.

Процес районування України включає кілька етапів. *Перший (VI—X ст.)* — це формування переважно племінних утворень, зафіксованих у самоназвах населення: поляни, сіверяни, древляни, білі хорвати, дуліби, уличі, тиверці та ін.

*Другий етап (X—XIV ст.)* характеризується дробленням давньоруської держави на окремі землі та князівства. Основною одиницею районування стала земля — територіально-політичне утворення, яке спочатку підлягало центральній владі, а в подальшому, зі здобуттям «княжого столу» поступово ставало незалежним. Основними з таких земель були Київщина, певною мірою Переяславщина, а також Чернігівщина, Сіверщина, Галицька земля, Холмщина, Поділля, Волинь, Прикарпатська Русь, Брацлавщина.

Здобуття окремими краями України статусу землі означало не тільки їхню певну суверенність, а й специфічність культури та побуту їхнього населення, яке мало свої особливі закони та звичаї, національні права і переваги тощо.

Самостійність земель була відносною, оскільки їхнє політичне управління регулював Київ, який надто часто замінював місцевих володарів — князів та дідичів. Щодо економічних зв'язків, то вони не замикалися в рамках землі, регіону і навіть держави — Київської Русі. Переконливим доказом цього може бути виявлене українськими археологами існування на київському Подолі торговельних колоній — окремих для всіх довколишніх земель, що на той час існували.

Через слабку ізолюваність земель на цьому етапі формування регіональної своєрідності культури їхнього населення було не особливо визначеним, хоча процес районування у цілому йшов. Він помітно посилюється на *третьому етапі (XV—XIX ст.)* у зв'язку з колонізацією окремих частин України сусідніми державами: Великим князівством Литовським, Річчю Посполитою, Угорщиною, Австрією, Румунією, Туреччиною, Росією, Чехо-Словаччиною. Ця колонізація, територіально роз'єднуючи український народ, стримувала його етнокультурну консолідацію, поглиблюючи водночас локалізацію культури. Адже кожна держава, що захопила певну землю України, вирізнялася і політичним устроєм, і соціально-економічним розвитком, і конфесійною ситуацією.

Межі локальних етнокультурних зон, утворених на цьому етапі, як правило, не збігалися з колишніми землями та князівствами, хоч поодинокі винятки й були. Практично без змін залишалися такі давні землі, як Прикарпатська Русь (під назвою Угорської України протягом кількох століть вона була складовою частиною Угорщини), а також Буковина. У більшості ж випадків контури давніх земельних утворень не збігалися з колонізованими районами, котрі були звичайно більшими за територією, включаючи декілька земель. Унаслідок історичних нашарувань утворювався складний таксономічний ряд етнотериторіальних утворень: великих і більш усталених; невеликих і недостатньо чітких; малих і за походженням найдавніших.

Усю систему регіонального членування України можна найзагальніше подати у такому вигляді: *історико-етнографічні області* (суперрегіони), які у свою чергу включали *історико-етнографічні регіони*, ті — *історичні зони*, на терені яких нерідко формувалися *етнографічні райони*. Первісною ж одиницею всіх цих формувань, безперечно, була «земля».

Щодо конкретних регіональних утворень, то існує декілька наукових підходів до їх вивчення. Вони надзвичайно різноманітні, що зумовлене, з одного боку, числом науко-

вих концепцій, а з іншого — неоднозначністю самого районування — структурно різного у різні проміжки часу.

Одним із перших, хто спробував зрозуміти регіональне багатоманіття України і, отже, зональну специфіку української культури, був французький топограф Г. Левассер де Боплан. Він виділяв в Україні XVII ст. вісім регіонів: Волинь, Поділля, Покуття, Брацлавщину, Київщину, Сіверщину, Чернігівщину та Угорську Русь. Серед вітчизняних дослідників до цієї проблеми звернувся О. Шафонський, який бачив Україну XVIII ст. поділеною на дві частини: одна, підкорена Польщею, — Правобережжя, друга, залежна від Росії, — Лівобережжя. Остання, на його думку, включала Полісся (або Литву) та Степ (або Україну). Пізніше ця типологія була дещо конкретизована Я. Марковичем. Більш деталізовану картину етнорегіонального розвитку України подав у першій половині XIX ст. лінгвіст П. Білецький-Носенко: Січ Запорізька («головне місцезнаходження колишніх запорізьких козаків на островах ріки Дніпра нижче порогів»), Покуття («область Буковини»), Полісся («Чорноросія»), Литва («частина Малоросії від Десни до Смоленської губернії та Білорусії — землі, колись підвладні Великому князівству Литовському») та Цісарщина (область «колишньої Германно-Римської імперії, а тепер Австрії»), яка включає Галичину та Лодомерію. Дещо інші варіанти висували дослідники на початку нашого століття. Наприклад, М. Сумцов виділяв такі регіони: Слобожанщину, Галичину, Кубанщину, Поділля, Волинь, Київщину, Чернігівщину і Таврію. Як бачимо, крім традиційних земель, він ураховує нові області, що утворилися внаслідок колонізації.

Певний різнобій у типологізацію районування України внесли дослідники нашого часу. Це можна пояснити, поперше, тим, що підстави для виявлення регіонів ставали дедалі менш чіткими; по-друге — переважно монодисциплінарним підходом до визначення регіонів. Справа в тому, що цією проблемою почали займатися, крім етнографів, ще й демографи, лінгвісти, економісти, історики, антропологи, мистецтвознавці. Так, економісти, вивчаючи господарську сферу життєдіяльності населення України, відповідно до цього виділяли на її території такі райони: Правобережжя, Лівобережжя, Західну Україну, Степову Україну і Крим; мовознавці, виходячи з варіативності діалектів і говірок, виділяли чотири зони: південно-східну, південну, південно-західну та північну; мистецтвознавці, досліджуючи народну творчість, виділяли українське Полісся, Південно-Східний район, Галичину з Поділлям і Гір-

ську Україну. Намагання подолати монодисциплінарний підхід здійснили у 50-х роках українські етнографи, започаткувавши дискусію з цієї проблеми. В основу районування вони поклали аналіз етнографічної інформації за такими показниками: сільськогосподарські знаряддя праці, житло, одяг, обряди, сільська громада,— розглядаючи їх на тлі історичного розвитку України. Проте, на жаль, кожен із дослідників, як і колись, користувався лише одним показником, унаслідок чого були виявлені, власне, не історико-етнографічні регіони, а скоріше ареали поширення окремих явищ культури.

Тільки останніми роками українські етнографи, здійснивши ряд комплексних досліджень традиційно-побутової культури населення, змогли наблизитися до найбільш загальної типології районування, а саме: Середня Наддніпрянина, Поділля, Карпати, Полісся, Полтавщина зі Слобожанщиною і Південь України. Саме цей варіант був покладений в основу експозиційної зони Музею народної архітектури та побуту України, відкритого під Києвом 1976 року. Ця типологія в подальшому конкретизувалася: скажімо, Полісся поділялося на Лівобережне, Центральне і Західне; Карпати — на Прикарпаття, власне Карпати і Закарпаття.

Не заперечуючи таку систему районування, все ж значимо, що вона далеко не повна і не точна, оскільки не враховує чимало земель та регіонів, які зафіксовані історичними документами і зберігаються в народній пам'яті. Більше того — нерідко саме ці регіони якраз і виявляються символами етнічної історії українців і, отже, своєрідними показниками їхнього менталітету.

Проблема, таким чином, зводиться до розуміння природи й механізму творення історико-етнографічних регіонів та їхніх складових і зокрема розуміння їхньої структури. Останнє має включати аналіз не тільки історичних особливостей формування регіонів, а й основних індикаторів: самоназви регіону та його людності, етнічної та крайової самосвідомості, регіональної символіки, нарешті, етнорегіональної культури. Виходячи з цього можна дати таке тлумачення: *історико-етнографічний регіон — це таке етнотериторіальне утворення в рамках усього етносу, котре за історичною долею та етнічним обличчям його населення є самобутнім, що зафіксовано в історичних документах і відтворене у крайовій символіці та людській пам'яті.*

Конкретизуємо це визначення. Якщо торкатися одного з головних індикаторів регіону — його історичної долі, аналіз слід розпочати з розуміння поняття *кордону* (чи то дер-

жавного, адміністративного або соціального, чи природного), оскільки він є суттєвим фактором ізоляції краю і, отже, однією з умов формування регіонального типу культури. Механізм цього процесу можна показати на прикладі якогось одного регіону — скажімо Поділля.

Визначальним моментом зародження регіону, як відомо, є його назва, котра зафіксована документально і зберігається в пам'яті людей. Щодо Поділля, то як окрема земля воно згадується у багатьох документах XIII—XIV ст. під різними назвами: Подолля, Подоль, Подол — так позначали «нижню» частину Галицько-Руського князівства, яка у більш ранні часи іменувалася ще «Руссю долішньою». Протягом наступних століть назва землі змінювалася, зберігаючи, втім, ключове поняття «Подол». Із 1434 р. Поділля втрачає свою самостійність і цілісність: одна його частина під назвою Подільського воєводства увійшла до складу Речі Посполитої, а друга — (Брацлавське воєводство) — до Великого князівства Литовського. Після першого поділу Польщі Подільське і Брацлавське воєводства відійшли до Росії, перетворившись на області, потім — намісництва, а в 1797 р. — на Волинську та Подільську губернії. Такий стан зберігався до 1917 р., після ж громадянської війни Подільська губернія була скасована. На її території були створені в 1932 р. Вінницька, а в 1937 р. Кам'янець-Подільська (з 1954 р. — Хмельницька) області Української РСР. Західні землі Поділля увійшли до складу Польщі і в 1939 р. були возз'єднані з Україною, утворивши Тернопільську область.

Як бачимо, нинішнє адміністративне утворення не зберегло традиційної назви «Поділля», хоч вона і не зникла з народної пам'яті. До цього питання ми ще повернемося, а поки наголосимо, що регіональна самосвідомість населення різних районів Поділля є неоднозначною, що свідчить, зокрема, про зональність краю.

Зазначені явища — результат постійних змін кордонів регіону, і тут є така закономірність: ті землі, котрі весь час входили до складу власне Поділля, стали ядром формування власне подільської культури і головним чинником збереження крайової самосвідомості населення; і навпаки, землі, що час від часу відривалися від Поділля, набули якості перехідних зон до культур суміжних регіонів: волинської, галичанської, буковинської, наддніпрянської. Яким же чином змінювалися кордони Подільського краю, котрі могли б дати уявлення про зональне розмаїття культури його населення?

У найдавніші часи територія Поділля займала великий простір у межиріччі Дністра і Південного Бугу — від їхніх

верхів'їв до Чорного моря. У середині ж XV ст. Подільське воєводство (а це лише північно-західна частина давнього Поділля) на півночі обмежувалося р. Горинь, на заході — р. Серет, на півдні — Дністром, на південному сході — р. Мурафа. Брацлавське воєводство (південно-східна частина давнього Поділля) на півночі межувало з Подільським і Волинським воєводствами, на південному заході — з Молдавією, на сході — з Київським воєводством. Такий стан майже без змін залишався протягом трьох з половиною століть, до 1795 р., тобто весь період польського панування. На XVII ст. припадає найменший розмір Подільської землі, що зберігала первісну назву (Поділля), і саме ця територія стала ядром регіону. На заході вона обмежувалася р. Коропець, на сході — землями, розташованими між р. Мурафа і верхів'ям Бугу поблизу Хмельника. Північним кордоном слугувала умовна лінія, що йшла від верхів'їв р. Серет (поблизу Іванчева і Збаража) до верхів'їв Південного Бугу. На півдні кордоном Поділля був Дністер. У таких межах Поділля існувало понад трьох століть — строк, достатній для формування своєрідної культури та стійкої крайової самосвідомості; всі ж інші райони, що час від часу адміністративно відходили від нього, стали перехідними зонами.

Постійне «мерехтіння» кордонів характерне і для інших історико-етнографічних регіонів України, котрі, як і Поділля, складаються з локальних зон. Це означає, що регіональна культура не одноманітна, вона включає ще й місцеві відмінності.

Особлива роль в етнічній історії українців належить *Середній Наддніпрянщині*, з якою пов'язані зародження українства, його консолідація та здобуття державності (спочатку Київська Русь, потім Запорізька Січ, Українська Народна Республіка і нарешті — нинішня суверенна Україна). У межах сучасного адміністративного поділу цей регіон включає Київщину, Черкащину, більшу частину Полтавської, Дніпропетровської, Запорізької та Кіровоградської областей.

Наддніпрянщина в силу історичних умов стала етнічним ядром українців, сформованим на основі трьох східнослов'янських племен — полян, сіверян та древлян, визначальна роль серед яких належала полянам (русі). Саме під назвою Руської землі виступала у давнину Середня Наддніпрянщина, яка включала три землі: Київщину, Переяславщину та Чернігівщину. До XI ст. вони підкорялися Києву і становили певне цілісне об'єднання. Починаючи з XI ст. зростає роль Чернігівської землі, що сформувалася на те-

риторії племінних союзів полян і сіверян. У міру зміцнення самостійності Чернігівська земля отримує назву Сіверської, що включала дві землі: Чернігівську та Новгородську. Остання у XII ст. здобуває «княжий стіл», тобто незалежність і відокремлення від Сіверської землі. Внаслідок цього визначилися кордони між Чернігівською та Новгород-Сіверською землями: Чернігову (Сіверщині) стали належати території у пониззі Десни, а Новгороду — в районі Сновська та Стародуба. Новгородська земля дістала назву Сновської. Згодом ці дві самостійні області чимдалі віддаляються від Києва, а за етнокультурним розвитком відпадають од колись єдиної Наддніпрянщини.

Отже, основу Середньої Наддніпрянщини по суті склали дві землі: Київщина і Переяславщина, на терені яких відбувалася консолідація українства. Саме цей регіон, а точніше Переяславщина, сформував нову самоназву його мешканців — українці, котра пізніше поширилася на всі землі Південної Русі — від Закарпаття до Слобожанщини. У своїй першооснові Середня Наддніпрянщина займала досить велику територію — весь правий бік Дніпра, який у XII ст. називався «Київською стороною», на відміну від Лівобережжя («Чернігівської сторони»). Пізніше «Київська сторона» поширилася на значну частину Лівобережжя, в тому числі Переяславщину. Остання з часом втратила статус самостійної землі, злившись із Київщиною, і, мабуть, через це не збереглася в народній пам'яті як історична зона.

На початковій фазі формування Середньої Наддніпрянщини її територія окреслювалася таким чином. На правому березі Дніпра північні кордони проходили по вододілу Прип'яті, Березини і Неману, включаючи землі дреговичів і частково в'ятичів Посейм'я. Західний кордон ішов Надгоринням, включаючи міста Володимир, Бужеськ, Шумеськ, Вигощів, котрі тепер належать до Волині. Щодо Волині, то вона у XII ст. тяжіла до Київщини, становлячи одну з частин великокнязівських володінь, і сформувалась як самостійна земля лише у XIII ст.

Далеко сягали і південно-західні рубежі Середньої Наддніпрянщини — верхів'їв Південного Бугу. Вони були своєрідним щитом, який прикривав землі великокнязівського столу, зокрема від Галицького князівства, котре претендувало на Надбужжя. Поступове ослаблення влади Києва, постійна загроза з півдня та заходу стали причиною того, що область верхнього *Надбужжя*, котра і без того була слабко пов'язана з Києвом, відокремилася як самостійне князівство. Його назва зафіксована у багатьох докумен-

тах, що дає підставу для включення до структури історико-етнографічного районування. Проте нетривалість самотійного стану Надбужжя, а звідси й нечіткість етнорегіональної самосвідомості бужан, спонукає віднести його лише до історичної зони — складової частини Поділля.

Подібне явище характерне і для південної частини Середньої Наддніпрянщини, що включала декілька історичних зон — *Надросся, Надтясминня та Надпоріжжя*. Процес їхнього формування позначений певною специфікою: адже вони були свого роду «окраїнами», порубіжжям із кочовими племенами Степу. Ця геополітична ситуація зумовила етнічну мішаність їхнього населення.

У районі дніпровських порогів, поблизу о. Хортиця, для охорони купецьких караванів від степовиків ще у X ст. почали створюватися укріплені поселення, які особливо зміцнилися у XII—XIII ст. Поступово на цій основі склалася відносно самотійна земля — Надпоріжжя, котра стала коліскою славетної Запорізької Січі.

Давньоруські літописи не згадують про козаків, однак є численні дані про велику кількість втікачів — холопів і смердів із центральних районів Київської Русі, котрі оселялися у прибережній смузі степової течії Дніпра. Словом, козацтво як етносоціальне явище виникло набагато раніше, ніж отримало свою історичну назву. Щодо останньої, то вона набула поширення лише у XIV ст., означаючи людину вільну, неосілу, яка займається «степовим промислом».

Починаючи з XV ст. дещо змінюються склад і райони розселення козацтва. Селяни, опираючись феодальному тискові, що посилювався, масово тікали на околиці: спочатку на Поділля та Київщину, а згодом — на південь, у безлюдні степи. Колонізація ішла біч-о-біч із війною. Ватаги втікачів були завжди озброєні, готові до зустрічі з татарами. Селянин, що вибирався з плугом у поле, брав із собою шаблю і рушницю. «Рідко коли зсідаємо з коня», — казали місцеві землевласники.

Свого апогею міграційний рух у ці райони досяг у другій половині XVI ст. після укладення між Польщею та Литвою Люблінської унії, внаслідок чого значна частина українських земель підпала під владу польського короля та шляхти. Поневолення України супроводжувалося посиленням феодального гноблення та релігійних переслідувань. Найнепокірніші селяни тікали у «Дикий степ», «Гуляй-поле», «Нижню Наддніпрянщину» — спустошені турками й татарами одвічні слов'янські землі. Тут будувалися військові поселення, створювалося Запорізьке Військо, влас-



не формувалося українське козацтво — унікальне явище у світовій історії. Воно поєднувало у собі риси військової та соціальної демократії, відкритої для людей усіх націй та вірувань.

Центром українського козацтва стало *Запоріжжя* — територія південніше дніпровських порогів, котра в ході національно-визвольної війни весь час збільшувалася до масштабів етнополітичного утворення. Останнє у 1650 р. отримує назву *Гетьманщини*, пізніше поширену на все Лівобережжя. Гетьманщина проіснувала до 1775 р., тобто до скасування Катериною II Запорізької Січі. Історична ж пам'ять українського народу зберігає цю назву, поширюючи її на всю Середню Наддніпрянщину, а також назви її історичних зон, зокрема Запоріжжя і Надпоріжжя.

Західною окраїною давньої Київської держави була Червона Русь — Чермні, або Червенські, землі, котрі у IX—X ст. мали статус самостійних, а 981 року підкорилися київському князеві Володимирі Святославичу. Але й після цього вони залишалися порівняно самостійними. Це було, власне, кілька земель: *Холмщина*, *Перемишлянина*, *Теребовлянина* та *Звенигородщина*. У XII ст. вони були об'єднані князем Володимиром в одне князівство — Галицьке (воно мало різні назви: Галичська земля, Галичина, Галиція).

Основною територією *Галичини* були землі карпатських хорватів (дослідники вважають, що останні беруть початок від стародавнього племені карпів, які дали назву всьому західному краю України); з Галичем були пов'язані також південні землі тиверців і землі уличів (улиців), котрі в основному мешкали в пониззі Дністра та Дунаю.

Утворення об'єданого Галицько-Волинського князівства (1199 р.), яке увібрало території дулібів, волинян, карпатських хорватів і тиверців, певною мірою спиралося на традиції політичних зв'язків та етнічної спорідненості південно-західних племен Русі. Водночас дрібніші князівства у складі цього об'єднання зберігали свої давні осередки як адміністративні центри — Галич, Перемишль, Белз та ін. У XII ст. Галицько-Волинське князівство досягло найбільшої міці, складаючи конкуренцію Київській Русі й виступаючи могутнім щитом проти Польщі та Угорщини. За Ярослава Осмомисла його територія сягала р. Сян, пониззя Пруту й Дністра. Проте вже на початку XIII ст., охоплене смутою, воно потрапляє в залежність від Угорщини, а з 1387 р. — Польщі. Тим самим завершувалося майже 400-річне перебування Галичини та Українських Карпат

у складі Київської Русі. Протягом наступних століть Галичина була відірвана від інших українських земель, підлягаючи під назвою «Руське воеводство» Польщі, а після її першого поділу у 1772 р.— Австрії (прибравши назву «Східна Галичина»), потім (з 1914 р.) знову Польщі, возз'єднавшись з Україною лише 1939 року.

Відповідно до нинішнього адміністративного поділу України Галичину складають Львівська область, більша частина Івано-Франківської, Луцька, а також західна частина Тернопільської області. Деякі сучасні дослідники іменують Галичину ще й Прикарпаттям, однак із ними навряд чи можна погодитися, оскільки це характеризує радше природно-географічні особливості краю, ніж історико-етнографічні. Народна ж пам'ять зберегла саме первинну його назву, як і всі пов'язані з цим символи та атрибути. Тому логічним є відродження саме галичанських цінностей культури та історії, як і відповідної крайової самосвідомості та самоназви населення — галичани.

Самобутня історична доля українців і таких історико-етнографічних регіонів, як *Підкарпатська Русь* та *Північна Буковина*, котрі розвивалися дещо ізольовано від інших земель України. Цьому сприяли як географічні, так і політичні чинники: адже за хребтами Лісистих Карпат на заході й півдні та за р. Тисою на півночі розташовувалися агресивно настроєні сусідні держави. Підкарпатська Русь, наприклад, перебувала під владою Угорщини з XII ст. (у XIII—XIV ст. завершилося підкорення всіх її земель) до 1940 р.; Буковина з 1141 р. входила до складу Галицького, потім Галицько-Волинського князівств, у XIV ст. була підкорена Угорщиною, а з 1359 р. стала частиною Молдавського князівства, пізніше — Румунії. Отже, незважаючи на схожість природних та економічних умов, розвиток культури на цих землях був локалізований, що й зумовило їхню регіональність.

Разом із тим населення вказаних регіонів мало спільну основу — єдність походження, тобто приналежність до східного слов'янства. Про це свідчать, зокрема, численні русинські назви, що побутували там тривалий час, починаючи з XI—XII ст., коли на цих землях мешкали білі хорвати й тиверці. У XIII ст. в Підкарпатську Русь проникають волохи, а в передгір'я Буковинських Карпат — нащадки молдаван і румунів. Проте слов'янський субстрат усе ж превалував. У Молдавському літописі XVII ст., наприклад, указується, що Чернівецька та Хотинська *цинути* (повіти) Північної Буковини були населені русинами (українцями) повністю.

Як Підкарпатська Русь, так і Північна Буковина (її назва вперше згадується у грамотах XIV ст. і походить, як вважають дослідники, від природних особливостей краю — букових лісів) складалися з окремих земель — *жуп*. Вони являли собою своєрідні родові громади. Пізніше на їхній основі угорською владою були створені адміністративні одиниці — *комітати*. Найбільш давні з них (отже, слов'янські) — *Бережський, Боржавський, Ужанський, Марамороський* — набули значення історичних зон Закарпаття (Закарпатської Русі, Прикарпатської України). Нині ж деякі зони, скажімо, Мараморош, становлять частину етнічної території українців за межами України, входячи до складу Румунії.

Витоки Буковини йдуть від Шипинської землі, яка зберігала свою автономію у складі Молдавського князівства. В середині XV ст. ця автономія була скасована, а сама земля поділена на цинуги, з яких Хотинська та Чернівецька дістали назву «Буковина» (нині — територія Чернівецької області). Це, власне, лише частина Буковини (північна), що залишилася у складі України; інша частина (південна) входить нині до Румунії. За культурно-господарськими особливостями Північна Буковина поділяється на три зони: *Карпатську* (гірську), *Серетсько-Прутську* (передгірську) та *Пруто-Дністровську* (рівнинну).

Крайня частина Східних Карпат — верхів'я Дністра та Попруття — це земля, що віддавна називалася *Покуттям*. Щодо її статусу, зокрема адміністративного, то він визначався сучасниками по-різному: то як «південно-східна частина Галичини», то як «область Буковини». Етнічна історія Покуття дійсно знала такі ситуації — входження до складу різних князівств або підкорення тими чи іншими державами. Саме така історична особливість краю визначила його відмінність від суміжних регіонів, складовою частиною яких Покуття час від часу було.

Ця самобутність і дає підставу вважати Покуття історико-етнографічним регіоном України. Його обриси як регіону були окреслені ще у XVII ст. Г. Левассер де Бопланом. Східний кордон починався від с. Івана, що на Дністрі, включав Червоноградщину, потім ішов на південь до с. Снятина і вздовж лівого берега Черемоша досягав його верхів'їв. Західним кордоном був Карпатський хребет, який відділяв Буковину й Галичину від Угорщини та Трансильванії. На північному заході кордон проходив по р. Свиша. Отже, Покуття на сході межувало з Поділлям і Молдово-Волощиною, на півдні й заході — з Трансильванією, на північному заході — з Червоною Руссю. Такі саме обриси має

Покуття і в наш час — між Галичиною, Поділлям та Буковиною, включаючи частину Івано-Франківщини.

Північні області України, які межували з Білоруссю та Росією, здавна ототожнювалися з *Поліссям* — одним з історико-етнографічних суперрегіонів. Щодо його контурів, то серед учених на цю тему й досі точаться дискусії. У цілому переважають два протилежних погляди. Перший сформувався під впливом географів, котрі під Поліссям розуміли усю лісисту місцевість, а це — майже вся Білорусь, значна частина України, а також Смоленщина та Брянщина. Звідси й деякі етнографи, в тому числі українські, відносили до Полісся всю Північ України: Волинську та Рівненську області, а також північні райони Хмельницької, Житомирської, Київської, Чернігівської та Сумської областей. На відміну від них представники іншого підходу прагнули локалізувати Поліський регіон переважно басейном Прип'яті.

Ключ до розв'язання цієї проблеми слід шукати серед усталених показників будь-якого регіону: самоназви краю, його етнічної історії, крайової самосвідомості населення. Щодо першого показника — етнотопоніма, то назва «Полісся» присутня у найдавніших літописах, зокрема Іпатіївському. Пізніші джерела згадують цей край під різними назвами, які, проте, мали єдиний корінь і звичайно вживалися у поєднанні з назвами сусідніх земель для підкреслення їхніх природних особливостей. У самотійному ж значенні Поліссям згодом почали називати Верхню Надприп'ятщину, до якої входили Турово-Пінське та Чернігівське князівства.

Більш точні відомості про Полісся дають картографи XVII ст. — Г. Гаррітсон і Г. Левассер де Боплан. Перший відносив до нього райони від Бреста до Мозиря і від Пінська до Волині; другий — область, обмежену на півночі, сході й заході Прип'яттю та Горинню. Така локалізація Полісся підтверджується етнічною історією цього краю: саме тут сусідили різні східнослов'янські племена: поляни, сіверяни, древляни, волиняни, дреговичі, — зона етнокультурного контактування яких проходила якраз по лінії Горинь — Прип'ять — Ясельда, утворюючи етнорегіональне ядро. Проте розвиток Полісся як регіону затримувався через соціально-політичне становище краю, який лежав на пограниччі двох сильних князівств — Київського і Володимиро-Волинського, які тривалий час суперничали між собою, створюючи у Надприп'ятщині та Погоринні нестабільну ситуацію. Більше того: ця територія час від часу потрапляла у залежність від Київського, Галицько-Волинського та Чернігово-Сіверського князівств, тому її контури става-

ли розпливчастими. Затримували самовизначення регіону і подальші політичні події — входження у XIV ст. українських земель до Великого князівства Литовського.

Локалізації Полісся сприяло зміцнення сусідніх князівств, котрі увібрали деякі землі, що колись належали до цього краю. На заході це було Галицько-Волинське князівство, на сході — Новгород-Сіверське і Чернігівське. Посиленню такої тенденції сприяла й політика Великого князівства Литовського, яке розглядало Волинь як відносно самостійну землю. Згодом це стало поштовхом для формування *Волинського історико-етнографічного регіону*, який географічно примикав до Полісся. У східній його частині Велике князівство Литовське також орієнтувалося на автономність князівств, зокрема Київщини і Сіверщини, а у північній — Чорної та Білої Русі.

Унаслідок цього Полісся як локальний регіон оформилося в басейнах річок Горині, Прип'яті та Десни. У XVII ст. воно було поділене на дві частини: лівобережна потрапила до сфери впливу Росії, правобережна — Польщі. Звідси сформувалися дві історичні зони Полісся: *Наддеснянська* (Чернігівська, або Лівобережна) і *Прип'ятська* (Правобережна), рубезем яких є Дніпро. Відповідно до нинішнього адміністративного поділу України Полісся як історико-етнографічний регіон включає північні райони Житомирської та Київської областей і Чернігівську область.

Північно-східні землі України, що межують із Білоруссю та Росією (Сумська та Чернігівська області), коріння яких сягає давньої Сіверської землі, становлять окремий історико-етнографічний регіон — *Сіверщину*. Він є свого роду перехідною зоною від Русі до Московії, від України до Росії. Його населення сформувалося на основі етнічного об'єднання сіверян і родимичів, які жили уздовж Десни, Сейму та Сули і були генетично пов'язані з літописною «сіверою». Нинішні їхні нащадки утримують у своїй пам'яті давню самоназву «севрюки», як і специфічні риси традиційно-побутової культури.

Південно-східні землі були остаточно освоєні українцями порівняно недавно, у XVII—XVIII ст., внаслідок колонізації Слободи, Дикого поля, Гуляй-поля, Донщини та ін., після упертої боротьби проти кримських татар і Туреччини. Вирішальна роль в освоєнні цих земель належить запорізьким та причорноморським козакам, а у більш віддалені часи — населенню Київської Русі. Як свідчать давні історики (Прокопій, Йордан), давньоруські літописи, а також арабські автори, всі ці «полудневі» землі ще з V—VI ст. були слов'янськими, а пізніше становили частину Київської дер-

жави — від Подунав'я до Дону та Тмутороканської землі (Кубані).

Історична пам'ять зберігає цілу низку великих і малих припливів і відпливів української людності у цьому регіоні: відсування під натиском печенігів у X ст.— і новий рух у степи в середині XI ст., коли ослабла печенізька орда; знову відплив з кінця XI ст. під натиском половців — і знову повернення у XII ст. з упадком половецької сили; татарська навала XIII ст., що принесла страшне знищення всьому українському Подніпров'ю, змінилася колонізаційними успіхами XIV—XV ст., коли орда занепала у міжусобицях; кримські спустошення кінця XV — першої половини XVI ст. у свою чергу змінив масовий селянський колонізаційний рух за участю козаччини наприкінці XVI — у XVII ст. Це повторюється у XVIII і навіть у XIX ст., коли селяни-втікачі залюднюють величезні простори Чорномор'я, Бессарабії та Кавказу... «Усі ці зміни, колонізаційні хвилювання, флуктації,— писав Михайло Грушевський,— мали величезний вплив на українську етніку, полишили глибокі сліди в фізіономії української народності. Вони протягом століть рядом таких перетурбацій неустанно вимішували українську людність, приводячи її до однаковіших форм. Найвиразніше це проявилось в мові: старі архаїчні діалекти вціліли лише на окраїнах, найменше зачеплених колонізаційними хвилями,— ці архаїзми можна зустріти в західному, гірському та північному поясах; решта українських діалектів мають вже пізнішу, новоутворену основу, яка значно відрізняється від давньої. Це новоутворення стало основою української мови і є результатом цього вимішання української людності, яке рідко де у якого народу мало місце в таких величезних розмірах».

Населення «полудневих» земель визначалося особливою спільністю етнічного життя, і тому не даремно дослідники об'єднують їх в один історико-етнографічний регіон — *Південь України*. Однак таке об'єднання видається не зовсім правомірним, оскільки окремі його землі (Подунав'я, Причорномор'я, Приазов'я, Нижня Донщина, Крим та ін.) мають суттєві відмінності — і у складі населення, і в етнічній історії, і в традиційно-побутовій культурі. Точнішим убачається визначення Півдня України як історико-етнографічного суперрегіону, котрий включає декілька регіонів: *Бессарабію, Таврію, Причорноморське козацтво (Нижню Наддніпрянщину), Донщину*. Ці самоназви вони отримали в різні часи, але як історико-етнографічні регіони сформувалися порівняно недавно, у XVII—XVIII ст. Історично нетривале існування

такого утворення, як Новоросія, дещо штучно вплетеного в етнічну історію південних українців, не дає підстав для її виділення в окремий регіон. Ядро ж Українського Причорномор'я становили так звані «задніпровські місця» — *Українська лінія, Нова Слобода, Нова Сербія і Слов'яносербія.*

З перемогою Росії над Туреччиною був підкорений Крим, який у 1783 р. був перетворений на Таврійську область, а пізніше на губернію, яка включала ще й деякі землі Північного Причорномор'я: Бердянський, Мелітопольський та Дніпровський повіти. Внаслідок міграційних хвиль урізноманітнілася етнічна мозаїка населення: до туземних кримських татар додалися українські та російські переселенці, котрі розселялися переважно у степових районах.

Етнічна історія Таврії (або Тавриди — так колись називався Кримський півострів за ім'ям легендарного племені таврів) надзвичайно складна. Як писав ще Геродот, крім таврів, тут проживали кіммерійці, які в VII ст. були витіснені скіфами, одночасно тут утворилися грецькі колонії, потім на півострові побували готи, гуни, хозари, печеніги, половці. Після навали Батия Таврія підпала під вплив татар.

Самобутність Таврії та її культури не обмежується регіональною специфікою, а пов'язується з етнокультурними процесами всього східного слов'янства і Східної Європи в цілому. Адже Таврія була перехідним містком до Сходу і східної культури, а в IX—XI ст. — географічно найближчим вогнищем візантійської культури, особливо для слов'янських колоній Північного Причорномор'я. В подальшому етнокультурні процеси Візантії та слов'янства, Сходу та України набували обопільного характеру.

До південно-західних земель України належить такий своєрідний регіон, як Бессарабія, котрий сформувався внаслідок міграцій українців, а частково й інших народів (росіян, гагаузів, молдаван) після перемоги над Туреччиною. А втім на цій землі вже у V ст. жили східнослов'янські племена, зокрема лугичі й тиверці. Знав цей край і інші народи: кимврів, скіфів, тиритів, римських колоністів, готів, обрив, болгар.

Назва «Бессарабія» згадується у XV ст. у волосько-болгарських грамотах. Під цією назвою розумілася Волощина разом із придунайськими землями. У пізніших документах вона поширюється на Буджак, або Ногайські степи. В середині XIV ст. територія Бессарабії увійшла до Молдавського князівства, а на початку XVI її частини — Буджак і Хотинська земля — були підкорені Туреччиною. Згідно з Бухарестською мирною угодою 1812 р. Бессарабія була при-

еднана до Росії, на її основі створено намісництво, а пізніше — губернія. У 1924 р. Бессарабія ввійшла до складу Молдавської автономної республіки, а після утворення Молдавської РСР — до складу України.

На території Бессарабії в її південно-східній частині (між Білгородом і Килією) виділяється історична зона *Буджак* (у перекладі з турецької — кут), із XVI по XVIII ст. заселена переважно ногайцями. В Україні вони були відомі під назвами «буджаки», «буджакські татари» або «буджак-татари». Цей бунтівливий народ, який не визнавав ні хана, ні турків, постійно гасав по пустельних степах, грабував християн і продавав їх на галери. Основний склад сучасного населення Буджаку почав формуватися у XVI—XVII ст. Це — українці (зокрема «руснаки», що прибули з Галичини, «малороси» — зі Східної України та «козаки», котрі переселилися сюди після скасування Запорізької Січі), а також молдавани, гагаузи, цигани і росіяни, переважно старообрядці.

Етнічна територія українців збільшувалася і за рахунок їх розселення у східних і південно-східних вільних землях, урятованих від татарських набігів. Це — *Слобожанщина* (вона включає Харківську, частково Сумську і східні райони Полтавської області), що освоювалася з середини XVII ст. переселенцями переважно з Правобережжя, котрі одержували від уряду певні пільги — слободи; це і *Донщина*, або *Подоння* (Донецька й Луганська області), — земля, котра заселялася кількома міграційними хвилями і остаточно сформувалася наприкінці XVIII — на початку XIX ст. Вона включає лише частину етнічної території українців, інша частина нині входить до суміжних областей Російської Федерації.

Таким чином, на багатовіковому полотні етнічної історії України та українців яскраво проступають барви регіональної самобутності, втім, нанизаної на спільну генетичну та історико-етнографічну основу. Це і спільність походження, що сягає корінням у сиву давнину, і єдність етнічної самосвідомості, і спільність самоназви — все, що визначає українців як націю.

**Література:** Летопись по Лаврентьевскому списку. Санкт-Петербург, 1897; Летопись по Ипатскому списку. Санкт-Петербург, 1871; История Русов или Малой России. Москва, 1846; *Симашкевич М.* Историко-географический и этнографический очерк Подолии // Подольские епархиальные ведомости. 1875; *Сумцов М. Ф.* Слобожани: Историко-этнографична розвідка. Харків, 1918; *Ляскоронский В. И.* Гильом Левассерт-де-Боплан и его историко-географические труды относительно Южной России. Киев, 1901; *Толочко П. П.* Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII веков. Киев, 1980; *Титов В. С.*



Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов. Минск, 1983; Горленко В. Ф. Етнографічне районування // Географічна енциклопедія. Київ, 1989. Т. 1; Украинские Карпаты. Киев, 1989; Крип'якевич І. П. Історія України. Львів, 1990; Грушевський М. Історія України-Руси. Київ, 1991. Т. 1.

## Лекція 11

### ЕТНОГРАФІЧНІ ГРУПИ УКРАЇНЦІВ

Головними структуроутворюючими одиницями етносу, як ми вже знаємо, є субетноси, розмаїття яких забезпечує його стабільність. Остання досягається лише завдяки взаємодії субетносів, але внаслідок цього певна їх частина може перетворитися на структурні елементи іншого ієрархічного рівня або ж зовсім зруйнуватися. Прикладом може бути трансформація таких субетносів українського етносу, як *черкаси* — населення Середньої Наддніпрянщини, яке іменувалося так в офіційних документах майже до XVIII ст., та *севрюки* — нащадки давніх східнослов'янських племен Сіверщини, розселених у долинах Десни, Сейму та Сули. Останні зберігали свою самоназву до другої половини XVII ст.

Якщо етногенез та трансформація севрюків не викликають особливих дискусій, то з черкасами справа складніша. Проблема їхнього походження остаточно не з'ясована й досі, однак із певною часткою припущення можна все ж віддати перевагу одній із трьох основних версій. Перша пов'язує походження черкасів із черкесами, котрі нібито прийшли у XIV ст. з Кавказьких гір на Дніпро, де й заснували місто Черкаси. Цю гіпотезу висунув історик І. Болтін, а пізніше її підтримали О. Шафонський, О. Рігельман та М. Антоновський. Другу точку зору запропонував М. Карамзін, обгрунтувавши походження черкасів від торків та берендеїв і ототожнивши їх з вільними людьми, які не підкорялися ні монголам, ні Литві, — козаками. Нарешті, третя версія ґрунтується на твердженні про те, що черкаси — це частина місцевого українського населення, яке перейняло даний етнонім від сусідніх тюркських народів, як переймало і багато інших назв, у тому числі слово «козак». Мовознавці доводять, що «черкаси» та «козаки» означають те ж саме — вольниця. До речі, черкасами колись називали не тільки українських козаків, а й донських; торків та берендеїв черкасами не називали ніколи.

Найбільш прийнятною версією убачається остання, але з таким застереженням: черкаси — це лише локальна гру-

па козацтва, скоріше за все якийсь його осередок, що прийняв цю давню назву. Пізніше вона трансформувалася у більш усталене слово «козак», яке стало не просто ознакою вільної людини, а символом захисника українства. Попередня ж назва, котра асоціювалася з первинним образом козаків, тобто степових здобувачів, зникла як застаріла і не досить чітка. Вона поступилася місцем новій назві — «козацький народ», який у свою чергу поділявся на окремі локальні угруповання і відповідні самоназви: «запорізькі козаки», «причорноморські козаки» тощо.

Трансформація змісту такого самобутнього етносоціального явища, як черкаси, стала причиною його руйнації. Із субетносу вони перетворилися на етнографічну групу, але пізніше, у зв'язку зі скасуванням козацтва, втратили і цей статус. Нині це звичайне етнорегіональне угруповання з відповідною крайовою самосвідомістю — черкашани, мешканці Черкас та Черкащини.

В іншому напрямі йшов розвиток етнографічних груп українського народу. *Етнографічна група* — це локальна частина етносу, яка має спільну з ним етнічну самосвідомість, але відрізняється деякими рисами традиційно-побутової культури. Зародження етнографічної групи спричиняється особливостями історичної долі народу: або тривалою ізоляцією окремих його частин, або регенерацією давніх етноплемінних утворень. Ще раз наголосимо, що український етнос складався на дуже строкатій етнокультурній та племінній основі, а це містить потенційну можливість свого прояву у вигляді чи то етнографічних груп, чи то субетносів.

Нині в етнічній структурі українців є декілька основних етнографічних груп: *гуцули, бойки, лемки, поліщуки та литвини*, кожна з яких має свою етногенетичну природу, історію формування та культурний образ. Гуцули, бойки та лемки — групи українського етносу Карпатського регіону, поліщуки та литвини — Українського Полісся. Як ті, так і інші сформувалися в районах міжетнічного порубіжжя, на перетині розташування давніх племінних об'єднань, що цілком природно: адже будь-які етнічні утворення, як правило, зароджуються на перехресті різних культур та етнокультурних угруповань.

*Гуцули* (інші назви — *горяни, верховинці*) — частина гірського українського населення Карпат. Ареал їх розселення окреслюється такими кордонами. На півдні він межує з Румунією, на півночі та північному сході — з Прикарпаттям, на заході — з Бойківщиною. Згідно з сучасним

адміністративно-територіальним поділом України це Верховинський та південні частини Наддніпрянського і Косівського районів Івано-Франківської області, Путильський та південна частина Вижницького районів Чернівецької області, Рахівський район Закарпатської області.

Походження гуцулів остаточно не з'ясоване, хоча є ряд досить ґрунтовних гіпотез. Всі вони в основному сформувався у ХІХ ст., в період національно-культурного відродження України. Особливий інтерес до народної культури та етнічної історії різних регіональних груп українців знайшов своє втілення у працях І. Вагилевича, Я. Головацького, В. Гнатюка.

Етимологію назви «гуцули» деякі вчені пов'язують з основним видом їхньої господарської діяльності — скотарством, ключовим поняттям якого було слово *когул* — чабан, вівчар. Дійсно, гуцули — чи не єдина група українського етносу, для якої скотарство (а особливо вівчарство) було провідною галуззю господарства. Воно ж зумовлювало і своєрідність усього укладу життя горян та їхньої культури. Так, лише у гуцулів відповідно до роду їхніх занять, природних умов та ситуації порубіжного регіону сформувався двір із замкнутою по периметру системою будівель — *гражда*, своєрідна фортеця; переважно у них трапляються оригінальні *хрещаті церкви*; саме у середовищі скотарів склалася самотуття кухня, в основному зорієнтована на молочні та м'ясні страви (*гуслянка, бринза, бараняче м'ясо*), виник надзвичайно мальовничий одяг, що найбільшою мірою зберіг прадавні компоненти (*гачі, череси, крисані, кептарі*). Прадавня, ще язичницька основа збережена гуцулами і в духовній культурі, зокрема в обрядах та ритуалах: *відсікання коси* — у весільній обрядовості, *запалення ватри* — в родильній, ритуальне прощання (*проща*) — в поховальній і т. д.

Словом, за багатьма показниками традиційно-побутова культура гуцулів має самотутню етнічну специфіку, відмінну від української культури в цілому. Разом із тим їх єднає спільна генетична основа, що складалася ще у київську добу, а можливо, і у більш ранні історичні часи на рівні міжплемінних взаємозв'язків.

У цьому плані видається найбільш вірогідною теорія походження гуцулів від давньослов'янського племені уличів, або улучів (В. Кобилянський), колись розташованих у пониззі Дністра, а пізніше під натиском кочовиків вимушених піднятися до його верхів'їв та в Карпати. Ця теорія вдало вписується у перебіг історичних подій у південній частині Карпат, а головне — підтверджується археологічни-

ми та етнографічними даними про культуру — тотожну і для гуцулів Карпат, і для населення Наддністрянщини.

Вважаючи таку точку зору найбільш прийнятною, слід, утім, подати й інші позиції. Близькою до вказаної концепції є антропонімічна теорія, що нині інтенсивно розробляється українськими ученими В. Грабовецьким та М. Худашем. Вона пов'язує витоки гуцулів із прізвищем людини (*Гуцуляк, Гуцул*) — засновника племені. Інша гіпотеза бачить коріння гуцулів у повстанському русі народних месників — опришків (так званих *гуців*), що розгорнувся серед карпатських горян у XVII—XVIII ст.

Як би ми не ставилися до тих чи інших етнографічних теорій (а вони потребують більш ретельної розробки), ясно одне — гуцули як етнографічна група формувалися на ґрунті східнослов'янської культури — спільної для населення Київської Русі — і зберегли її основу в умовах тривалої ізоляції. Як і будь-яка етнографічна група, гуцули мають два рівні етнічної самосвідомості: загальнонаціональний (усвідомлення своєї причетності до українства в цілому) і крайовий (усвідомлення себе гуцулами, верховинцями).

*Бойки* — самобутня етнографічна група українців, яка мешкає у центральній і подекуди в західній частині Українських Карпат. Це сучасні Долинський та частина Рожнятівського району Івано-Франківської області, Сколівський, Турківський, частина Стрийського, Дрогобицького, Самбірського та Старосамбірського районів Львівської області, а також Воловецький і частина Великоберезнянського та Міжгірського районів Закарпатської області. Проте, за даними відомого польського етнографа І. Любича-Червінського, на початку XIX ст. ареал розселення бойків був значно більшим. Це вже вкотре свідчить про те, що етнографічні групи — динамічні системи, які під впливом історичних та соціально-економічних умов можуть зазнавати і певних утрат.

Щодо ареалу формування бойків існують два протилежних погляди. Перший вважає бойків автохтонним населенням із специфічними мовно-діалектичними ознаками, зокрема уживанням частки *боє* у значенні «так» (гіпотеза І. Верхратського); другий розцінює їх як прийшлое населення — одне з кельтських племен, які у VI ст. розташовувались на території сучасних Австрії, Чехії, Словаччини та південної частини Німеччини. Історичні джерела (зокрема, візантійський імператор Константин Порфірогенет) доводять, що у складі кельтів було і плем'я *боїв*, котре у I ти-

сячолітті н. е. переселилося на Балкани і, вочевидь, у Карпати. Принаймні такі дослідники, як І. Вагилевич, Я. Головацький, П. Шафарик, бачили витоки бойків саме у кельтських племенах.

Проблеми походження бойків та етимології їхньої назви остаточно не розв'язані, є лише ряд гіпотез. Зокрема, заслуговує на увагу концепція М. Худаша, котрий виводить етнонім від антропоніма *Бойко* — можливого засновника роду. Підтвердженням цього можуть бути хоча б слов'янські пам'ятки X ст., які згадують цей антропонім. Однак про східнослов'янську основу бойків свідчать передусім їхні традиційна культура, система вірувань і повір'їв та весь уклад життя.

Усе локальне розмаїття традиційної культури бойків ґрунтується на загальноукраїнській культурі, витоки якої сягають давньоруських історичних шарів. Одним із найхарактерніших показників цього є збережена сучасними бойками первинна самоназва «русини», що, до речі, дещо послаблює аргументацію версії походження бойків із кельтських племен. Можна навіть припустити деяку штучність прив'язки частини русинського населення до прадавніх бойків, які, може, і справді існували, але на іншому етнічному ґрунті. Справа в тому, що стосовно русинського населення сучасної Бойківщини термін «бойки» не є самоназвою: так їх називали або інші народи, або інші етнічні групи українців — і не без впливу народовської інтелігенції. Яскравою ілюстрацією може бути записана І. Франком розмова з одним із бойків. Назвавши його саме так, він почув у відповідь: «Який я бойко, я такий же русин, як і ти». На цьому прикладі особливо рельєфно проявляється значення самоназви в етногенетичному процесі: саме етнонім, а не екзоетнонім є в ньому визначальним. Проте русинство зрештою прийняло екзоетнонім як самоназву; звідси й подвійна регіональна самосвідомість; усвідомлення своєї причетності і до бойків, і до русинів.

Етнічну своєрідність бойків визначала насамперед специфіка їхньої господарської діяльності — переважно *вирубно-вогневе землеробство*. Воно зумовлювало простоту в усьому: небілені, а нерідко й курні, з високими дахами хати, розміщені на значній відстані одна від одної, своєрідно-архаїчний одяг (полотняні *кацабайки* і *каптани*, сукняні *сіряки*, *гуні*, *лейбики*, хутряні безрукавки-*бунди*). І разом з тим — неповторна дерев'яна храмова архітектура...

*Лемки* — західнокарпатська етнографічна група українського народу, що мешкає по обох схилах Бескидів між

річками Сян та Попрад західніше від річки Уж. Їхня доля складалася драматично: з XI ст. південна частина Лемківщини була зайнята угорцями, у XIV ст. решта її території підпала під владу Польщі, а після її поділу у 1772 р.— під владу Австрії, з розпадом у 1918 р. Австро-Угорщини вона була поділена між Польщею та Чехо-Словаччиною, по закінченні другої світової війни за угодою з Польщею значна кількість лемків переселилася в Україну (Львівську, Тернопільську, Миколаївську та Херсонську області), а ті, що залишилися в Польщі, були депортовані в її західні воєводства. Нині лемки проживають в Перечинському та південній частині Великоберезнянського районах Закарпатської області, а також у гірській частині південного сходу Польщі.

Стосовно походження лемків та етимології їхньої назви більшість дослідників погоджується з тим, що вони є одним із відгалужень давньослов'янського племені білих хорватів, які у VI—VII ст. мешкали у Західних Карпатах. Пізніше вони частково мігрували, частково змішалися з іншими східнослов'янськими племенами, прийнявши назву русів, русинів — жителів Київської Русі. Ця усталена точка зору дещо скоригована М. Худашем, котрий обстоює антропонімічну гіпотезу походження лемків та їхнього етноніма від власного імені людини — *Лемко*. Має поширення і більш давня гіпотеза, сформульована І. Верхратським, В. Гнатюком та І. Франком. Вона пов'язує етнонім «лемки» з прізвиськом, яке нібито давали їм сусіди через уживання частки *лем* у значенні «лише». Є, однак, дані про те, що праслов'янська мова мала корінь «лем», що слугує опосередкованим свідченням прадавності генетичних витоків лемків.

Традиційно-побутова культура лемків ґрунтується на східнослов'янській і загальноукраїнській основах і позначена локальною самобутністю. Будівництво житла, як і організація інтер'єру, відповідали українським традиціям. Внутрішнє планування, наприклад, включало обов'язкове розміщення печі зліва від входу, а покутя — навпроти дверей. Щоправда, у лемківській хаті найпочесніше місце не обмежувалося покутям, воно займало всю «червону» стіну, прикрашену образами. Своєрідністю визначалася і піч, вустя якої — не так, як скрізь по Україні — виходило до причілкової стіни.

Поєднання загальноукраїнських та лемківських елементів яскраво простежувалося також в одязі та їжі. Одяг шився, як правило, з лляних або полотняних тканин, окрім верхнього, шитого з сукна. Жінки носили вишивані сороч-

ки з великою кількістю складок біля коміра, складчасті спідниці (*фартухи*), а зверху вдягали суто лемківські безрукавки — *керсетки*. Чоловіки також одягали безрукавки (*бруслики*) на сорочки, котрі не прикрашалися вишивкою. Колоритним довершенням костюма слугували верхній сукняний одяг — *чугані*, на ногах — *керпці*, на голові — капелюхи з павиним пір'ям, а також шкіряні пояси — *югаси*. Щодо їжі лемків, то вона не відрізнялася різноманітністю: основними її видами були прісний хліб (*ощипля, осух*), каші (*чир, куляша, панцаки*) та галушки з бринзою, капустою або маком.

Відносна простота побутових речей, утім, компенсувалася мальовничістю витворів народного мистецтва — насамперед вишивки з переважно геометричним орнаментом, різьблення по дереву, а особливо писанкарства та прикрас із бісеру. Серед останніх широкого визнання набули нагрудні прикраси у вигляді заокругленого коміра — *кризи*.

*Поліщуки* — етнографічна група українців, яка розташована в районі українсько-білоруського міжетнічного порубіжжя і містить у собі риси як української, так і частково білоруської культур. Основним ареалом проживання поліщуків було Поприп'яття та Погориння, що нині включає північні райони Луцької та Рівненської областей.

Назва «поліщуки» пов'язана з топонімом «Полісся», який існує ще з XIII—XIV ст. Тоді мешканці цього регіону ще не сформувалися як етнографічна група, хоча й мали деякі відмінності та різні назви: *полісяни, підлісяни* тощо. Якості етнографічної групи вони почали проявляти приблизно з XV ст. Саме у цей час і зафіксована історичними документами самоназва «поліщуки». Щоправда, дослідники вважають, що на первинному етапі формування етноніма він окреслював міжетнічну спільність етнографічно близьких народів: українців, білорусів та литовців, що були громадянами однієї держави — Великого князівства Литовського. Але такий погляд суперечить самому механізму формування етносу: етнографічною групою може бути лише угруповання в межах одного етносу. Неабияке значення має і те, що на ранньому етапі формування назви «поліщуки» вона утверджувалась іззовні, тобто вживалась як екзоетнонім. Усвідомлення ж населенням своєї причетності до Поліського краю відбулося дещо пізніше — на основі формування суто українського утворення, не схожого на аналогічні утворення в середовищі білоруського етносу.

Таке розмежування чітко зафіксоване у самоназвах. Так, білоруські поліщуки у білоруських районах Полісся (Берестейських землях, Підляшші, Чорній Русі) тривалий час, майже до XVII ст., називалися полісянами, нарівні з литвинами, русинами, поляками, білорусцями. На більш широкому етнімічному рівні населення цих областей об'єднувалося назвою «литвини» в її державно-політичному або, за тодішніми європейськими уявленнями, «національному» значенні. Етнографічне виділення частини литвинського населення у поліщуки відбувалося на рубежі XVII—XVIII ст., оформившись у самоназви: *палешуки, полищуки, полешуки*, нарешті — поліщуки. Причому остання форма мала не стільки регіональний, скільки субетнічний характер. Українські поліщуки мали суто етнографічну природу.

Певна відособленість українських поліщуків від сусідніх білоруських, загальна ізольованість Полісся — все це позначилось на специфіці культури та укладу життя його населення. Головна своєрідність цієї культури полягала у консервації її архаїчних рис. Це простежувалось насамперед у шлюбно-сімейній сфері. Полісся — один із регіонів, де тривалий час зберігалися патріархальні засади в родині та архаїчні форми великої сім'ї. Звичаєве право також містило цілий ряд давніх елементів, наприклад, право передання майна у спадщину по смерті глави сім'ї старшому братові, а не синові чи дружині, як це було вже прийнято у більшості регіонів України.

Архаїчними особливостями визначалася і матеріальна культура, зокрема житло. За плануванням воно було типово українським («хата — комора» або «хата — сіни — хата»), але регіонально-архаїчним за конструкцією та матеріалом. Робили житло з масивних колод, не білили, покривали двосхилим дахом «накатом», опалювали нерідко «почорному». Відгомони культури Київської Русі відчувуються і в елементах одягу (*обруси, плати, зав'язки, серпанки*), і в обрядовості («*викликання померлих на розмову*», «*водіння куца*» тощо).

Виходить, що поліщуки завдяки своєрідності своєї історичної долі та специфічності природних умов зберегли для нас прадавнє слов'янське етнокультурне коріння, а у більш широкому плані — міжпоколінний зв'язок та набути спадщину. Подібну етнотрансляційну роль відігравала ще одна етнографічна група — литвини, хоч і у дещо своєрідних формах.

*Литвини* — етнографічна група українського етносу, яка формувалася на перетині двох етноконтактних зон: ук-



раїнсько-білоруської та українсько-російської. Територією формування литвинів були землі на схід від Десни,— власне, Сіверські землі, котрі колись включали не лише північно-східні частини Сумщини та Чернігівщини, але й ряд суміжних з Україною районів Гомельської області Білорусі й Орловської, Брянської та Курської областей Росії.

Назва «литвини» з'являється в історичних документах з XIV ст., тобто з того часу, коли значна частина білоруських та українських земель стала підпорядкована Великому князівству Литовському. Тоді ця назва виступала як політонім — позначення громадян литовської держави. Щодо етнічної приналежності, то вона (як серед українців, так і серед білорусів та росіян) виражалася в етнімічних формах із коренем «рус» — русичі, руські, русини.

Спільність етнімівів, близькість мов і культур, а також літописні свідчення про єдність походження населення Київської Русі давали підстави багатьом іноземним авторам вважати «люди литовський, руський та московський тією ж самою Руссю, тим же самим племенем». Такої позиції дотримувалося і чимало вітчизняних дослідників та діячів культури, причому не стільки російських, скільки українських та білоруських (Ф. Бенешовський, М. Смотрицький, В. Георгієвич, Ф. Скорина). Однак науковий аналіз показує, що навіть у давні часи це були різні народи, сформовані у різних історичних умовах та політичних ситуаціях. Причому роздільне історичне існування кожного з них сприяло утвердженню на рівні побутової самосвідомості неадекватних назв і самоназв. Більшість представників усіх указаних етносів, як правило, лише себе вважали руськими, а сусідів визначали іншими назвами: українці та росіяни називали білорусів литвинами, білоруси росіян — москови́тами або новгородцями чи псковичами, українців — козаками, черкасами, сіверянами. На рівні ж держави всі називалися литвинами, котрі в офіційних документах, однак, диференціювалися у досить незвичайний спосіб: «литвини руського роду», «литвини грецького закону» і т. д. Починаючи з XVII ст., у зв'язку з примусовим насадженням серед православних білорусів та українців греко-католицької віри, ареал етнімівів з коренем «рус» почав скорочуватися; їх замінили нові етнімічні форми: литвини та білоруси — на території Білорусі, козаки, русини, українці — в українських землях.

Мабуть, з цієї ж причини і українці Сіверщини, які на офіційному рівні продовжували іменуватися литвинами, тривалий час не вважали себе такими, як і, до речі, українцями, білорусами чи росіянами. Називаючись руськими,

народом руським або козаками, вони, втім, усвідомлювали себе причетними до України та до Київської Русі. Недарма сіверяни, у тому числі литвини, найбільшою мірою зберегли давньоруські культурні й мовні елементи. І дотепер вони пом'якшують деякі займенники (*йон, яна*), вживають архаїчні слова (*аброть, атаба, присак, летась*), куштують призабуті страви (*вушка, кулагу, розінки*), зберігають давньоруські весільні пісні — *гукалки*.

Тривале перебування українців Сіверщини у складі Великого князівства Литовського та Польщі, як і контактування з сусідніми народами — білорусами і росіянами, наклало відбиток на їхні культуру, побут, самосвідомість. На початок XIX ст. вони вже усвідомлювали себе литвинами — самобутньою етнографічною групою українців. Загальноукраїнська самосвідомість почала інтенсивно формуватися в них лише наприкінці XIX ст. Отже, як і інші етнографічні групи, литвини мають дворівневу самосвідомість: на рівні краю вважають себе литвинами, на рівні України — українцями.

Окремо слід розглянути такий досить специфічний етнонім, як *русини*. Ця давня самоназва частини українсько-руського населення була загальноприйнятою переважно на всій території Київської Русі, а тепер зберігається в ряді районів Західної України та в Поліссі.

Відносно широке побутування в Україні назви «русини» (варіанти: руські, русичі, руснаки тощо), як і усвідомлення чималою частиною українців своєї причетності до «руського народу», стримує процес оформлення на цій основі етнографічної групи. Певний виняток становлять русини Карпат, тривалий час відокремлені від материнського етноregionу і через те сконсолідовані у певну етнокультурну спільноту. Проте поки що передчасно говорити про русинство Українських Карпат як етнографічну або субетнічну одиницю українського етносу, оскільки воно не має єдиної культурної основи, будучи розпорошене між окремими великими й малими етнографічними групами (бойками, лемками, галичанами, подолянами, частково поліщуками та литвинами).

Утім проблема русинства постійно збуджується політиками, що викликає необхідність суворо об'єктивного підходу до неї. Етнонім «русини» для Закарпаття завжди був ключовим, від самого початку Київської Русі. Принаймні письмові джерела XI ст. згадують місцеве слов'янське населення, називаючи його русинами, а територію проживання — *Руською крайною* або *Руською маркою*. Майже ідентичним

був і екзоетнонім — *рутени*: так у латинізованій формі іменувалися русини.

Зазначимо, що і в інших регіонах України українське населення називалося на той час або руськими (русичами, руснаками), або й русинами. Щоправда, з XII—XIII ст. ці назви потроху змінюються на «козаки», «українці». В Закарпатті ж, через його відірваність від України, останні терміни утверджуються дещо пізніше, у XVI—XVII ст. На картах, складених у 1650 р. Г. Левассер де Бопланом, Закарпаття позначене назвою «Угорська Україна», інші ж документи називають її Підкарпатською Руссю. Власне, «руський» та «український» тривалий час побутували як синоніми, і це було особливо характерним для Закарпаття.

Глибоко наукове трактування понять «Русь-Україна» та «русько-український» належить Михайлові Грушевському. «Ся праця,— писав він в «Історії України-Руси»,— має подати образ історичного розвою життя українського народу, або тих етнографічно-політичних груп, з яких формується те, що ми мислимо тепер під назвою українського народу, інакше званого малоруським, південноруським, просто руським, або русинським. Різноманітність цих назв не має особливого значення, бо покриває поняття само по собі ясне; вона цікава тільки як характеристичний прояв тих історичних перемін, які довелося пережити народові.

Його старе історичне ім'я «русь», «русин», «руський» в часи політичного й культурного упадку було присвоєне великоросійським народом, котрого політичне і культурне життя розвинулося на традиціях давньої Руської держави... Назва «Україна», «український», уживана в староруських часах в загальному значенні пограниччя, а в XVI ст. спеціалізована в приложенні до Середнього Подніпров'я... набирає особливого значення в XVII ст. Літературне відродження XIX ст. прийняло се ім'я для означення свого національного життя.

В міру того як зростала свідомість безперервності етнографічно-національного українського життя, се українське ім'я розширялося на всю історію українського народу. Щоб підкреслити зв'язки нового українського життя з його старими традиціями, се українське ім'я уживано також в зложеній формі «Україна-Русь», «українсько-руський», хоч значення їх одне — вони означають те, що ми мислимо тепер як український народ: його територію і життя, форми, з яких організовувалося сучасне українське життя».

Сформульована ще на початку XX ст. концепція М. Грушевського нині підтверджується на більш ґрунтовних матеріалах, у тому числі дослідженнях етнічної самосвідомос-

ті. Усвідомлення причетності до русинства, як правило, ототожнюється з причетністю до українства. Проте ідентифікація русинів з українцями зовсім не означає їх повного ототожнення: русинство — самобутнє історичне й культурне явище в системі багатоманітного українського етносу.

**Література:** *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1894; *Грушевський М.* Історія України-Руси. Київ, 1913. Т. I; *Гнатюк В.* Гуцулы // Подкарпатская Русь. 1923. № 1—2; *Зеленін Д. К.* Про київське походження карпатських українців-гуцулів // Українська етнографія. Київ, 1958. Т. IV; *Кирчів Р. Ф.* Етнографічне дослідження Бойківщини. Київ, 1978; *Худаш М. Л.* Антропонім «Бойко» і питання його генезису (До проблеми походження етноніма «бойки») // Мовознавство. 1978. № 1; Гуцульщина: Іст.-етногр. дослідження. Київ, 1987; Бойківщина: Іст.-ет. погр. дослідження. Київ, 1983; Полесьє: матеріальна культура. Киев, 1988; Полесьє: духовная культура. Киев, 1991; *Горленко В. Ф.* Становление украинской этнографии. Киев, 1988; *Чаквин И. В., Терешкович П. В.* Из истории становления национального самосознания белорусов // Сов. этнография. 1990. № 6; Украинцы. Москва, 1992; Русские. Москва, 1992; Белорусы. Москва, 1992; *Глушко М.* Бойки // Родослав. 1992. № 7—8; *Сілецький Р.* Лемки // Там же. № 9—10.

## Лекція 12

### ЕТНОРЕГІОНАЛЬНА Й НАЦІОНАЛЬНА СИМВОЛІКА

Етнографічна своєрідність окремих регіонів і, отже, традиційно-побутової культури їхнього населення у найбільш концентрованому вигляді втілювалася в символіці й атрибутиці — геральдичних знаках, печатках, прапорах тощо, котрі є матеріальними проявами історичної пам'яті народу. Фіксуючи етнічну історію, вони стають тим містком, який з'єднує, з одного боку, окремі субетнічні утворення, а з іншого — сучасний шар національної культури та її витоки. Ось чому такої актуальності набувають проблеми національно-етнічної символіки, у тому числі регіональної, що завжди складала невід'ємну частину української культури, історії та державності.

Символіка складалася разом із формуванням у східного слов'янства земель та князівств, тобто не пізніше IX—X ст. Геральдичні атрибути земель та «княжих столів» виникли дещо пізніше, у XIII—XIV ст., хоча їхня першооснова — князівські знаки, знаки-мітки, знамена, печатки, персні — з'явилася саме з утворенням земель. Ці символи захисту територіальної приналежності по суті виконували функцію гербів.

Князівські знаки пройшли складний шлях трансформації, котрий сягав родоплемінних відносин. З розпадом ро-

ду, тобто з виділенням сімей та громад, родові знаки трансформувалися спочатку в сімейні, а відтак і в особисті, графічним способом виражаючи перехід від общинної до індивідуальної власності. Саме на основі особистих знаків формувалися міські, а пізніше й земельні герби, прикладом чого може бути зображення лева — особистого знака галицьких князів, що пізніше став геральдичною емблемою столиці Галицько-Волинського князівства — Львова.

В основі ж родових знаків лежали стародавні культу, вірування й легенди, що сягали язичницьких уявлень. Свого роду тотемічними символами найчастіше виступали зображення звірів та птахів: ведмедів, левів, буйволів, коней, орлів, галок тощо. Ці елементи частково дожили до наших днів у крайових гербових емблемах. У своєму ж первісному значенні вони вказували на спільність походження та родової приналежності і водночас були певним кодом, що відрізняв один рід від усіх інших. Іноді зазначені символи вживалися і в ролі межових знаків: вони фіксували право роду на пасовиська, водойми, ліси, тобто родову власність.

Фіксація власності по суті є ключовою функцією геральдичного знака, хоча в різні історичні періоди той самий знак символізував різні види власності: то родову, то громадську, сімейну, особисту, то земельну або князівську. В ролі символів власності виступали *рубезі, клейма, тавра, знамення*. Клеймами і таврами особливо часто користувалися купці та ремісники, вимічаючи свій товар; селяни ж таврами мітили свійських тварин. Символіка тавра звичайно свідчила про причетність його власника до певного заняття, і, отже, не дивно, що використовувалися загальновідомі знаки: соха, колесо, вила, граблі, курячі лапки. Ці прості зображення з часом ускладнювалися: до них додавалися риси, що фіксували кількість поколінь у родині або кількість спадкоємців.

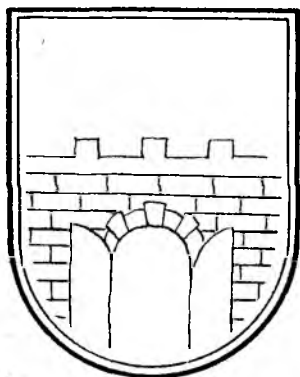
Головними символами князівської влади в Київській Русі були *знамення та стяги*. Знамення фіксували земельну власність князя, порушення якої загрожувало покаранням («...а ожо кто борт раззнаменуе, то 12 гривен продажи», — наголошує стаття «Руської Правди»). Знамення виступали і свого роду міткою тих земель, котрі сплачували данину («В лето 6455 иде Ольга Новугороду и уставы по Мсте погосты и дани, и по Лузе оброки и дани; и ловища ея суть по всеи земли и знамения и места и погости»). Щодо стягів, то вони у своєму первинному значенні були суто військовими атрибутами — знаками збору дружин та сигналами до бойових дій. Про це свідчить і семантика слова «стяг», тобто *стягуватися* в якомусь місці: «Труби трубят в Новго-



Київщина



Чернігівщина



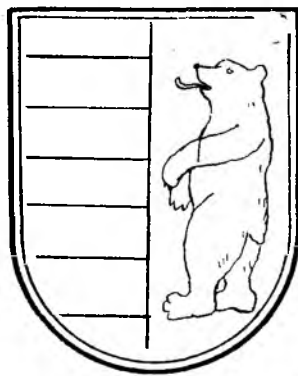
Сіверщина



Полісся



Галичина



Прикарпатська Русь

роде — стоять стяги в Путивле» («Слово о полку Игореве»). Така функція стягів залишалася і в пізніші часи, зокрема в роки національно-визвольної війни середини XVII ст., причому дедалі більше набуваючи національно-державного змісту.

Княжі емблеми, як і стяги, звичайно, мали багатофункціональне призначення, виступаючи в ролі і особисто-родового знака князя, і символу власності, і атрибута влади, і державно-територіального знака. З початком дроблення князівств зростала значущість тих геральдичних знаків, котрі символізували «земельне» право на територію. Іншими словами, починає формуватися власне земельна (тобто регіональна) геральдика.

Мабуть, найдавніші її зразки належать Київській землі X—XI ст. і пов'язані з зображенням святих, котрі уособлювали перемогу добра над злом. Для Київщини, яка здавна була форпостом боротьби зі Степом, така символіка уявляється особливо доречною. До того ж вона органічно вписувалася у нову християнську релігійну систему, розповсюджувачем якої якраз і був Київ. Звідси й давнє зображення воїна на його гербі з XII ст. стало асоціюватися з архангелом Михаїлом — патроном Київської землі, а пізніше — просто з ангелом. Ця в цілому усталена для Київщини емблема, проте, зазнавала змін у залежності від певних політичних і соціальних ситуацій. Так, із включенням Київської землі до складу Великого князівства Литовського його емблемою став спочатку княжий знак Ольгердовичів (*колюмни*), а потім — *погоня* (воїн із луком, що скаче на коні). З підкоренням Київщини Польщею (1471 р.) в емблемі Київського воеводства знову з'явилося зображення ангела, але дещо в зміненому вигляді (меч, який він тримав у правиці, був опущений донизу). Після входження України до складу Російської держави змінилася й емблема Київської землі. Вона являла собою зображення ангела з крилами й німбом над головою; у правиці в нього — меч, в лівій руці — овальний щит. Така символіка мала підкреслювати єдність земель, об'єднаних у централізованій державі. Пізніше, у зв'язку з адміністративною реорганізацією Петра I, герб Київської землі дещо повертається до свого давнього вигляду.

Подібних змін зазнавали геральдичні знаки й інших українських земель, зберігаючи, однак, свій первинний етно-регіональний смисл. У цьому плані найбільш характерна Чернігівська земля, герб якої, з одного боку, формувався на власному етнічному ґрунті, а з іншого — містив у собі давні символи.

На думку багатьох дослідників, «звіриний стиль» у геральдиці має іранське походження і є одним із найдавніших. У середовищі східних слов'ян він відомий з IX ст., і перші згадки про нього пов'язані саме з Чернігівською землею. Тут археологами віднайдений ріг тура із зображенням орла, що належав чернігівському князеві; на стінах чернігівського Борисоглібського собору збереглося зображення двоголового орла тощо. Усе це дозволило ще О. Шафонському зробити висновок: «Сей герб от самых российских князей до разорения татарского введен». Його витoki, як підтвердили подальші генеалогічні розвідки, ведуть до Святослава Ярославича; нащадки ж його зберегли цей геральдичний знак як символ мудрості, сили та об'єднання двох земель: власне Чернігівщини і Новгород-Сіверщини. Остання наприкінці XII ст. була підпорядкована Чернігову, встигнувши, однак, сформувати свій геральдичний знак із зображенням кряжистого дуба (за аналогією з назвою головного міста землі — Стародуба).

Давній символ Чернігівської землі — чорний орел — із деякими змінами функціонував аж до XX ст. Ці зміни були пов'язані з посиленням імперських тенденцій у Російській державі, яка претендувала на підпорядкування багатьох земель, у тому числі Чернігівської. Саме у цей період (XVII ст.) у чернігівському гербі замість двоголового орла з'являється одноглавий. І це зрозуміло: Велика Росія, котра запровадила свій державний герб із зображенням двоголового орла, не дозволила мати подібний геральдичний знак провінційній землі. І все ж стародавній символ Чернігівщини, яка традиційно була захисницею Руської землі від степових кочовиків, — чорний двоголавий орел — відродився завдяки його збереженню в історичній пам'яті українців.

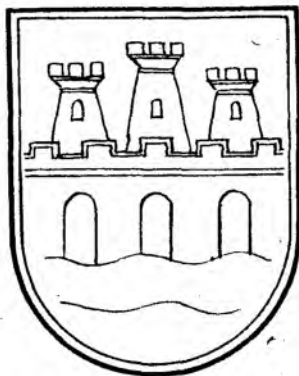
Подібні геральдичні знаки утвердилися і в інших українських землях — Перемишлянській та Сяницькій, які у XVI ст. ввійшли до складу так званого Руського воеводства, захопленого Польщею. До того ж часу вони мали власні геральдичні символи. Зокрема, джерела XV ст., які описують прапори (*клейноди*) українських полків із різних земель, котрі брали участь у Грюнвальдській битві 1410 р., свідчать про те, що на клейнодах Перемишлянщини і Сяниччини було зображення золтаво-жовтого двоголового орла під короною на синьому полі.

Подібна символіка існувала в давнину і в геральдиці Холмщини. В усякому разі літопис засвідчує, що «неподалік від Холма стоїть башта кам'яна, і на ній орел кам'яний вирізаний». Однак зі зростанням значення Холмщини як





Слобожанщина



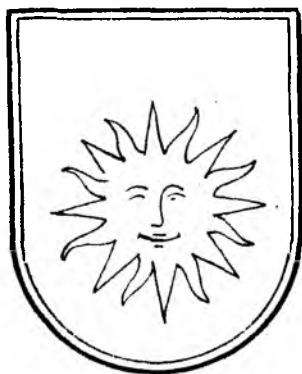
Донщина



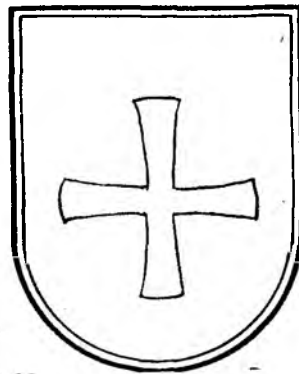
Буковина



Бессарабія



Поділля



Волинь

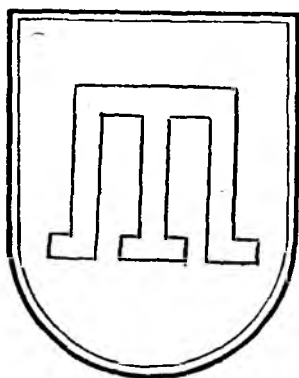
форпосту на західному кордоні ця земля здобуває самостійність і створює нову геральдику. Вона відтворювала не тільки особливості природних умов краю, а й його важливе стратегічне положення на перетині трьох держав: білий ведмідь між трьох дерев на зеленому полі.

Ще одна земля — Галичина, яка разом із Холмською, Сяницькою, Перемишлянською та Львівською землями пізніше увійшла до Галицько-Волинського князівства, у давнину мала герб із зображенням чорної галки з короною на білому полі та латинським написом, котрий, як вважають дослідники, пов'язаний з топонімом «Галицька земля». У подальшому ж проявилася певна невідповідність: свою назву регіон отримав від Галицької землі, а пізніший герб (жовтий лев, який спирається на скелю у синьому полі) — від Львівської. Тоді цей герб набуває значення символу об'єднання земель Червоної Русі.

До складу Галицько-Волинського князівства колись входила і Волинь. Однак із XIV ст. внаслідок наступу Великого князівства Литовського, а потім і Польщі колишні земельні утворення трансформувалися: Волинь, а також Поділля, а пізніше Брацлавщина перетворюються на воєводства, і відповідно вносяться певні корективи в їхню геральдику. Так, традиційний герб Волині (сріблястий хрест на червоному полі) доповнюється елементом польської геральдики — червоним щитом зі сріблястим орлом, а аналогічний герб Брацлавщини — синім щитом зі сріблястим півмісяцем.

Вкраплення небесних знаків, зокрема півмісяця, означало особливий стан землі — її сусідство з татарсько-турськими землями або ж наявність в етнічному складі її населення тюркського елемента. Переважно через це півмісяць присутній у гербах Буковини, Бессарабії, Таврії, Будакаку.

Небесні знаки становили важливий компонент і герба Війська Запорізького, котрий у XVIII ст. став гербом Гетьманщини (Малоросії). Вони символізували передусім глибокий зв'язок з віруваннями стародавніх слов'ян, хоча головним елементом герба запорожців слід вважати все ж зображення козака з мушкетом («лицаря з самопалом»). Літопис Г. Грабянки пов'язує його з печаткою запорізького гетьмана, подарованою йому польським королем Стефаном Баторієм у 1576 р. Приймаючи цей факт, слід, утім, наголосити, що герб Запорізької Січі в цілому формувався на власному етнічному та соціальному ґрунті. Не випадково саме він став символом національної ідеї — суверенності й незалежності України, пов'язаної з козацтвом, із запорізькою вольницею. До речі, «козак з мушкетом» був одним із



Крим



Таврія



Запоріжжя



УНР

варіантів державного герба, запропонованих Центральною Раді Української Народної Республіки 1918 року. Тоді козацький геральдичний образ не став основою головного національно-державного атрибуту. Гадаємо, тому, що він, за всіх своїх переваг, усе ж залишався регіональним гербом, без глибинної традиційної першооснови.

Виникає питання: що ж у такому разі може бути тим знаком, котрий символізував би не лише національну спільність окремих земель, а й вікову спадкоємність українства?

Таким знаком для української етнічної спільноти є тризуб-(триденс, тридент). Його виникнення сягає сивої давнини, дохристиянських вірувань слов'ян. Дослідники вважають, що він (як і хрест) символізує трьохмірність Всесвіту і водночас триєдність головних життєвих цінностей —

Мудрості, Знання, Любові. Не випадково з прийняттям християнства на Русі його нерідко використовували разом зі знаком хреста.

В українській етнічності значення тризуба троїсте: він є символом державної влади, національним знаком і знаком релігійним. Така триєдність, власне, і забезпечувала йому усталеність на різних етногенетичних етапах: формування давньоруської етнічної спільності, української народності та української нації.

На початку тризуб не був офіційним гербом у сучасному розумінні, а виступав у ролі родового знака князів. Із XI ст. він перетворюється на атрибут влади й на знак єднання східних слов'ян, набуваючи статусу герба, оскільки став передаватися у спадок. Активне його функціонування (з деякими видозмінами) тривало до XV ст. Навіть із повсюдним поширенням геральдичних знаків із зображенням архангела Михаїла воно не припинилося, а лише дещо звузилося: тризуб став одним із компонентів крайових гербів, скажімо Підкарпатської України.

Характерно, що кожного разу, коли в Україні спалахувало національне піднесення, тризуб набував значення національного символу, а у періоди творення державності — основного гербового знака. Як державний герб він був, наприклад, упроваджений щойно після утворення Української Народної Республіки (золотий триденс на синьому полі). Це рішення перший президент України Михайло Грушевський пояснював так: «Для України, яка знов стала державою, найбільш природно... звернутися до тих старих державних знаків або гербів, котрі використовувалися нею у давні часи». Особливої актуальності звернення до етнічних першовитоків набуло сьогодні, але відбувається воно вже на іншому, вищому рівні: сформованих національних інтересів, національної ідеї й національної самосвідомості, до того ж на основі української державності.

Отож, природно звернутися і до генезису такого важливого елемента національної символіки й атрибутики, як *національно-державний прапор*. Його кольорове і геральдичне вирішення відтворює як ідеологічні, так і світоглядні уявлення тих чи інших часів; до того ж наявність одного чи кількох видів прапорів свідчить про певні етнічні процеси: у період ранньофеодальної монархії та формування східнослов'янської етнічної спільності побутовав єдиний прапор як символ центральної влади; на етапі формування української народності (а вона складалась, як відомо, переважно на регіональній, земельній основі) з'являється велике розмаїття прапорів, позначених етнічною специфікою;

нарешті, у процесі становлення української нації формується загальнонаціональна прапорова символіка.

Конкретніше це виглядало так. Прапор Руської землі був червоним із золотим тризубом чи двозубом, прапор Львівської землі — синім із жовтим левом, Жидачівської — також синім із трьома золотими левами, Перемишлянської та Сяницької — синім із жовтими двоглавими орлами, Галицької — білим із чорною галкою, Холмської — червоним із білим ведмедем, Подільської — білим із золотим сонцем, Волинської — червоним зі сріблястим хрестом, Бессарабської — синім із жовтою головою бика, Переяславської — червоним із білою баштою.

Прапори Війська Запорізького були, як відомо, різними, хоча існував і головний — червоно-малиновий із зображенням архангела Михайла. Широко використовувались і крайові знамена. З кінця XVII ст. починають переважати сині полотнища з жовтими зображеннями хрестів, небесних світлil, зброї, святих Михайла, Юрія та ін. На лиці прапора з'являється нова емблема — «лицар із самопалом», що свідчило про початки формування загальноукраїнської національної самосвідомості. Останнє виявлялося і через іншу символіку — золотого лева (також на синьому полі), що став знаком єднання західних земель України.

Поєднання жовтого (золотого) з синім (блакитним) поступово набуває національної змістовності, утвердженню якої сприяв зростаючий національний тиск — як з боку Польщі, потім — Австрії, так і з боку Росії. Революційні події 1848—1849 рр. в Австрії, у складі якої перебували тоді західні землі України, стимулювали національне піднесення українців. Створена у Львові політична організація — Головна Руська Рада — затвердила в якості національного символу українського народу герб Романовичів — золотого лева на синьому полі — і відповідне кольорове вирішення прапора — жовто-синє.

У Лівобережній Україні з занепадом Гетьманщини українсько-козацькі прапори були офіційно замінені російським біло-синьо-червоним. А втім, давня традиція не зникла, вона збереглася в місцях, де уціліло козацтво: над Дністром, Бугом, Дунаєм, Азовським морем, на Кубані. У подальшому ця традиція була вкотре перервана (за винятком Закарпатської України та Східної Галичини, національні прапори яких до 1939—1940 рр. залишалися жовто-синіми) введенням у 1919 р. уніфікованої атрибутики — червоного прапора з ініціалами республіки; у 1949 р. ініціали замінилися синьою смугою з геральдичними знаками — серпом, молотом та п'ятикутною зіркою.

Нинішній етап відродження України супроводжується кардинальними змінами, головні з яких — здобуття державності, вільний розвиток національної культури. Якщо до всього цього додати свободу совісті, то можна стверджувати, що в Україні створені сприятливі умови для вияву глибинної сутності традиційного геральдичного знака — тризуба, розкриття його триединого значення: державного герба, національного символу та релігійного знака. І цілком логічно, що саме цей знак затверджений Верховною Радою України 19 лютого 1992 р. як малий герб держави. Щодо національного прапора — жовто-блакитного стяга, — то 4 вересня 1991 р. він замайорів над будинком українського парламенту як державне знамено.

**Література:** *Лакиер А. Б.* Русская геральдика. Санкт-Петербург, 1855. Кн. 1—2; *Петрушевич А.* О городе Галиче за Лукой // Вестник Народного Дома. 1887. Ч. 52; *Портреты, гербы и печати Большой государственной книги 1672 года.* Санкт-Петербург, 1903; *Рыбаков Б. А.* Ремесло Древней Руси. Москва, 1948; *Стрельский В. И.* Геральдика и сфрагистика в научной работе историков (По материалам украинских архивов и других научных учреждений) // *Вопр. архивоведения.* 1967. № 2; *Румянцева В. В.* Эмблемы земель и гербы Левобережной Украины периода феодализма. Киев, 1988; *Гломозда К., Яневський Д.* Історичні гербові відзнаки та прапорові барви України // Київ. вісник. 1990. № 221; *Гречило А.* Земельна геральдика // *Пам'ятки України.* 1991. № 3; *Братко О.* Тридент, його зміст та іпостасі // *Національна символіка.* Київ, 1991. Вип. 1; *Пастернак О.* Пояснення тризуба, герба великого київського князя Володимира Святого. Київ, 1991; *Якимович Б.* До питання про українську національну символіку // *Національна символіка.* Київ, 1991. Вип. 1.





## ЛЮДНІСТЬ УКРАЇНИ

### Лекція 13

#### СКЛАД І РОЗСЕЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ

**Типологічні ознаки українців.** Українці — титульна нація, оскільки вона дала назву Українській державі. Це кількісно великий народ — один із найбільших у Європі, другий за чисельністю у слов'янському світі. Він складає майже п'яту частину всього населення колишнього СРСР; чверть його утворює діаспору, представлену в багатьох країнах світу; нарешті, у власній державі українці складають дві третини населення — 72,7 %.

Як етнос українці є стабільною етнонаціональною спільністю, згуртованою не лише на рівні субетносів, а й на рівні діаспор і тих частин, які були відокремлені від материнського етнічного регіону державними кордонами. Відтак українці типологічно неоднорідні і становлять три головних утворення: *основний етнічний масив*, котрий переважно збігається з сучасними державними кордонами України; *етнічні групи*, які розташовані поза Україною і продовжують суцільний український масив у його етнічних межах; *українську діаспору*. Кожне з цих утворень підрозділяється, у свою чергу, ще на кілька структурних одиниць: етнографічних, мовних, антропологічних тощо. Загалом етнографічна структура в системі українського етносу представлена історико-етнографічними угрупованнями, субетнічними утвореннями, етнографічними групами та зональними етнічними варіантами.

Щодо етномовної структури. Українці поряд із росіянами та білорусами генетично становлять *східнослов'янську гілку слов'янської групи індоєвропейської етнолінгвістичної сім'ї*. Аби чіткіше представити місце українців у цій ієрархічній системі, подамо її типологію.

Етнолінгвістична група визначається насамперед мовними ознаками, котрі складають свою усталену систему.

Коли декілька мов утворюються внаслідок еволюції однієї мови-основи, їх прийнято називати *спорідненими*; сукупність споріднених мов визначається поняттям «*мовна сім'я*»; якщо мова розвивається на суцільній етнічній території, в її окремих частинах, як правило, виникають *діалектні групи*.

Індоевропейська мовна сім'я склалася в епоху бронзи (рубіж III—II тисячоліть до н. е.). Відтоді почали формуватися мовні гілки, на початку нашої ери — мовні групи, а на початку нашого тисячоліття — сучасні мови. Індоевропейська мовна сім'я включає слов'янські, германські, романські, балтські, індійські, іранські, кельтські, вірменську, грецьку та албанську мови. Деякі з них вийшли з ужитку: давньогрецька, латинська, санскрит, авестійська. Всі інші мови протягом століть значно трансформувалися і тепер практично не мають спільних граматичних, лексичних або фонетичних характеристик. *Спільність мов індоевропейської сім'ї — суто генетична, вони єдині лише за походженням.*

Слов'янська мовна гілка на спільній мові-основі сформувала три групи: *східнослов'янську, південнослов'янську та західнослов'янську*. З південнослов'янської групи виділилися болгарська, сербохорватська, словенська та македонська мови; з західнослов'янської — польська, чеська, словацька, верхньо- і нижньолужицька мови; зі східнослов'янської — українська, російська і білоруська. Щодо української мови, то у своєму розвитку вона пройшла три основних етапи: *давньоукраїнський* (X — середина XIII ст.), *староукраїнський* (середина XIII—XVIII ст.) і *новоукраїнський* (з рубежа XVIII—XIX ст.).

Українська мова формувалася відповідно до всієї складності становлення українського етносу та його розвинутої ієрархічної структури. Її багатодіалектність відповідає розмаїтій субетнічності, сформованій, як відомо, на строкатій етноплемінній основі. Саме це визначило самотність української мови в системі східнослов'янських мов. Наявність у ній локальних рис спостерігалася ще у протоукраїнських діалектах, що свідчить про існування протоукраїнської мови ще до розпаду загальноруської мовної єдності. Іншими словами, протоукраїнська, проторосійська та протобілоруська мови склалися в різних умовах, у різні часи і на дещо інших основах. Наслідки цього наочно проявилися в XI—XII ст., коли формувалася сучасна літературна українська мова, базована переважно на південно-східних діалектах, з активним використанням південно-західних та північних.





центральнoукраїнський



карпатський

Антропологічні типи:

Щодо діалектної української мови, то вона визначається особливим розмаїттям, проявляючись у наріччях, говорах, говірках. Сучасна діалектна мова об'єднує три наріччя: *північне*, *південно-східне* та *південно-західне*, включаючи подільський, наддністрянський, покутсько-буковинський, волинський, степовий, середньонаддніпрянський, полтавський та багато інших говорів і говірок.

Багатозаровість етногенетичної основи українців підтверджується й їхнім антропологічним складом, сформованим на базі морфологічного типу східнослов'янських племен, які мешкали на півдні Східної Європи (поляни, древляни, волиняни, сіверяни тощо), зі включенням іншоетнічних субстратів. У цілому українці належать до *великої європейської раси*, тяжіючи до її південної гілки. Вона формувалася в епоху бронзи шляхом взаємодії різних антропологічних типів. Так, носії ямної культури, що жили на Лівобережжі, належали до східної гілки індоєвропейців — індоіранців; носії станівської культури Закарпаття належали до північних фракійців; мар'яно-бондарихівської — до угрофінів; нарешті, носії тшинецько-комарівської культури, зокрема білогрудівської (її племена населяли лісостепову смугу Правобережної України — від Середнього Дніпра до Збруча), належали до слов'ян. *Власне вони і склали ядро східних праслов'ян-протоукраїнців.*

На такій строкатій етнорасовій основі формувався слов'яноукраїнський люд. Першу спробу визначення його фізичного портрета здійснив відомий український етнограф і



нижньодніпровський



деснянський

антрополог Ф. Вовк. «Українці,— писав він,— є досить од-  
нонамітне плем'я, темноволосе, темнооке, вище за середній  
зріст чи високого зросту, брахіцефальне, порівняно високо-  
голове, вузьколице, з рівним і досить вузьким носом, з по-  
рівняно короткими верхніми та довшими нижніми кінців-  
ками». Сукупність цих ознак учений назвав *українським  
антропологічним типом*. Подальші дослідження вдоскона-  
лили наведений портрет, додавши до нього чимало нових  
фарб. Виявилось, що українці, будучи досить однорідним в  
антропологічному плані етносом, мають набагато більше  
іншоетнічних та іншорасових субстратів, ніж думали до  
цього. Сучасні антропологи виділяють у межах України  
чотири антропологічні області і відповідно чотири антро-  
пологічних типи: *центральноукраїнський, карпатський, ни-  
жньодніпровський, валдайський, або деснянський*.

У центральноукраїнській області (Середня Наддніпрян-  
щина, Поділля, Слобожанщина) антропологічний склад  
слов'янського населення відчував вплив давнього ірано-  
скіфського та сармато-аланського морфологічного субстра-  
ту, а на південній Київщині, Черкащині та Полтавщині —  
певної монголоїдної домішки (передусім половецької).  
Карпатська область (північні схили Карпат та Закарпат-  
тя) визначається, так би мовити, найбільш європеїдним  
комплексом рис морфологічної будови, близьким до сусід-  
ніх слов'янських та неслов'янських груп Центральної Єв-  
ропи та Балкан. У його формуванні відчувається помітний  
вплив фракійського субстрату. Те ж саме можна сказати  
про нижньодніпровсько-прутську область (Буковина, Пів-  
денна Полтавщина та Дніпропетровщина), долучивши сю-

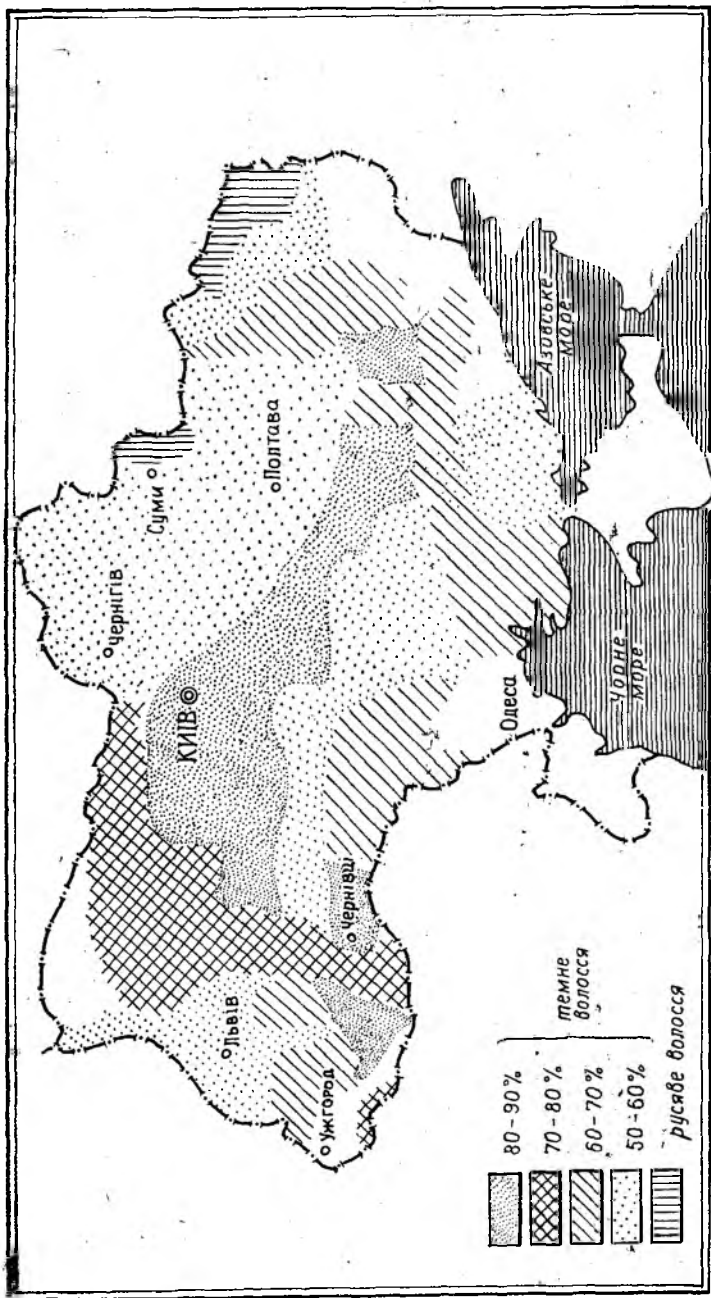
ди ще й іранський субстрат. Валдайська, або деснянська, область (північні райони Київщини та задеснянські райони Чернігівщини) виявляє давні риси морфологічної будови з домішками балтського морфологічного компонента, який, до речі, присутній і в деяких інших регіонах України: Волині, Західному Поліссі, Прикарпатті. Ці давні риси сягають неолітичної доби, що може бути ще одним доказом формування ядра східного слов'янства саме на цій території.

Отже, антропологічні характеристики (так само як лінгвістичні та етнографічні) підтверджують думку про складність типологічних ознак українського етносу, котрі проявляються, однак, на спільній слов'янській основі.

**Динаміка чисельності українців.** Кількісні характеристики етносу дають уявлення не лише про його зовнішні ознаки та місце серед інших народів, а й про стан внутрішнього розвитку. Зовнішні показники чисельності відбивають насамперед об'єктивні умови (історичні, соціально-економічні, політичні) функціонування етносу; показники внутрішнього стану (наприклад, фізичного відтворення поколінь) свідчать про потенції нації та спрямованість національних процесів. —

Динаміка чисельності українців, як і будь-якого іншого етносу, визначається трьома основними чинниками: *станом природного відтворення* (рівнем народжуваності та рівнем смертності), *ступенем міграцій* та *характером етнічних процесів* (консолідаційних чи, навпаки, асиміляційних). Значення та характер прояву кожного з них віддзеркалюють драматичність історичної долі України, яку протягом довгих століть розчленовували між окремими державами, котрі, як правило, намагалися проводити політику денационалізації.

Якщо говорити про два останніх століття (а це саме той час, коли завдяки переписам населення з'явилися перші об'єктивні дані про динаміку його кількісного складу), то стан України був таким. Лівобережна Україна, включаючи Малоросію і Слобожанщину, входила до складу Росії; Правобережжя (Поділля, Галичина, Холмщина та Підляшшя) — до Речі Посполитої; Підкарпатська Русь — до Угорщини, Північна Буковина — до Молдавського князівства, залежного від Туреччини. У 1772—1795 рр. унаслідок трьох поділів Речі Посполитої до Росії відійшло Правобережжя, а по закінченні війни із Туреччиною у 1812 р. — Бессарабія. У 1815 р. згідно з рішенням Віденського конгресу до Росії відійшло усе Царство Польське, в тому числі Люблінське



Розподіл українського населення за кольором волосся (за Ф. Вовком)

та Підляське воєводства, які були частиною української етнічної території. Пізніше свої значні корективи внесла перша світова війна: усе Правобережжя до р. Збруч знов було підкорене Польщею, Буковина — Румунією, Закарпаття — Угорщиною, до Росії ж відійшли землі української етнічної території на Курщині, Воронежчині та Белгородщині.

Остаточне возз'єднання українських земель відбулося у 1945 р., коли до складу СРСР увійшли Східна Галичина, Північна Буковина та Закарпаття. Споконвічні ж землі українського етнічного масиву — Стародубщина та Сновщина в Російській Федерації, Холмщина та Підляшшя у Польщі, Мараморошчина та Банат у Румунії, Пряшівщина у Словаччині — залишилися поза державними кордонами України.

Відповідно до територіальних перетворень змінювався і кількісний склад українців. Дослідження В. Наулка, А. Порицького, А. Перковського, Є. Карського, Є. Введенського, А. Жуковського, С. Томашівського, Л. Берга та інших науковців, котрі оперували даними всіх переписів населення: і тих, що проводилися в Росії (ревізії 1719—1858 рр., переписи 1897, 1917 рр.) та в СРСР (1920, 1926, 1937, 1939, 1959, 1970, 1979 і 1989 рр.), і тих, що проводилися в Австро-Угорщині (1851, 1857, 1868, 1880, 1890, 1900 і 1910 рр.), у Польщі (1921 і 1933 рр.), у Чехо-Словаччині (1921 і 1930 рр.), в Румунії (1930 р.), свідчать про такі основні тенденції:

*на території основного етнічного масиву українців їхня питома вага була завжди переважаючою порівняно з іншими національними та етнічними групами;*

*майже до кінця 20-х років нашого століття питома вага українців у сучасних межах України неухильно зменшувалася відносно їхньої загальної чисельності у світі;*

*з кінця 20-х років питома вага українців в УРСР дещо зростала відносно їхньої загальної чисельності у світі, хоча не в однакових пропорціях і не в усі періоди.*

Вказані тенденції — пряме відтворення тих історичних змін, що відбувалися в Україні. Так, зменшення чисельності українців на території основного етнічного масиву протягом XVIII ст. з 85,6 до 83,3 % було викликано насамперед імміграційними процесами, а також відторгненням від нього периферійних зон. Щодо міграцій українців за межі своєї етнічної території, то вони ілюструються такими показниками. Тільки в Росії поза Україною на початку XVIII ст. налічувалося 8 % усіх українців світу, на початку XIX ст. — 14,4 %, на початку XX ст. — 22,4 %. Міграційні процеси XIX ст. утворювали два могутніх потоки: один ішов

у внутрішні регіони Російської держави (Нижнє Поволжя, Алтай, Північний Кавказ) та у шойно звільнені землі (Новоросію, Бессарабію), другий — переважно за океан (до Канади, США, Бразилії та ін.). Якщо у 1795 р. за межами України мешкали майже 2 млн українців (в Україні — 8695,3 тис., а всього у світі — 10 440,1 тис.), то у 1897 р. — понад 6 млн (усього в світі — 26 365,5 тис., в Україні — 20 977,9 тис.).

У 20—30-ті роки спостерігалось деяке зростання чисельності українців в Україні (їхня питома вага відносно всієї чисельності українців у світі досягла 83,6 %). Це було наслідком як збільшення території основного етнічного масиву, так і асиміляційних процесів серед зарубіжного українства. Даний процес тривав і в 40-х роках як результат переселення значної кількості українців із Польщі та Чехо-Словаччини в ході обміну населенням між цими країнами та СРСР. В останні три десятиліття зростання відносної та абсолютної чисельності українців в Україні уповільнювалося у зв'язку з посиленням у ній асиміляційних процесів, а також пошкваленням міграції сюди іншоетнічного населення з інших республік колишнього СРСР. Активізувалася в цей період і еміграція українців до зарубіжних країн.

Зазначена ситуація ілюструється такими даними. У 20-х роках загальна чисельність українців у світі становила 37 227,8 тис., із них проживали в Україні 27 567,6 тис., у різних районах СРСР — 8344,4 тис., у зарубіжній Європі — 745,8 тис., в Америці — 560 тис.; *наприкінці 30-х років*: 35 616,6 тис. — у світі, 29 606,8 тис. — в Україні, 4524,7 тис. — в СРСР, 876,1 тис. — в Європі і 609 тис. — в Америці; *у 1959 р.* — відповідно: 38 624,7 тис., 32 158,4, 5063,3, 335 і 1053 тис.; *у 1979 р.* — 44 083,9, 36 495,6, 5858,3, 490 і 1220 тис.; *у 1989 р.* — 46 136, 37 419, 6764, 500 і 1428 тис.

Останнім часом проявляється тенденція до збільшення чисельності та питомої ваги українців в Україні, а також у республіках колишнього СРСР, викликана спалахом їхньої національної самосвідомості. По-перше, чимало українців, записаних під іншою національністю, відновлюють свою національну приналежність; по-друге, на батьківщину повертається певна кількість українців із так званого ближнього зарубіжжя.

**Етнічні межі українства.** Поза Україною проживає майже п'ята частина українців, значна частка яких припадає на прилеглі райони, котрі є, власне, етнічною територією української людності.

З приводу етнічних меж і досі точаться наукові дискусії, започатковані ще у минулому столітті А. Петровим і пізніше продовжені Ф. Максименком, С. Рудницьким, П. Кушніром. У більшості концепцій превалюють, як правило, суто формальні характеристики міжетнічності — кількісні, зокрема такі, як компактність етнічного масиву. При цьому одні дослідники вважають, що компактним етнічним масивом є території, заселені представниками одного етносу на 30 % (В. Кошовий, М. Кордуба), інші — на 50 % (А. Білімович), треті визнають лише абсолютну більшість (О. Русов).

Звичайно, представництво етносу грає важливу роль при визначенні етнічної території, проте воно неодмінно має пов'язуватися з історією її заселення. Адже відомо, що більшість периферійних етнічних зон України, які нині перебувають у складі сусідніх держав, є споконвічними її землями, хоча не завжди там переважають українці. Отже, *етнічною територією слід вважати ареал основного етнічного масиву та всі споконвічні землі, які є його продовженням.*

З огляду на таке визначення спробуємо схарактеризувати етнічні межі України. Найпротяжніші вони *на сході* і включають Слобідську Україну та Донщину.

Колись ці споконвічні землі України звалися «полудневими землями» та Заліською Україною, а у більш віддалені часи — Стародубщиною, Сновщиною, Подонням. Тривалий час Донщина і Слобожанщина були «диким полем» між Україною та Московією, з одного боку, і кримськими татарами — з іншого. Першим, хто відважився захистити ці землі від кримської орди, був український князь Дмитро Вишневецький (Байда), котрий 1559 року «побив кримців на Яйдаре близько Азова». Відтоді українські козаки стали повноправними господарями у слобідських землях. Уже у 1599 р. вони заселили Валуйки, а згодом — Усерду, Яблуневе, Корочу; 587 козацьких сімей налічувалося у Харкові; на початку ж XVII ст. на вільних землях засновуються десятки українських сіл. Тільки Іван Мазепа, котрий особливо хотів утвердитися на Слобожанщині, мав 49 сіл, селищ та слобід, у яких налічувалося 5136 селянських дворів та 968 дворів «вільних черкасів».

Власне, українська колонізація Слобожанщини дала змогу Московській державі пересунути її південні кордони від Путивля до Війська Запорізького, поступово заселяючи нові землі російськими військовими поселенцями. Проте основним їх населенням залишалися українці. За даними перепису 1897 р., з 2 492 316 жителів Харківської губернії ук-

раїнців було 2 009 411; із 1 967 054 мешканців Воронежської — майже половина (854 093); з 1 604 515 жителів Курської губернії 523 277 були українцями.

Такий етнічний розклад населення слугував підставою для розмежування кордонів між українською Слобожанщиною і Росією, що робилося відразу після лютневої, а потім і після жовтневої революцій 1917 р. Влітку 1918 р. почалися офіційні переговори між російською та українською делегаціями. Остання пропонувала встановити такі кордони: на території Курської губернії — від Онешковичів до Глушкова і Старого Оскола, в межах Воронежської губернії — від Шаталівки до кордону з Військом Донським. Проте російська сторона цих пропозицій не прийняла, переговори затягнулися, а потім і зовсім були припинені.

Починаючи з XVIII ст. інтенсивно колонізуються українцями і *південні та південно-східні* землі (так звана Степова Україна). Пригадаймо: це була четверта в історії велика колонізаційна хвиля на споконвічні землі слов'янства. Наприкінці XVIII ст. переважну більшість населення краю вже становлять українці (71,5 %). Процес українізації Степової України особливо посилювався у XIX ст. За статистичними даними 1861—1897 рр., наведеними В. Сергійчуком, серед 11 944 переселенців до Маріупольського повіту Катеринославської губернії абсолютну більшість — 8764 особи — становили мігранти з Полтавщини, Київщини та Чернігівщини. Звідти йшов основний потік переселенців і до Херсонщини. Навіть Крим, після його завоювання Росією і виселення значної частини місцевих татар та греків, активно освоювався українцями, особливо у степовій частині. Лише з кінця XVIII ст. до 1861 р. сюди переселилося близько мільйона людей.

Загальна динаміка представництва українства у південно-східних районах українського етнічного масиву виглядає таким чином: у 1926 р. українці склали там 71,3 %, у 1959 — 71,8, у 1970 — 68,4, 1979 — 65,5 % і в 1989 р. — 56,9 %. Такий розклад відбиває етнонаціональну ситуацію у вказаному регіоні — інтенсивну русифікацію населення. Її витоки сягають кінця XVIII ст., коли була ліквідована Запорізька Січ і значна частина українського козацтва була переселена у Причорномор'я та на Кубань. Нині ж ядром національного відродження у периферійних з основним українським етнічним масивом східних районах стає саме козацтво — Кубані та Тереку.

*Західні* етнічні межі українства вклинюються в територію сусідніх держав: Польщі, Словаччини, Румунії. Ці землі, як ми знаємо, колись були складовими Київської Русі, але



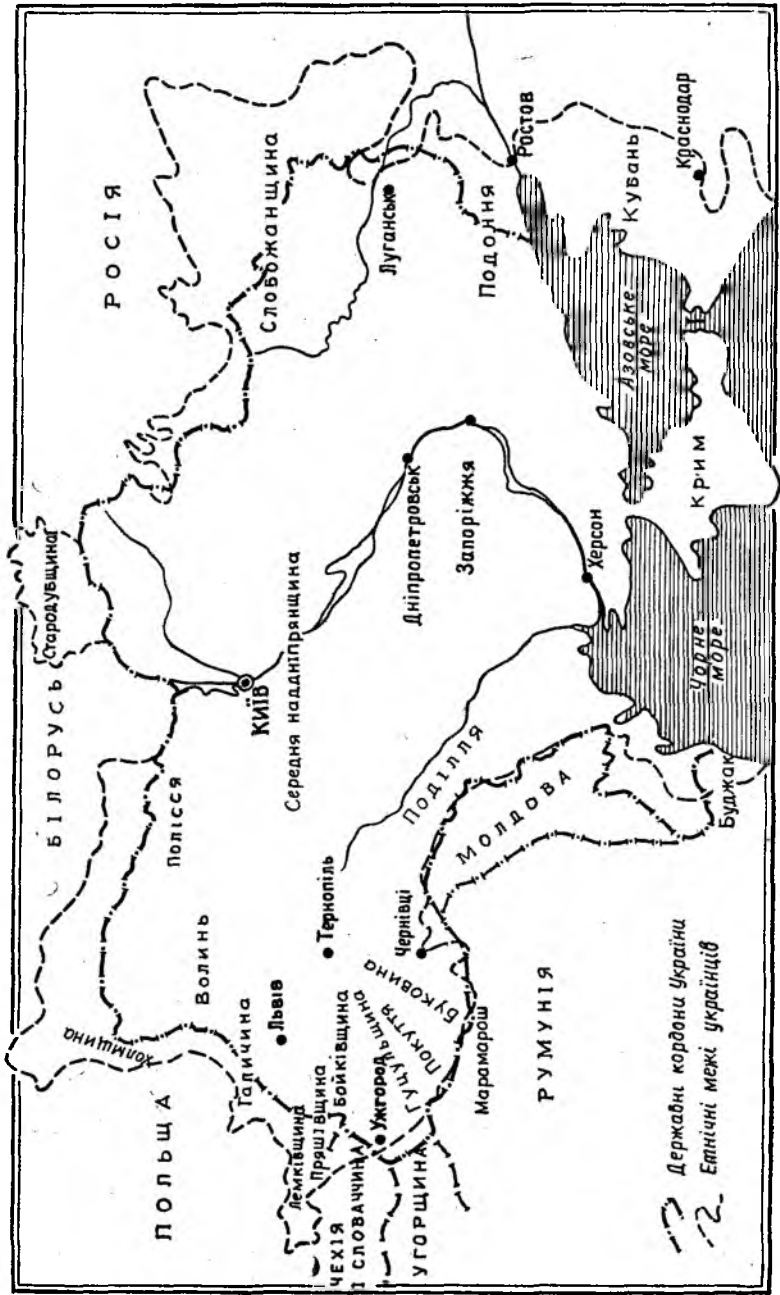
згодом надовго були відірвані від материнського етнічного регіону.

В суміжних з Україною районах Польщі такими територіями є колишні «чорні землі», зокрема Холмщина, Перемишлянщина, частково Бойківщина, Лемківщина та Надсяння. Крім цих земель, які є продовженням етнічного масиву українців, у Польщі існує й ряд районів із переважно українським населенням, утворених внаслідок або приєднання до Польщі окремих українських земель, або міграцій. До речі, слід наголосити, що державний кордон між Польщею та СРСР, який був встановлений у 1939 р., більше відповідав етнічним межам українців, аніж кордон 1946 року. Так, Західна Галичина, населена переважно українцями, відійшла до Польщі, а між тим тільки у Перемишлянському повіті українці склали 80,8 %, Цеханівському — 72,9, Ліському — 74,4, Сяноцькому — 55,5. Особливо драматично склалася доля лемків — етнографічної групи українців, котра по закінченні другої світової війни майже повністю опинилася у Польщі. Лише у 1947 р. зі своїх споконвічних земель було примусово переселено 140 тис. лемків. Ця операція («Вісла») тривала аж до 1950 р. Нині у Польщі мешкає понад 350 тис. українців.

В Румунії етнічні межі автохтонного українства включають два райони Південної Буковини: Мараморошчину та Сучавщину. Перша межує з Чернівецькою, друга — із Закарпатською областями України. Точних даних про кількість українського населення в цих районах немає, хоча різні джерела наводять цифри у 70—100 тис. Окрім того, в Румунії є ще два українських райони — Банат та Добруджа у гирлі Дунаю. До Банату у XVIII—XIX ст. переселилася частина гуцулів під час міграційних процесів в Австрійській імперії; у Добруджу — колишні козаки Запорізької Січі, ліквідованої наприкінці XVIII ст.

Продовженням основного етнічного масиву українців на заході є райони Східної Словаччини — Пряшівщина, Кошице, Стара Любовна, Бардіїв, Гуменне, Свидник. Ці землі, з давніх-давен населені русинами, перебували у феодальній залежності від Угорщини (з XI ст.), а починаючи з XVI ст. — Австрійської (з 1867 р. — Австро-Угорської) імперії. З утворенням Чехо-Словацької держави вони стали її складовою. Українці проживають і в інших районах Чехії та Словаччини (в основному це переселенці 1917—1920 рр. із Галичини). Загалом у Чехії та Словаччині їх нині понад 100 тис., дві третини з них — у Словаччині.

Автохтонне українське населення збереглося також в Угорщині, уздовж середньої течії Тиси, що межує із Закар-



Етнічні межі українців

паттям. Це давнє слов'янське населення — русини, які пізніше поповнювалися за рахунок мігрантів із Підкарпатської Русі. Їхня чисельність становить приблизно 3 тис.

**Українська діаспора.** Термін «діаспора» тільки-но починає входити до ужитку і тому часом 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. На Заході, наприклад, найчастіше вдаються до поєднання етноніма та політоніма («українські канадці») або етноніма і громадянства («українець Канади», «українець США»), а при визначенні діаспорної групи — до термінів «українська етнічна група», «українська імміграція», «канадські вихідці з України» тощо. Через таку різноплановість учені віддають перевагу універсальному термінові — «українська діаспора».

Взагалі *діаспора* — це *будь-яке представництво етнічних одиниць за межами материнського етнічного регіону, котрі усвідомлюють свою генетичну або духовну з ним єдність*. За своєю структурою діаспора виступає у двох основних формах: *дисперсій* — невеликих вкраплень в іншоетнічному масиві; *компактних утворень* — суцільних етнічних районів. Щодо природи діаспор, то вони утворюються або шляхом міграцій, або внаслідок насильницького відторгнення частини етносу від основного масиву.

В історії української еміграції простежуються два основних напрямки, кожен з яких має кілька хвиль. За напрямком її умовно поділяють на *східну* і *західну*.

*Східна діаспора* утворювалася шляхом переселення українців до внутрішніх губерній Російської імперії, пізніше — до республік колишнього СРСР. Поодинокі міграції зафіксовані ще у XVI ст., коли українські козаки разом із російськими землепроходцями освоювали простори Сибіру, Далекого Сходу, Камчатки та Чукотки. Масові ж переселення мають більш визначений час та ґрунтовніше мотивування.

У східному напрямку виділяються три основні хвилі міграцій. *Перша* (кінець XIX ст.) пов'язана із збіднінням селянства та частини міських ремісників і напівпролетарів. Надлишок робочих рук, викликаний нерозвинутістю економіки, спонукав цих людей шукати прикладення своїх сил на

вільних землях Алтаю, Сибіру, Далекого Сходу. Друга хвиля теж мала соціально-економічну основу. Згідно з реформою, котру проводив прем'єр-міністр російського уряду Петро Столипін, селяни діставали право виходу з общини і створення самостійних господарств на відрубках та хуторах. Проте через брак землі вони змушені були подаватися на степові простори України, а значна їх частина скористалася можливістю одержати землю у глибинних районах Російської імперії. З 1897 по 1916 р. з України до Сибіру, Далекого Сходу, Казахстану та Середньої Азії переселилося 912,8 тис. осіб, тобто приблизно 76 % усіх переселенців того періоду. Третя міграційна хвиля (50—60-ті роки) також була трудовою, пов'язаною з освоєнням цілих земель перелогових земель Казахстану, Алтаю, Сибіру.

Нарешті, в історії українства була ще одна могутня хвиля — *насильницька депортація* селянських сімей у період колективізації та «ліквідації куркульства як класу». Лише на початку 30-х років з України було вислано до мільйона осіб, серед яких були не тільки так звані куркулі, а й середняки. Депортації тривали і в наступні роки: навіть у 1948 р. з Ізмаїльщини було вислано 1157 сімей, а у 1951 р. — 1445 сімей із західних областей України.

Отже, до східної діаспори (а вона налічує до 10 млн осіб) слід залучити і українців Берестейщини, Курщини, Кубані, Придністров'я, тощо, історичною долею відрізаних від колись цілісного етнічного масиву, і етнічні вкраплення в населення Прибалтики, Москви та Санкт-Петербурга, і цілі етнічні райони в Башкортостані, Закавказзі, Казахстані та Середній Азії, де у 20-ті роки утворилася так звана «Сіра Україна», і великий клин у Сибіру та на Далекому Сході, що дістав назву «Зеленої України».

*Західна діаспора* також утворювалася масовими хвилями. В основному їх три: з останньої чверті ХІХ ст. до початку першої світової війни; між двома світовими війнами; після другої світової війни.

Масовому переселенському рухові передували поодинокі міграції, які не завжди фіксувалися статистикою. З літературних джерел відомо лише про переселення запорізьких козаків за Дунай після ліквідації Січі; число втікачів поповнили козаки, що підтримували гетьмана Мазепу, який зазнав поразки під Полтавою у 1709 р. (вони знайшли притулок у Бессарабії); чимало українських козаків і селян вимушені були мігрувати після воєн Б. Хмельницького (у 1658 р. Польща видала наказ, щоб усі протестанти або перейшли на католицизм, або покинули межі держави). Через це ті, хто не бажав приймати унію, виїздили до Німеч-

чини, Голландії, Англії, Франції та в американські країни. Проте масовий міграційний рух розпочинається лише наприкінці XIX ст.

*Перша* міграційна хвиля українців на Захід, як і східна хвиля, пов'язана з аграрним перенаселенням, що мало місце в західноукраїнських землях — провінції Австро-Угорської імперії. До чинників економічного характеру додавався національний та релігійний тиск. Отже, основним суб'єктом першої міграційної хвилі було селянство Західної України: Закарпаття, Буковини, Галичини. Разом із тим міграційний потік на Захід ішов і з Лівобережної України. З кінця XIX до 20-х років наступного століття до США мігрувало 256,1 тис. осіб (у тому числі з Австро-Угорщини — 235 тис., із Росії — 5,4 тис.), до Канади — 135 тис., до Бразилії — 47,3 тис., до Аргентини — 15 тис. Виїзди були настільки масовими, що призводили до знелюднення цілих регіонів України. Так, зі Східної Галичини до початку першої світової війни емігрувало понад 302 тис. осіб, тобто майже половина її населення. Усього ж із 1877 по 1909 р. до американських країн виїхало понад 500 тис. мешканців України.

*Друга* міграційна хвиля (період між двома світовими війнами) була викликана як соціально-економічними, так і політичними чинниками. З одного боку, цей рух за своєю природою також був трудовим, а за соціальним складом — селянським; із іншого він включав і чимале число політичних емігрантів; уенерівців, гетьманців, діячів культури та науки. Серед них — відомі вчені Ю. Вернадський, Ю. Кистяківський, О. Грановський, В. і С. Тимошенки. Тільки за даними 1936 р., 700 українських мігрантів до США і Канади мали магістерські та докторські дипломи. Деякі з них повернулися на батьківщину (зокрема М. Грушевський), проте рееміграція не стала масовою. Усього ж під час другої міграційної хвилі з України виїхало понад 200 тис. осіб.

*Третя* хвиля обіймає повоєнний період. В її основі домінували політичні мотиви. За своїм складом мігранти цієї хвилі розпадалися на декілька категорій. Одну склали репатріанти — радянські громадяни, в тому числі військовополонені, котрі опинилися в західній окупаційній зоні і відмовилися повернутися до СРСР (там їх прирівнювали до зрадників). До іншої категорії належали вояки підпільної Української повстанської армії (УПА), дивізії СС «Галичина», а також колишні колабораціоністи. Усього в період після другої світової війни лише на початковій його фазі до країн Заходу емігрувало майже 200 тис. українців.

Отже, до західної української діаспори (понад 5 млн осіб) слід залучити і українців Холмщини, Перемишлянщини, Надсяння, Підляшшя, Пряшівщини, Мараморошчини та Сучавщини, свого часу відокремлених від суцільного українського етнічного масиву, і давні компактні утворення в Угорщині, Югославії, Австрії, Німеччині, і етнічні вкраплення в населення Великобританії, Франції, Італії, Бельгії та інших європейських країн, і суцільні райони та навіть провінції у Канаді, США, Аргентині, Австралії.

Кількісна характеристика західної діаспори виглядає нині таким чином. У США проживає близько 2 млн осіб, половина з яких — у штаті Пенсильванія, до 20 % — у штатах Нью-Джерсі, Нью-Йорк, менше — в Мічигані, Огайо та Коннектикуті. Серед них спостерігається стійка тенденція до збереження національних цінностей, зокрема мови. У Канаді мешкає близько 1 млн українців, в основному у провінціях Манітоба, Саскачеван, Альберта, Онтаріо (2,3 %), де створені національні громадські організації, школи, відділення університетів. Українська діаспора в Канаді також прагне зберігати національні традиції. Подібне спостерігається і в інших країнах, але у менш відчутних проявах: в Аргентині та Бразилії, де проживає приблизно по 300 тис. українців, у Парагваї (понад 10 тис.), Венесуелі (понад 4 тис.), Уругваї (10—15 тис.), Австрії (понад 5 тис.), Бельгії (4 тис.), Великобританії (понад 30 тис.), у Данії, Іспанії, Греції, Італії, Люксембурзі (приблизно по 1 тис. осіб).

Особливе місце серед країн української діаспори займає Югославія. Українські переселенці (нині їх налічується близько 36 тис.) перебралися до Воеводини ще у XVIII ст., утворивши у місті Руський Керестур свій значний осередок. Ще давніша українська діаспора у Болгарії. Українці почали прибувати до неї ще у IX—X ст. — ченці, купці, студенти, а головне — викладачі Києво-Могилянської академії, котрі започаткували там традицію викладання курсів з актуальних гуманітарних проблем. Пізніше в числі таких просвітників був видатний письменник, учений та громадський діяч Михайло Драгоманов.

Загальна динаміка чисельності та розміщення українців у світі має такий вигляд: *у 1719 р.* із загальної кількості українців (5,8 млн) в Україні проживало 4,9 млн, у тому числі в межах Російської держави — 448 тис., у зарубіжній Європі — 379 тис.; *у 1858 р.* із загальної кількості українців (16,1 млн) в Україні проживало 12,8 млн, у Росії — 2,2 млн, в зарубіжній Європі — 941,5 тис.; *у 1926 р.* відповідно: 37,2 млн, 27,6 млн, 8,4 млн, 745,8 тис. і до 500 тис. в Америці; *у 1979 р.* — 44,1 млн, 36,5 млн, 5,9 млн, 490 тис. і

1,3 млн; нарешті, у 1989 р. із загальної кількості українців світу (51,9 млн) 37,4 млн проживало в Україні, 11 млн у республіках СРСР, 853 тис. у зарубіжній Європі, а в країнах Америки — понад 2,5 млн.

Українська діаспора, розсіяна по всьому світові, являє собою могутній етнічний куш, котрий живиться культурою материнського регіону України. І можна без перебільшення стверджувати, що від того, як проходитимуть етнокультурні процеси в Україні, багато в чому залежить життя української діаспори: як східної, так і західної.

**Література:** Шлепаков А. М. Українська трудова еміграція в США і Канаді. Київ, 1960; Брук С. И., Кабузан В. М. Динамика и этнический состав населения России в эпоху империализма // История СССР. 1980. № 3; Стрелко А. А. Славянское население в странах Латинской Америки: исторический очерк. Киев, 1980; Кравчук П. Українці в Канаді. Київ, 1981; Голопко Л. Трудові українці США. Нью-Йорк, 1984. Кн. 1; Бевзенко С. П. Українська діалектологія. Київ, 1980; Курочкін О. В. Переселення українців до Казахстану // Нар. творчість та етнографія. 1984. № 5; Грушевський М. Історія України-Руси. Київ, 1991. Т. 1; Прокоп Д. Українці в Західній Канаді. Едмонтон; Вінніпег, 1988; Зарубіжні українці: Довідник. Київ, 1991; Украинцы. Москва, 1992. Кн. 1; Сегеда С. У пошуках пращурів. Найдавніша людність України // Наука і суспільство. 1992. № 8—9; його ж. У пошуках пращурів. Населення України за мезолітичної доби // Там же. № 10—12; Українська діаспора. Київ; Чикаго, 1992; Сергійчук В. Етнічні межі та кордони України: схід // Наука і суспільство. 1992. № 8—12; його ж. Етнічні межі і кордони України: південь // Там же. 1993. № 3—4.

## Лекція 14

### ЕТНІЧНИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ

Україна — один із важливих геоетнічних центрів, територія зародження та розвитку багатьох народів і водночас — перехрестя двох культурних світів — європейського і азійського. Через її землі прокочувалися хвилі Великого переселення народів IV—IX ст. — гунів і аварів, «аспарухових болгар» на Балкани у VII ст., угрів-мадярів у Дунайську низовину в IX ст., норвезьких вікінгів у IX—X ст., татаро-монголів у XIII ст.; тут постійно намагалися закріпитися такі сусідні держави, як Польща, Туреччина, Кримське ханство, Угорщина, Австрія, Румунія, Литва, Росія.

Кожне переміщення народів, що проходило через Україну, залишало відмітини на її етнічному ґрунті. Вони проявлялися або у мовних компонентах, у запозиченні деяких елементів матеріальної та духовної культури, або у поповненні слов'янсько-українського населення іншоетніч-

ними субстратами. Власне, міграції народів поклали початок формуванню багатоетнічного складу населення України.

Етнічний склад населення сучасної України — результат тривалого історичного процесу. Він об'єднав на ґрунті загальної національної самосвідомості представників не тільки різних етносів, а й різних етнолінгвістичних сімей: *індоевропейської, уральської та алтайської*. Індоевропейська представлена шістьма групами народів: *слов'янською* (українці, росіяни, білоруси, поляки, чехи, словаки, болгари), *романською* (молдавани, румуни), *албанською* (албанці), *грецькою* (греки-татари, греки-елліни), *індійською* (цигани) та *германською* (німці, євреї). Уральська етнолінгвістична сім'я представлена двома групами: *фінською* (естонці) та *угорською* (угорці); алтайська — однією, *тюркською*, групою (гагаузи, татари, чуваші, караїми, кримчаки та кримські татари).

Усі ці етнічні групування складають приблизно третину населення України (27,2 %). Кожне з них має свою історію і свою логіку розселення, своє право представляти етнічність українського народу.

*Росіяни* — найбільша після українців національна група українського народу (11 340 тис.). Вони представлені двома основними етногенетичними шарами: автохтонним давньослов'янським населенням — *горюнами* — та мігрантами із внутрішніх губерній Росії, що переселялись на українські землі у XV—XIX ст. Горюни зберегли архаїчні риси побуту і регіональну самосвідомість. Мешкають вони у Путивльському районі Сумської області (села Линово, Нова Слобода, Юр'єво, Горки та ін.).

Основна ж частина росіян України — це нащадки мігрантів — «служило-ратних людей», так званих *дворцівців*, які за свою службу отримували «слободні» землі. Таке ж право мали військові поселенці в районі Чугуєва на Харківщині, а також донські козаки, котрі, охороняючи південні кордони Російської держави, поступово колонізували (разом із українцями) Слобожанщину. Це була перша форма колонізації Слобідської України. Другою стала «державна колонізація» — переведення «дворцових» селян Ростовської, Ярославської та Костромської губерній на «слободні» землі. Лише на початку XVIII ст. їх було переведено близько 9 тис. Масово переселялися на Слобожанщину і бігли селяни, заснувавши цілий ряд поселень у Куп'янському, Ольховатському, Волчанському повітах.

Починаючи з другої половини XVIII ст. посилюється поміщицька колонізація українських вільних територій —





росіяни



білоруси

спочатку на Слобідській Україні, а з-приєднанням Ново-росії — у причорноморсько-приазовських землях. Ці поселення просувалися на південь по мірі звільнення цих земель від кримських татар, утворюючи так звані лінії, що мали військово-стратегічний характер. Такими були поселення Української лінії (Слов'янський, Бахмутський, Маріупольський повіти), після російсько-турецької війни — Катеринославське козацьке військо, а з оволодінням Кримом — поселення у Сімферопольському повіті (Нова Слобода, Санкт-Петербурзькі Мазанки, Мангуш, Куруї).

Окрему категорію російських переселенців становили «розкольники» та сектанти, котрі тікали від релігійних переслідувань. У XVI ст. в Росії виник релігійно-громадський рух, який породив цілу низку сектантських відгалужень. Перші з них склалися на ґрунті протесту проти релігійних утисків (скопці, духобори, молокани), а у XIX ст. поширилися секти західноєвропейського походження (баптисти, євангелісти, адвентисти, штундисти та ін.).

Перші старообрядські поселення в Україні з'являються на початку XVII ст. в Чернігово-Сіверщині (села Машево, Добрянка, Радуль), пізніше — у Новосербії (Микольське, Клинци, Лиса Гора), а відтак — у Херсонській та Катеринославській губерніях. З освоєнням південних районів України чимало переселенців, у тому числі старообрядці, одержують пільги (звільнення від податей, військової повинності тощо), що поштовпувало їхню міграцію. *Духобори* в основному розселялися в Мелітопольському повіті (на річці Молочні Води); там же пізніше, у 1817 р., поселилися *молокани* (частина їх згодом перебралася до Хотинського повіту); нащадки донських козаків, що зазнали поразки під

час повстання К. Булавіна, — *некрасівці*, — осіли у гирлі Дунаю; у середині XVIII ст. там замешкали *липовани* (с. Вилково). Останні прибували також із-за Дунаю та з Бессарабії, оселяючись на Буковині (села Біла Криниця, Липовани, Грубна) та на Поділлі (с. Пилипи Боровські). На Поділлі розташувалася ще одна гілка старообрядців — *пилипівці* (с. Курники сучасної Вінницької області).

*Білоруси* — друга за чисельністю національна група населення України (439,9 тис. осіб). Значна їх частина — автохтонне населення Полісся, а також ті, що переселилися до суміжного з Білоруссю Українського Полісся у XVIII ст. після першого поділу Польщі (так звані *пінчуки* — вихідці з Пінської округи). Чимала кількість білорусів мігрувала у Слобідську Україну (на початку XIX ст. на Харківщині налічувалося аж 27 білоруських поселень — Каменецьке, Ніцаха, Протопопівка та ін.). Переселення білорусів у південні райони України припадає на першу половину XIX ст. Переселенців заохочували пільгами, особливо з тих губерній Росії, що були перенаселеними, а такими, зокрема, були Могилівська та Смоленська губернії. Білоруси заснували ряд сіл у Катеринославській губернії (Гусарське, Сурське-Литовське та ін.). Мешканці останнього, до речі, зберегли давній етнонім — *литвини*, жителі ж інших населених пунктів, як правило, називалися білорусами. За даними переписів, значна частина білорусів Півдня України втратили свою етнічну самосвідомість, бо записувалися росіянами — на відміну від тих, що мешкали в районах Полісся, Сіверщини (там вони вважали себе литвинами) та частково Слобожанщини.

*Поляки* налічують в Україні 218,9 тис. осіб. В основному вони мешкають на Правобережжі України та у Східній Галичині (в селах Житомирської, Вінницької та Хмельницької областей, частково на Волині, Донбасі, Дніпропетровщині). Переселення поляків в Україну розпочалося ще з колонізацією Польщею Галицько-Волинського князівства у XIV ст. і продовжилося з її експансією на Правобережжя у XV—XVIII ст., а відтак — із колонізацією західноукраїнських земель у 1918—1939 рр.

Першими польськими переселенцями в основному були заможні шляхтичі, духовенство, службовці, меншою мірою — «чиншова шляхта», міщани та селяни; наступна міграційна хвиля включала переважно селян та міську бідноту з Краківського, Жешувського, Люблінського та Келецького воєводств, котрі отримували тут вільні землі.



поляки



болгари

Найбільш масові переселення польських селян припадають на XVII—XVIII ст., зумовлені посиленням у Речі Посполитій феодального гноблення та її поразкою у війні з Туреччиною.

У ті ж часи чимало поляків осідає на Катеринославщині, де вони залучалися до роботи на Луганському ливарному заводі. Разом із російськими старообрядцями вони утворили там ряд сіл: Городище, Ольховатку, Петропавлівку, Чорнухіно, Хвошівку. Поляки брали участь і у військово-землеробській колонізації Півдня, зокрема межиріччя Дністра та Бугу. З приєднанням у 1814 р. Бессарабії так звані «варшавські переселенці» разом із німецькими колоністами освоювали Буджак, заснувавши там с. Католицьке.

Специфічність колонізації поляками українських земель зумовила і своєрідність їхнього розселення: як правило, це окремі компактні етнорелігійні громади, вкраплені в суцільний український етнічний масив. Проте склад польських колоній не був однорідним, а включав дві групи: *мазурів* — бідних селян, вихідців із Мазовії, та *шляхту* — дрібне дворянство, котре забезпечувало охорону польських кордонів та порядок на окупованій території. Цей порядок мав на меті, зокрема, насадження чужої для українців релігії. Наслідком стало не лише покатоличення значної частини місцевого населення, а й його спольщення: чимало українців, які жили поблизу польських колоній, стали називати себе поляками. У цьому проявлялися і певні меркантильні інтереси: ті, хто приймав католицьку релігію і польську національну приналежність, отримував відповідні пільги.



молдавани



угорці

Після другої світової війни кількість польського населення в Україні значно зменшилася. Це відбувалось як за рахунок репатріації майже мільйона поляків згідно з договором між Радянським Союзом і Польщею, так і внаслідок асиміляційних процесів, особливо відчутних у польському середовищі.

*Молдавани* в Україні налічують 324,9 тис. осіб, розселених переважно в Чернівецькій та Одеській, частково в Кіровоградській, Миколаївській та Донецькій областях. Романський субстрат, як відомо, брав участь в етногенетичному процесі населення Українських Карпат, наслідком чого стало, зокрема, формування *волохів* — етнічної основи молдаван. Ці процеси сягають ще V—VII ст., а починаючи з X—XIII ст. присутність молдавського населення стає постійною: спочатку в Київській Русі, пізніше — в Галицькому та Галицько-Волинському князівствах, а відтак і в Україні.

Історичні зв'язки українців і молдаван завжди були найтіснішими, навіть більше, ніж зі спорідненими слов'янськими народами. Свого часу українці шукали притулку в Бессарабії, а молдавани, рятуючись від експлуатації власних господарів та репресій турецьких завойовників, переселялися в Україну. Особливо масовими міграції молдаван стають у XVI ст.: саме тоді з'являється велика кількість молдавських та молдавсько-українських поселень у Буковині та Лівобережній Наддністрянщині. Пізніше, в XVII—XVIII ст., молдавські поселення виникають на Правобережжі та у межиріччі Дністра і Бугу (Тираспольський та Ананьївський повіти), а також у південніших районах.

Заселення молдаванами Півдня України — від Бугу до Сіверського Донця — мало військово-землеробський характер. Так, молдавський гусарський полк заснував села Віска, Піщаний Брід, Плетений Ташлик та інші, а колишні військові-молдавани утворювали своєрідні селища — роти (наприклад, сучасне село Осьма на Кіровоградщині). Наприкінці XVIII ст. молдавські поселення складали до 18 % у Херсонській губернії, до 5 % — у Катеринославській, у тому числі в Єлисаветградському повіті — 11,3 %. Із звільненням від турків Південної Бессарабії на початку XIX ст. молдавани інтенсивно колонізують (разом із болгарами) цей край, а після возз'єднання з Україною Буковини — північні її райони (наприклад, Хотинський). Назагал молдавські поселення були або компактними, або мішаними з українцями, проте повсюдно молдавани зберігали етнічну самосвідомість, виявляючи її часом навіть через давній етнонім — волохи. Це особливо характерно для Дніпропетровщини та Донбасу.

*Румуни* (134,7 тис. осіб) — одна з найдавніших національних груп населення України. Перші поселення румунів засновані в XIII ст. у Підкарпатській Русі (нинішні Тячівський та Рахівський райони) вихідцями з Марамурешу (Північно-Західна Волощина) і Південної Трансильванії та в Північній Буковині (переважно Глибоцький район). З утворенням у середині XIX ст. румунської держави частина молдаван почала ідентифікувати себе з румунами. Це явище спостерігається і нині — з відродженням руху за возз'єднання Молдови з Румунією.

*Євреї* (їх чисельність становить нині 486 тис. осіб) з'явилися на території України ще за часів Київської Русі. Походження цих переселенців остаточно не з'ясоване; відомо лише, що це були слов'яномовні групи, розселені в основному в Києві окремими етнорелігійними громадами — *кенаанімами*.

Масове переселення євреїв в Україну відбулося пізніше і йшло з Європи через Польщу, коли остання захопила Західну та Правобережну Україну, відкривши, зокрема, шлях для *ашкеназі* — європейських євреїв, які розмовляли мовою *ідіш*. Цей процес тривав майже чотири століття, з XV по XVIII, і мав кілька етапів. Перший (XV—XVI ст.) визначався поступовим переселенням єврейських сімей переважно до західних районів України — Галичини та Буковини, і особливо до міст — Львова та Чернівців. З поділами Польщі 1792 і 1795 років до складу України віді-

йшла частина білоруських губерній, де проживала значна кількість єврейського населення,— як правило, найбільша його частка.

Аби розвантажити перенаселені райони Білорусії, а разом із тим заселити малоосвоєні південні землі Російської держави, уряд сприяв переселенню сюди частини білоруського населення, у тому числі євреїв. Щоправда, законодавство 1796 р. обмежило територію їх проживання дискримінаційною «смугою осілости» — у невеличких містах Правобережної України (Барі, Білій Церкві, Бердичеві, Житомирі та ін.). Проте чисельність євреїв швидко зростала, досягши наприкінці XVIII ст. 3,5 % усього населення Правобережжя. Пізніше, у 1804 р., царський уряд розширив права єврейства, скасувавши, зокрема, закон польського сейму 1778 р., який забороняв євреям займатися торгівлею та ремісництвом. Відтоді вони дістали таку можливість і були зараховані до станів купців, міщан, а згодом і землевласників.

Наслідком прийнятого законодавства стало утворення великих єврейських громад у містах, а пізніше — землеробських колоній. Громади складалися переважно у південних районах України (Новоросії, Бессарабії та колишній «смугі осілости»). У Новоросії, наприклад, у тому числі в Одесі, кількість єврейських громад зросла у чотири рази. Щодо землеробських колоній, то в середині XIX ст. лише у Новоросії їх утворилося до 20, у Херсонській губернії — 26, Катеринославській — 17, у Бессарабії — 18. Усі вони будувалися на основі традиційної громади — *кегили* та усталених принципів громадського самоуправління — *кагалу*.

Поступове розширення прав єврейського населення позначилося на зростанні його чисельності. У 20-х роках нашого століття в Україні мешкали близько 2 млн євреїв, напередодні війни — до 3 млн. Ця позитивна динаміка зберігалась і у повоєнний час, проте на значно зменшеній кількісній основі (адже велике число євреїв було знищено фашистськими загарбниками). 15 років тому в Україні налічувалося близько 1 млн євреїв, але за цей час їхня кількість зменшилася втричі як результат інтенсивної еміграції до Ізраїлю, США та країн Європи.

*Болгари* проживають в основному в селах Одеської (у Нижньому Подунав'ї), Запорізької, частково — Миколаївської та Кіровоградської областей. Нині в Україні їх налічується 232,8 тис.

Переселення болгар пов'язано з агресивними діями Туреччини проти християнського світу. Рятуючись від знищен-

ня, болгари шукали притулку в Російській державі, зокрема в Україні. Спочатку це були військові переселенці, розміщені царським урядом у 1752 р. в так званій Новосербії, а пізніше, у 1774 р., передані до Бузького козацького війська. Згодом вони утворили і власні військові поселення в Новоросії. До речі, болгарські переселенці, котрі осіли на території Буджаку (Бендерський, Аккерманський та Ізмаїльський повіти), намагались утворити своє козацтво на зразок Донського. Проте ця ідея не знайшла підтримки з боку царського уряду, котрий боявся небажаних інцидентів з Туреччиною.

Міграційний рух болгар в Україну був тривалим і відбувався у кілька етапів. Розпочавшись у середині XVIII ст., він наприкінці його стає масовим та інтенсивним, особливо у Подунав'ї. У 1819 р. царський уряд надав цьому стихійному рухові певного спрямування, виділивши переселенцям землі Бессарабії. До середини XIX ст. там було засновано аж 92 колонії. У 60-ті роки значна частина Бессарабії була підкорена Румунією, котра скасувала привілеї болгарським колоністам, через це значна їх частина мігрувала у Приазов'я.

Майже одночасно з бессарабською колонізацією відбувалося переселення болгар Чорним морем до Криму та Новоросії. Так виникли села поблизу Одеси (Великий Буялик, Малий Буялик, Катаржино, Кубанка), біля Миколаєва (Тернівка) та в Криму (Кишлав, Балточокри, Старий Крим). Ці переселенці, на відміну від бессарабських, одразу ж одержали права колоністів, і тому їхнє життя на новому місці мало надійнішу основу. Всі болгарські переселенці — землероби за родом занять, крім усього іншого, привнесли до української скарбниці багату культуру городництва.

*Греки* — найдавніше етнічне угруповання на території України (нинішня чисельність — 98,6 тис.). Перші грецькі колонії у Криму та Північному Причорномор'ї, що стали зародками багатьох південноукраїнських міст, відомі з VI ст. до н. е.

Тривала історія грецької діаспори в Україні складалася відповідно до різних етнополітичних ситуацій на території Кримського півострова та прилеглих земель. Протягом XV—XVII ст. Туреччина неодноразово проводила масові виселення греків у межі Кримського ханства, а останнє, у свою чергу, розселяло їх по своїх провінціях. Такі переселення проводилися і за спільною угодою між кримським ханом та царським урядом з метою освоєння південних



греки



кримські татари

земель «єдиновірцями». Так, у 1778 р. частина греків була переселена на Катеринославщину, пізніше — у Приазов'я, де з'явилися місто Маріуполь та 12 сіл, і т. д.

Давні й тісні зв'язки Візантії з Київською Руссю, Росією та Україною визначили особливі права та привілеї грецьких колоністів, як і своєрідність їх соціальної організації. Вони нерідко утворювали братства, котрі відігравали важливу роль в економічних та культурних взаєминах між східними слов'янами і народами Балкан.

Розселені в Україні греки етнічно неоднорідні й поділяються на дві групи: *греки-елліни* (новогрецької мови) та *греки-татари* (тюркської мовної групи). Греки-татари формувалися в умовах багатовікового спілкування з кримськими татарами, частково перейнявши їхню мову, етнонім і топоніміку (поселення Урзуф, Ялта, Аутка у Приазов'ї). Греки-елліни (самоназва — *румеї*) — переселенці пізнішого часу — мешкають переважно поблизу Маріуполя в селищах Сартана, Стила, Волноваха, Константинополь. Нині серед греків функціонують обидві мови, щоправда, в обмеженій сфері — сімейно-побутовій. Проте помітна тенденція до відродження новогрецької мови, що свідчить про наявність серед греків України етнічної самосвідомості.

*Татари* представлені в Україні переважно двома етнографічними групами — *казанськими* (поволзькими) та *кримськими*. Етногенетичні основи кожної з них різні. Казанські татари формувалися на Середній Волзі на ґрунті давніх тюркських племен, частково змішавшись із місцевими фіноугорськими племенами і прийнявши давню само-



назву — *татар*. В Україну вони мігрували порівняно недавно, у зв'язку з потребою робочих рук у промисловості, передусім на шахтах Донбасу. Нині поволзькі татари являють собою дисперсні вкраплення в середовище міського населення цього регіону, налічуючи 86,8 тис. осіб.

Кримські татари (самоназва — *кърим татарлар*) формувалися на просторах Великого Степу з різних тюркськомовних племен — хозарів, половців, татаро-монголів. У VII—XIII ст. вони дісталися Кримського півострова, де змішалися з місцевими етнічними групами. Нині їхня чисельність — до 44 тис.

*Караїми* (від арамейського «караїм» — читець) належать до кипчацької підгрупи тюркської групи народів. Їхнє походження остаточно не з'ясоване, проте є дві досить обгрунтованих гіпотези. Одна пов'язує етногенез караїмів (їхня самоназва — *карай*) з карамістичною сектою іудаїзму, котра виникла у VIII ст. в Месопотамії і не визнавала Талмуду; інша — з правлячою верхівкою Хозарського каганату, яка прийняла іудейську релігію, а після розгрому каганату київськими князями осіла у Криму. Останню гіпотезу, до речі, підтверджують антропологічні дослідження.

Більшість нинішніх караїмів живуть на своїй етнічній батьківщині — у Криму (загальна чисельність в Україні становить близько 1,5 тис.), а також невеликими групами представлені у місцях їх давнього (з XV ст.) розселення — Києві, Львові, Луцьку, Самборі, Галичі та ін. Ці колонії утворювалися різними шляхами: нерідко караїмів запрошували як умілих ремісників, а були випадки, коли їх брали у полон.

Колонії склалися з окремих етнорелігійних общин, очолюваних *хазаном*, котрий виконував як адміністративно-судові, так і релігійні функції. Таке управління зберігалось майже до XIX ст. Нинішні караїми чітко усвідомлюють причетність до своєї етнічної спільності, рідної мови (хоча володіють російською, українською і навіть польською), зберігають традиційну антропоніміку.

*Кримчаки* — невелика етнічна група тюркської гілки кримського населення, що мешкає переважно у Сімферополі, Севастополі, Керчі та Феодосії. Їхнє походження також не виявлене до кінця. Самі кримчаки вважають себе самостійною автохтонною народністю іудейського віросповідання, проте антропологи вважають, що їхньою етнічною основою було не лише корінне населення, а й хозари, татари, євреї та навіть італійці (багато кримчакських родин



гагаузи



німці

мають прізвища Ломброзо, Тіастро та ін.). Існує й інший погляд на походження кримчаків: вважається, що це єврейське населення Криму, яке перейняло тюркську мову.

*Гагаузи* — тюркськомовна, православного віросповідання етнічна група, що проживає в Ізмаїльському, Кілійському та Болградському районах Одеської області (чисельність — до 32 тис.).

Донедавна існувало з десяток гіпотез щодо походження гагаузів. Одні вважали їх слов'янським народом балканського походження зі значними домішками інших етнічних елементів; інші — болгарами, котрі прийняли тюркську мову, але зберегли православ'я.

Найбільш обґрунтованою нині вважається «тюркська» гіпотеза, хоча і вона не є загальноприйнятною. Основні розбіжності стосуються визначення етнічної основи гагаузів: чи то тюркськомовні кумани, що переселилися з Північного Причорномор'я у Добруджу, чи то турки-сельджуки, чи узи. Останнім часом з'явилися комплексні дослідження, що дають підставу твердити: гагаузи — неоднорідна етнічна група, яка увібрала в себе кілька етнічних субстратів: або нащадків кочових тюрків, які змішувалися з різними етнічними групами Балкан, або ж північнотюркських племен — печенігів, узів та куманів, котрі ще в доосманський період переселилися на Балкани, уникнувши там болгарської асиміляції. На користь останнього говорить насамперед мова гагаузів: вона належить до огузької лінгвістичної групи, куди входили узи та печеніги. Це підтверджується і гагаузською термінологією, яка ґрунтується на скотарській лек-

сиці — характерній для їхніх давніх предків і не притаманній болгарам.

Певна річ, проблема етногенезу гагаузів потребує подальшого дослідження. Зокрема невідомо, коли і на якій основі формувалася їхня релігія — спільна з релігією болгар. Скоріше за все у процесі формування гагаузів брав участь і слов'янський субстрат. Для цього є серйозні підстави: адже гагаузи і нині не є однорідною етнічною спільнотою, а складаються з двох етнографічних груп: так званих «болгарських» гагаузів, які в основному проживають в Україні, і «приморських», або «справжніх», — ближчих до грецького етносу (Болгарія та Румунія).

Українська частина гагаузів досить міцно зберігає етнічну самосвідомість, рідну мову та релігію і залишається одним із найсамобутніших народів у складі населення України.

*Угорці* (самоназва — *мадяри*) належать до угорської підгрупи уральської етномовної сім'ї. Їхнє формування відбувалося на початку нашого тисячоліття у зауральських землях, звідки вони поступово рухалися у західному напрямку, через Поволжя та Приазов'я. У Приазов'ї в VI—VII ст. вони потрапили під владу оногурських племен, а після розпаду останніх — під владу Хозарського каганату, звільнившись від нього в середині IX ст. Наприкінці IX ст., пройшовши слов'янські землі, у тому числі Карпати, угорці розселилися у Середньому Подунав'ї. Це була перша хвиля міграції угорців у слов'янство.

Друга хвиля відбувалася в XI ст. і йшла вже із заходу, коли угорські феодали здійснили наступ на слов'янське населення Карпат, частково відтиснувши його у гірську частину. Третя хвиля пов'язана з нападом на Угорщину Оттоманської імперії, що примусило частину угорського населення мігрувати у передгірські райони Карпат. Переселення угорців тривало й пізніше, по мірі зміцнення влади Угорщини у Підкарпатській Русі, що дало можливість угорцям колонізувати найбільш родючі карпатські землі.

У долинній частині Закарпаття угорці розселені і нині. Це — переважно Берегівський, частково Виноградівський, Мукачівський та Ужгородський райони Закарпатської області. Всього угорців в Україні налічується 163,3 тис.

*Естонці* (інший фіноугорський народ) з'явилися в Україні у 1861 р. Це були учасники сектантського руху, котрий розгорнувся в Естонії на знак протесту проти соціального та релігійного гноблення з боку прибалтійських



цигани



чехи

поміщиків та духовенства. Очолював рух ярвамаський селянин Ю. Ленберг («пророк Малтсвет»).

Перші поселення естонців були засновані в Криму, поблизу Севастополя (Самруки), та у степовій частині півострова (Кончі-Шавва, Сирт-Каракгора, Учкуй-Тархан, Куят-Орка, Джурчі-Перекопськ та ін.). Ці місця естонські родини заселяли протягом 18 років (1861—1879). Нині естонці компактно проживають переважно у Червоногвардійському районі, в інших селах та містах Криму — дисперсно.

*Цигани* (самоназва — *рома*, чисельність в Україні — 47,9 тис.) належать до індоарійської групи індоєвропейської етномовної сім'ї. Як етнос цигани сформувалися у північно-західних районах Індії, звідки вони наприкінці I тисячоліття н. е. розпочали рух на захід.

Щодо походження циган існує три основні теорії: «азіатська», «египетська» та «індійська». Перша пов'язує походження циган або з нащадками передньоазіатських племен — *сигінів*, або з середньовічною сектою *аттинганів*, котрі прийшли з Месопотамії у Візантію, а відтак і в південні райони України. Друга теорія виводить циган безпосередньо з Єгипту, де вони сформувалися як етнос. До речі, самі цигани вважають себе нащадками єгиптян, що проявилось у назвах деяких їхніх сіл в Україні (Фараонівка, Каір на Одещині). Дослідження підтверджують перебування циган в Єгипті, проте це було лише одним із етапів їхнього просування в західному напрямку. Нарешті, третя теорія (по суті, загальноприйнята) виводить циган з Індії, звідки вони пройшли тисячолітній шлях в Європу, вже сформувавшись як етнос.

Цілісність циган як етнічної спільності не виключає їх різноманітного складу: це впливає зі строкатості самої етнічної основи циганства. В Україну йшло, власне, два різних потоки циган: один — із Бессарабії, Румунії та Болгарії (так звані *серби*), другий — з Польщі через Росію (*російські цигани*). Частину циган першого потоку — вихідців із Буковини — називали *роби*, майже до кінця XVIII ст. вони перебували у кріпосній залежності від місцевої знаті. Перші поселення циган в Україні з'являються в XV ст. в Бессарабії, пізніше — в Новоросії та Криму. Циганські поселення Одещини у XVIII ст. входили до складу дунайських козацьких поселень, де проживали також українці та молдавани. Це відбилося на етнорегіональній свідомості циган: вони й досі називають себе «козаками» та «молдаванами».

Нині цигани компактно проживають у Джанкойському районі Криму, південно-західних районах Одещини, на півдні Поділля та у Свалявському районі Закарпаття, невеликими колоніями — у великих містах України, займаючись переважно ремісництвом: ковальством, ювелірною справою та різьбярством.

В українському етнічному масиві є й багато інших етнічних вкраплень, що колись становили досить великі осередки. Серед них *вірменські, грузинські, албанські, словацькі* поселення, а також колонії *західноєвропейських переселенців*.

Перші вірменські колонії виникли у VII ст. в Криму; в VII—XI ст. відбувалося масове переселення вірменів, викликане антивірменською політикою арабів, турків-сельджуків, а пізніше Візантії. Крим був для них своєрідним плацдармом, звідки вони розселилися по Україні, переважно у Подунав'я та в західні землі. У XIII—XVIII ст. постало понад 20 вірменських колоній у Львові, Луцьку, Кам'янці-Подільському та інших містах. Ці колонії постійно поновлювалися переселенцями, у тому числі в останні роки. Загальна чисельність вірменів в Україні становить до 60 тис.

Грузинські поселення в Україні з'являються у 40-х роках XVIII ст., коли картлійський цар Вахтанг VI мігрував у Росію, розраховуючи на її військову допомогу в боротьбі проти турецьких та перських завойовників. Разом із царем переселилося багато військових, які сформували гусарський полк, розміщений в Україні — поблизу Полтави, Миргорода, Прилук. У подальшому, як правило, невеликими партіями грузини переселялися на Південь України або стихійно, або під контролем царського уряду, який не запе-

речував, аби схильні до торгівлі грузини, вірмени та греки «увійшли б до складу міщан». Такі мігранти-грузини утворили, зокрема, свої поселення у Приазов'ї та Криму.

Албанські переселенці ще на початку XIX ст. склали разом із греками так звані албанські війська. Нашадки давніх мігрантів у Добруджу з Південної Албанії, вони потрапляли в Україну кількома партіями, кожна з яких утворювала свої села у Приазов'ї, Таврії (Тиюшки, Гамівка) та Бессарабії (Каракурт). Тепер албанці проживають, як правило, в етнічно мішаних селах.

Словаки (близько 10 тис. осіб) здавна проживають на українсько-словацькому міжетнічному порубіжжі, переважно в Ужгородському та частково Мукачівському районах Закарпатської області.

Серед західноєвропейських колоністів найбільш чисельними були німці, розселені у Чернігівській губернії (1763—1774 рр.), Новоросії та Правобережжі (1804—1858), а також у Галичині, Буковині та Закарпатті (50-ті роки XVIII ст.). Німецькі (як і австрійські, шведські, голландські, швейцарські та французькі) переселенці запрошувалися царським урядом для освоєння вільних земель та для роботи на промислових підприємствах. Їм надавалися особливі пільги, тому, природно, їхня чисельність зростала. За даними перепису 1897 р., вони становили до півмільйона а напередодні Великої Вітчизняної війни — понад 600 тис. осіб. На початку війни більша їх частина була депортована у східні райони СРСР. Тепер це неправомірне рішення скасовано, і українські німці помалу повертаються на свою етнічну батьківщину. Нині в Україні налічується 47,9 тис. німців.

Отже, Україна є державою з багатонаціональним складом населення, сформованим протягом століть у надзвичайно складних історичних умовах. Більшість з її національних груп знайшли тут нову етнічну батьківщину, як і третина українців — в інших державах і серед інших народів. При цьому слід наголосити, що реальна етнічна картина набагато розмаїтіша, ніж та, що міститься в рамках даної лекції. Це підтверджує хоча б кількість національно-культурних товариств, створених останнім часом: їх в Україні понад 70. Цей факт промовисто свідчить і про інше: будучи органічною частиною українського народу (а їхні члени — громадянами незалежної України), етнічно-національні групи залишаються своєрідними утвореннями з притаманною їм етнічною самосвідомістю та самобутньою культурою.

**Література:** *Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975; *Писаревский Г. Г.* Из истории иностранной колонизации в России в XVIII в. Москва, 1909; *Баранников А.* Цыгане в СССР, Москва, 1930; *Дяченко В. Д.* Антропологічний склад українського народу. Київ, 1965; *Дружинина Е. И.* Южная Украина 1800—1825. Москва, 1970; *Арш Г. Л.* Греческая эмиграция в Россию в конце XVIII—начале XIX в. // Сов. этнография. 1969. № 3; Этнография / Под ред. Ю. В. Бромлей. Москва, 1970; *Дашкевич Я. Р.* Розселення вірменів на Україні в XI—XVII ст. // Укр. іст.-геогр. збірник. 1971. Вип. 1; *Алексеев В. П.* Предки тюркских народов // Наука и жизнь. 1971. № 5; *Кабузан В. М.* Чисельність та національний склад населення Новоросії в 60—80-х роках XVIII ст. // Укр. іст.-геогр. збірник. 1971. Вип. 1; Культурно-бытовые процессы на Юге Украины / Под ред. Ю. И. Ивановой. Москва, 1978; *Каримуллин А.* Татары: этнос и этноним. Казань, 1989; *Бромлей Ю., Подольный Р.* Человечество — это народы. Москва, 1990; *Культура і побут населення України.* Київ, 1991; *Українці* / Под ред. Л. Н. Чижиковой. Москва, 1992.





## ГРОМАДСЬКИЙ ПОБУТ

### Лекція 15

#### ТРАДИЦІЙНІ ГРОМАДСЬКІ СПІЛЬНОСТІ

*Громади.* Протягом віків українське суспільство базувалося на системі традиційних зв'язків та громадських спільностей, що забезпечували в ньому певний порядок (*лад*). Головною такою спільністю була громада — самоврядне соціально-побутове утворення, характерне для східного слов'янства в цілому.

Взагалі громади (общини) поділяються на два основних типи: *первісну* і *селянську (сусідську)*. Українцям була притаманна саме селянська община, переважно у формі землеробської громади. У своєму розвитку вона пройшла дві фази. Починаючи з доби Київської Русі і аж до XIV ст. селянська громада, відома під назвами *верв*, *мир*, *село*, виступала первинним адміністративно-юридичним осередком, який об'єднував людей певної території (як правило, окремого села) на основі спільних господарських інтересів, єдиного культу та колективної відповідальності. Члени громади мали відбувати певні повинності (*від диму* або *від рала*), що принципово відрізняло верв від попередньої родової общини.

З розпадом Київської Русі на удільні князівства, із соціальним розшаруванням суспільства верв трансформується у селянську громаду, відому як *копа (купа)*. Вона також була органом місцевого самоуправління, проте на відміну від верви з її колективним самоволодінням в основу копи був покладений принцип приватної власності на землю. У зв'язку з цим зростає роль окремих сімейних господарств — *дворищ*. Об'єднання останніх складали *дворищну громаду*. Пізніше вони почали включати і сусідські сім'ї, поступово переростаючи у *сусідську громаду*. Дворища у цьому процесі були перехідним ступенем від колективної власності громади до *подвірної (індивідуальної)*. У цьо-



му, власне, і полягає головна особливість української громади.

Основний принцип розподілу власності української громади — подвірний — реалізовувався у різних регіонах по-різному, оскільки в державах, до складу яких входили окремі землі України, існували свої правові норми землеволодіння і землекористування. Отже, вийшло так, що в Україні існували правові системи кількох типів: на Наддніпрянщині, скажімо, тривалий час побутувало руське право, у Прикарпатській Русі — волооське, у Галичині — німецьке, а в поліських районах України земельне право майже до XIX ст. регулювалося Литовським статутом 1529 р.

Відповідно до прийнятих правових норм склалися регіональні форми громади. На Закарпатті були поширені так звані *урбаріальні громади*, члени яких мали право користування окремими наділами, котрі, втім, фіксувалися грамотами як власність поміщика; щодо пасовищ, то вони були колективною власністю сільської громади. На Правобережжі, згідно з так званою «Уставою на волоки» 1557 р., побутували дворищні громади; їхні члени мали право індивідуального володіння і орною землею, і значною частиною угідь. Інші громади будувалися на принципах *займанщини* — давніх нормах звичаєвого права. Вважалося, що коли селянин обробляв незайману землю, він діставав право володіння нею. Це широко практикувалося козацтвом Запорізької Січі, селянами Слобідської України, степової частини Правобережжя і особливо південних районів України — тобто там, де були вільні землі. У північних районах України, найбільш архаїчних щодо сімейного і дворищного устрою, майже до XIX ст. зберігався найдавніший тип громад — *сябринні громади* (сябр — сусіда, товариш, співучасник). Вони об'єднували певну групу осіб (як правило, споріднених, котрі селилися на одному дворі), що спільно володіла земельними угіддями. Власне, сябринна громада була подібна до великої сім'ї, що на цей час вже розпалася, і близька до дворищ, характерних для Правобережної України. Логічним продовженням сябринства та дворищних громад стали *поземельні спілки* — об'єднання громад для спільного користування ріллею та угіддями кількох сусідніх сіл. Такі об'єднання, як правило, були тимчасовими, бо містили у своїй основі принципове протиріччя між потребою докладання колективних зусиль і прагненням до індивідуальної власності. Це протиріччя було властиве і селянським громадам. Проте в цілому громади являли собою необхідний інструмент регулювання земельних та со-

ціально-побутових відносин, зокрема відстоювання *сервітуту*. — права на вільне користування лісами, пасовищами, місцями рибного лову тощо, котрі перебували, як правило, у власності поміщиків або владних структур.

Громади усіх типів мали подібну ієрархічну структуру. Вищим органом були загальні сходи членів громади, котрими могли бути лише голови домогосподарств: жінки та неодружена молодь не мали права брати участь у *копних зборах* (*зборових судах, вічах*). Громада обирала виконавчу владу — сільську старшину, яку представляли: *отаман* (або *війт*), *десятники* (*ватажки*) — помічники отамана, *присяжники, сільський писар* та *береза* (*вайда, калфа*) — отаман парубоцької громади.

У більш давні часи, згідно з руським правом, головою сільської старшини був виборний отаман, у Підкарпатській Русі, де діяло волоське право, — *князь*, у Галичині та на Волині, де діяло німецьке право — *солтис*, а в Лівобережній Україні та на Слобожанщині — обирали двох голів — і отамана, і *війта*. Щоправда, їхні функції дещо різнилися: *війт* очолював громаду селян, а отаман — товариство *козаків*, котрі становили привілейовану категорію. Пізніше, з посиленням кріпащини, місце отаманів нерідко посідали *війти* — обрані за панською волею старшини, котрі мали більше прав, ніж отамани, зокрема наділялися повноваженнями карати винних членів громади.

До функцій отамана (*війта*) входили виконання фіскальних обов'язків — збирання податків, а також розгляд селянських скарг, регулювання, збереження і розвиток етичних традицій. А втім, останні обов'язки перекладалися на сільську старшину, котра мала не тільки підтримувати прийняті норми поведінки, а і вносити до них певні корективи. Слід сказати, що рішення сільської старшини, як правило, збігалися з громадською думкою, бо саме вона була визначальною у додержанні традиційних форм спілкування.

Громадська думка регулювала також поведінку членів громади на загальних сходах. Ці збори були трьох рівнів: *сільські* (збори одного села), *крайні* (збори громади, що включала декілька сіл), *повітові*. Найближчими до потреб людей були сільські громади, які вирішували найважливіші життєві проблеми: порядок сільськогосподарських робіт, ремонтування шляхів, колодязів, громадських споруд, організація громадських свят, розгляд сімейних конфліктів, збирання грошей на загальні витрати, вихід із громади або прийняття до неї; якщо село становило одну офіційно визнану громаду, вирішувалися також і земельні питання.

Цікавою рисою громадських сходів було залучення так званих *елітаів* — свого роду професійних красномовців, яким доручали відстоювати ті чи інші корпоративні інтереси. Щоправда, позиція таких риторів найчастіше залежала від, так би мовити, суми їхнього гонорару.

На ~~громадських~~ ~~сходах~~ існували певні усталені церемонії: зокрема поважні члени громади завжди сиділи, літніх ніколи не перебивали, не допускалися образи, а тим більше — бійка. Коли ж хтось був-таки ображений на сходах, він мав право розквитатись із кривдником у корчмі або на базарі (ці місця були дозволеними звичаєвим правом для зведення рахунків). Щодо поведінки в інших місцях, громадських установах або просто на вулиці, то громада брала на себе повну відповідальність за будь-які вчинки односельців.

Розглядаючи поведінку людини, громада спиралася передусім на свідчення потерпілого та очевидців, проте остаточне рішення приймала лише з урахуванням громадської думки про цю людину. Взагалі громадська думка у традиційному українському суспільстві була не абстрактною категорією, а вирішальним аргументом. Особливо рельєфно це проявлялося при визначенні опікунства: «мир» мав право усунути від нього навіть найближчих родичів, якщо про них у селі склалася недобра думка.

Серйозною підставою громадська думка була і при виборах та перевиборах посадових осіб. Важливими критеріями громадської характеристики вважалися дбайливість у домашньому господарстві, вправність у хліборобстві, миролюбність у взаєминах із сусідами, хист до громадської роботи. Головною ж рисою людини, на думку громадськості, була її здатність приносити користь не лише собі, а й іншим. Якщо ж посадова особа не виявила запопадливості до покладених на неї обов'язків або проявила неблагонадійність у поведінці, її достроково переобирали, причому до відповідальності притягали насамперед довірену особу, яка давала їй у свій час характеристику. Проте така ситуація траплялася вкрай рідко, оскільки довіреними особами виступали люди, котрі зарекомендували себе з найкращого боку.

Механізм формування громадської думки був досить складним і мав кілька, так би мовити, контрольних інстанцій. Перша — сім'я. За порядком у родині, за поведінкою кожного її члена стежив голова сім'ї. Коли щось траплялося в родині, саме він вислуховував на загальних зборах прикрості переважно на свою адресу. Тому господарі всіляко дбали про репутацію своєї родини, і ця репутація не-

рідко зберігалася від покоління до покоління. Коли мова заходила про наречену, то перше, на що звертали увагу родичі молодого, з якого вона роду; якщо з худого — намагалися розладити сватання. Отож, другий рівень контролювання усталених норм поведінки — це *коло родичів*, котрі опікувалися репутацією всього роду.

У концентрованому вигляді контроль за дотриманням сільських традицій здійснювався *сільською громадою*, яка дбала не тільки про порядок у селі, а й про *репутацію* села у навколишній окрузі. У свою чергу ця репутація залежала від роботи сільської громади. Тому й сама громада постійно була у полі зору громадської думки; остання ж проявлялася на сільських сходах через характеристики, що давалися сільській старшині односельцями. Такі принципи самоуправління і контролю забезпечували стабільність моральних підвалин традиційного суспільства.

*Дехи* Міське населення України, як і сільське, об'єднувалося у певні громадсько-виробничі організації. Можна без перебільшення стверджувати, що міське суспільство мало *корпоративний устрій*, чому особливо сприяло Магдебурзьке право — своєрідне самоврядування міст, характерне для XVI—XVII ст.

Корпоративність пронизувала населення міст наскрізь, поділяючи його на окремі соціальні верстви: *патриціат* — міське аристократію, *бюргерство* — заможне міщанство, ремісників, торгівців — і *плебс* — міську бідноту. Кожна з верств об'єднувалася довкола своїх громад: спілок, братств, цехів, які мали власні статuti. У свою чергу кожне громадське об'єднання також було ієрархічним. Узагалі *тотальна корпоративність соціальної структури формувала такий тип суспільства, котрий прийнято називати закритим*.

Водночас корпорації створювали необхідні умови для професійної діяльності своїх членів, забезпечуючи їм захист від будь-якої сваволі з боку феодалів, що було вкрай важливо, особливо для рядових городян.

Основним типом міських корпоративних об'єднань були цехи, і це природно, оскільки вони об'єднували ремісницький та робітничий люд, котрий становив переважну більшість міського населення. Окремі цехи об'єднували гончарів, ковалів, теслярів, каменярів, лікарів, торгівців, музикантів, цирульників, рибалок тощо.

Цехи середньовічних українських міст — це насамперед професійні організації, утворені в інтересах функціонування певної галузі ремісництва. Крім цього, вони об'єднували людей певною системою побутового укладу, спільністю ри-

туалів, а також символічними знаками: прапором, геральдичними емблемами, печаткою. Основою діяльності цеху слугував цеховий статут, котрий визначав як обов'язки та правила поведінки членів цеху, його структуру і систему взаємовідносин з іншими корпораціями, так і право цеху на свободу діяльності. Останнє формулювалося відповідно до норм звичаєвого права і затверджувалося верховною владою: королем — на території Західної України, царем або царською адміністрацією — в Лівобережній Україні.

Цех будувався на принципах ієрархічності, складаючись з різних соціально-професійних та соціально-вікових груп. Власне членами цеху вважалися лише *майстри*, котрі поділялися на два розряди: старших і молодших майстрів (за статутом вони називали один одного братами). Старші майстри утворювали *раду старійшин*, на основі якої складалась *колегія столових* — орган міжцехового об'єднання. Справами цеху керувала *управа*, що складалася з *цехмістра*, його помічника — *молодшого (другого) цехмістра*, *лавника*, *ключника*, *писаря* та *молодшого брата*.

Голова цеху — цехмістер — стежив за дотриманням статуту, розпорядком роботи цеху, виробничим процесом, підготовкою учнів, він також представляв цех у міських установах — магістраті або ратуші. Посада цехмістра, як і всіх членів управи, була виборною і вважалася надзвичайно почесною: до нього зверталися «пан-отець», а поміж собою називали «паном». Відповідно до статуту всі майстри, досягши певного ступеня соціальної зрілості, обиралися до керівництва строком на один рік, а відтак переобиралися. Такий же порядок існував і щодо обрання цехмістра, але вимоги до нього висувалися суворіші. Цехмістром мала бути людина добропорядна, досвідчена, розсудлива і здатна до організаторської роботи; як правило, на цю посаду протягом кількох років обирали якусь одну персону.

Кожний цех мав свою *скарню* (скарбницю), гроші до якої надходили шляхом вступних внесків, штрафів і щоквартальних платежів. Скарбниця надавала грошову допомогу членам цеху, коли вони хворіли, а також їхнім сім'ям у випадку смерті годувальника. Взагалі цехове братство являє собою історичний приклад досягнення певної соціальної справедливості, бо воно дбало як про працюючих членів цеху, так і про хворих, немічних, тих, хто не мав постійного заробітку, про вагітних жінок-майстринь, про бідних учнів-ремісників. Більше того: діяв свого роду кодекс честі цехової організації. Отож, коли вмирав майстер, цех брав на себе всі витрати по його похованню, після смерті цех опікувався родиною померлого, допомагаючи їй

не лише матеріально. Аби не припинилася традиція, до вдови майстра прикріпляли досвідченого підмайстра, який мав навчити вдову ремесла; коли ж у померлого майстра залишалися учні, вони не мали права кидати його сім'ю, а продовжували навчання під керівництвом підмайстра. Такими були гуманні традиції українських корпоративних об'єднань, здатних навіть у непростих умовах середньовіччя на виявлення милосердя та піклування про ближніх.

Принципи гуманності проявлялися і у вихованні ремісничої молоді — головної опори майстрів. Термін навчання був досить тривалим (від трьох до семи років) і розподілявся на кілька етапів. Першим із них був прийом в учні — так зване *уєднання*, — коли цехмістер давав учневі наказ сумлінно вчитись, а той у свою чергу зобов'язувався виконувати всі вимоги цеху. Після цього розпочинався процес навчання, що супроводжувався цілим рядом заборон: учень не мав права одружуватися, брати участь у цехових зборах, палити тютюн, носити такий одяг, як майстри. Закінчувалося учнівство обрядом посвячення у підмайстри, котрий мав назву *визволка*, тобто звільнення учня від безправного стану і перехід до категорії *товаришів* — співучасників, спільників.

Обрядові посвячення надавали надзвичайно важливого значення, пов'язуючи його з уявленнями про символічну смерть людини та її відродження. Ця традиція сягає своєї давнини — обрядів ініціації давньослов'янських парубків, випробування запорізьких козаків. Посвячення ремісників також проводилося у формі *хрещення* та *перейменування* хресника — наречення його новим іменем чи прізвиськом, яке той заслужив. Обряд виконувався чотирма майстрами: проповідником, хрещеним батьком, дзвонарем та перейменувальним батьком, котрі, звертаючись до учня з напучувальним словом, нарікали його новим іменем та званням підмайстра. Посвячений улаштовував для майстрів *учту* (пригощання) та робив внесок до скарбниці.

До урочистих обрядових дій вдавалися і при посвяченні в майстри та переобранні цехмістра. Церемонія посвячення в майстри, відома під назвою *єднання цеху*, завершувала процес професіоналізації ремісника та розширення його соціальних прав. Головною суттю церемонії було випробування майстра: у присутності комісії з молодших майстрів він повинен був виготовити *шедевр* — взірцевий виріб. Якщо він робив це добре та ще й виявляв себе знавцем цехових традицій і норм поведінки, мав необхідні кошти, то діставав право на придбання власної майстерні і заведення своєї школи.

Перевибори цехмістра відбувалися на сходинах майстрів, які розпочиналися з урочистого читання цехового статуту. Після того цехмістер звітував перед громадою про свою роботу та фінансові справи цеху. Перевибори здійснювалися голосуванням; коли кандидат набирив більшість голосів, його церемоніально обводили навколо кварталу, де стояв цеховий будинок. Нерідко при цьому демонстрували цехову скриню та прапор. По закінченні обходу новому керівникові передавали символ його влади — шаблю або жезл. Обов'язковим елементом обряду була святкова учта — так зване *підковування пана цехмістра*.

Органи цехового самоврядування контролювалися колегією столових — радою старших майстрів кількох споріднених цехів. Вважалося, що вона стояла вище цехмістрового уряду, будучи головним охоронцем цехових традицій та корпоративних порядків. Як людей поважних та добропорядних, членів колегії слухала уся цехова братія. Щоправда, на загальні сходи допускалися лише майстри. Підмайстрам (а вони в цеху чисельно переважали) дозволялося відвідувати лише ті сходи, на яких розглядалися справи підмайстрів, або ж святкові збори. Оскільки було прийнято влаштовувати сходи на всі значні свята, виходило так, що загальні збори відбувалися два—три рази на місяць.

Пізніше святкові збори цеху поступово переростали у загальноміські урочистості, включаючи церковні служби, церемоніальні процесії, військові паради, що супроводжувалися стріляниною з вогнепальної зброї. У цих урочистостях брали участь усі цехи міста і всі ремісники — від учнів до цехмістрів.

*Козацтво* — своєрідна соціально-політична організація українського народу, що базувалася на принципах народоправства, свого роду українське лицарство, об'єднане довкола ідеї визволення батьківщини від зазіхань агресивних сусідів: турків, кримських татар, поляків.

Як соціальне явище козацтво в Україні виникає у XV ст. Тоді назва «козак» указувала лише на заняття степовим промислом та на соціальний статус вільної людини. Відповідно до цього козацтво являло собою добровільне громадське угруповання, котре мало, як правило, тимчасовий характер. І. Крип'якевич писав про це так: «З віків за пороги вільно кожному приїхати і відїхати, хоч би як він називався. Були тут вояки з різних частин, селяни, міщани, давні студенти чи бурсаки, шляхта, навіть панове з визначних родів. Одні приходили для здобичі і степового госпо-

дарювання, інші — для боротьби з татарами і лицарської слави».

Починаючи з XVI ст. козацтво набуває організованої військово-політичної сили — як свого роду реакція на посилення соціально-економічних та національно-релігійних утисків населення України з боку польської та української шляхти і католицької церкви. У цей час формується унікальна організація — *Запорізька Січ*, центр якої за її засновника Дмитра Вишневецького містився на о. Мала Хортиця, а пізніше — на Микитиному Розі, у гирлі Базавлуку.

Поряд із січовим козацтвом у другій половині XVI ст. утворився новий його тип — *реєстрове козацтво*, сформоване урядом Польщі для оборони її південно-східних кордонів від турецько-татарських нападів та для боротьби з національно-визвольним рухом в Україні. Реєстрові козаки отримали офіційну назву Війська Запорізького та ряд привілеїв — вони звільнялися від усіх податків, могли вільно розпоряджатися майном, підкорялися тільки своїм старшинам.

На відміну від реєстрового козацтва, яке, власне, являло собою регулярну армію, січове козацтво було своєрідним лицарським орденом. В його основі, з одного боку, лежала ідея вольності, з іншого — особлива дисципліна і самопожертва. Ось яскрава замальовка Д. Яворницького: «Козаки зрікалися родини, усіх радощів земних, людської оселі, в холоді і завірюсі, в спеку і духоту тулилися в звіриних криївках та вбогих землянках, а то й просто неба. Годувалися, як свідчать давні літописці, у щасливих випадках рибою, а в нещасливих — відваром з води та рогів диких козлів, знайдених у степу, або толокном, пліснявими сухарями, привезеними з міст, утішаючи себе при цьому, що від такого харчу чоловік робиться легшим і тому легше перепливає всі річки на своєму шляху. Козаки — як малі діти: дай багато — усе з'їдять, дай мало — раді будуть».

Саме через суворість козацького способу життя великого значення надавалося обрядам ініціації — випробування новоприбулих та їх підготовки до вступу в козацтво, — які нагадували давньослов'янські ритуали «переродження».

Молодик, або *джур* (новачок), вступаючи до січового товариства, мусив «переродитися», тобто зректися свого попереднього життя і бути постійно готовим до смерті. Нерідко його на певний час поселяли на самоті в окремих курінь, проте цим випробування не закінчувалося. Навчання військовій справі тривало аж сім років: молодик мусив «Богу добре молитись, на коні реп'яхом сидіти, шаб-



лею рубати і відбиватися, з рушниці зірко стріляти і шпосою добре колоти». Після такого ґрунтового курсу проводилося випробування-іспит, до завдань якого входило і вміння пити горілку, і подолання порогів на човні, і ходіння над прірвою, і приборкання необ'їждженого коня. Тільки здолавши все це, джур діставав право брати участь у поході, а лише взявши участь у поході, міг вважатися запорізьким козаком.

Офіційне зачислення в козаки здійснювалося через обряд прийому. Новачок, який пройшов усі випробування, звертався до курінного отамана, хрестився, кланявся йому і просив прийняти у товариство. Отаман у свою чергу звертався до кухаря куреня, і коли той погоджувався, новачок сплачував кӯхареві певну суму грошей і мусив привести на обряд поручителів — бувалих козаків, котрі добре знали його. Рішення обрядової комісії затверджував кошовий отаман. Головною дією обряду було перейменування джура, що означало: новий козак відмовляється від свого минулого, зобов'язуючись свято дотримуватися безшлюбності. Щодо порушників такої обітниці або взагалі козацької етики, то їх відсиляли з Січі.

Подібні рішення приймалися *радою* — вищим органом січового народоправства. Як і на сільському сході, всі питання тут вирішувалися відкрито, без формального голосування. Рада обирала *гетьмана* і військову старшину — *осавулів, суддів, обозного та писаря*; вони були відповідальними перед військом, і якщо мали якусь провину, рада звільняла їх з цих посад, а часом і карала смертю. Система соціального устрою Січі була така, що кожний козак хоч і вважався рівним серед своїх товаришів, підлягав жорстким нормам корпоративного права. Січова громада тяжіла над ним, контролюючи його поведінку через механізм громадської думки та через військових суддів. «Там, де троє козаків, двоє судять третього», — не без гумору зазначав І. Крип'якевич.

Отож, рівність, ця глибинна суть соціального устрою Запорізької Січі, була дещо умовною, бо на практиці більшість голосів на раді завжди здобували заможні козаки. Право більшості, тобто право козацької верхівки, з часом абсолютизується, особливо із зміцненням влади старшини — *малої ради* на чолі з гетьманом. Щодо реєстрового козацтва, то пріоритет прав старшини було закладено безпосередньо у його законодавчі підвалини, породивши тим самим значне соціальне розшарування козаків.

Разом із тим козацтво являло собою *унікальну соціальну та правову систему, перший в Україні зразок республі-*

канського устрою. Непересічне значення козацтва полягає і в тому, що воно стало консолідуючим чинником українців, основою творення української нації.

**Чумацтво** — самобутнє громадське утворення українського народу, що виникло на основі торгово-візницького промислу. Перші згадки про такий промисел датуються XV ст., але сама назва «чумаки» уперше фіксується документами XVII ст., зокрема актовими книгами Полтавського городского уряду за 1665 р. Це не випадково, бо «прабатьківщиною» чумацтва була саме Середня Наддніпрянина і зокрема Запорізька Січ, через які проходив головний *чумацький (соляний) шлях*. Адже основним промислом давніх чумаків була торгівля сіллю, котру вони привозили з Криму та чорноморських лиманів. Тому-то чумаки спочатку називалися *солениками*. Мали вони і локальну назву — *коломиїці*: це та їхня частина, котра їздила по сіль до Галичини, зокрема Коломиїщини.

Пізніше чумаки розширили сферу своєї діяльності: почали торгувати рибою, яку вони завозили з Дону та Запоріжжя, бакалійними товарами й шовковими тканинами, що скуповували на півдні. Ідучи ж туди по сіль та рибу, вони везли з собою вироби місцевого ремісництва, хліб, горілку, тютюн, залізо, дьоготь, смолу, сало, вершкове масло. Починаючи з XVIII ст. характер чумацького промислу істотно змінюється, що було зумовлене розширенням українського ринку після приєднання до Росії Криму та Причорномор'я. Через причорноморські порти встановилися зв'язки з країнами Західної Європи, де відчувався великий попит на українське збіжжя. Саме воно і стає головним предметом чумацьких перевезень. Поряд із цим чумаки брали будь-який вантаж, за який платили торгівці та землевласники, — дарма що чумацький транспорт був найдешевшим.

Починаючи з XIX ст. чумацтво поступово занепадає як промисел і як громадська спільність. Тому було дві основні причини. Перша пов'язана зі скороченням пасовищ, якими чумаки користувалися безплатно: адже південні вільні землі неухильно колонізувалися, перетворюючись на хлібні ниви. Купувати корм для худоби (а основою тягловою силою чумацьких возів — *маж* — були воли) ставало не вигідно. Друга причина — будівництво у другій половині XIX ст. залізниць, у тому числі в місцях традиційних чумацьких шляхів. Не витримавши такої конкуренції, чумацтво змушене було обмежитися локальними перевезеннями продуктів сільського господарства чи ремісничих виробів.

Остання згадка про «класичних» чумаків, котрі привезли сіль та рибу з півдня, належить до 1891 року: саме тоді вони продавали свої традиційні товари на Покровському ярмарку в Лубнах.

Своєрідність занять та умов життєдіяльності чумаків визначила і специфічність їхньої соціальної організації. Ці заняття завжди були пов'язані з ризиком: на чумаків нападали і кримські татари, і ногайці, і просто розбійники. Небезпечність промислу змусила чумаків утворити відповідну форму своєї організації — так звану *валку*. Як правило, вона не була постійною, а утворювалася на сезон, котрий тривав від ранньої весни до пізньої осені; за цей час валка встигала зробити три-чотири ходки. Склад валок був різним — від 10 до 100 і більше возів. Формувалися вони, як правило, за селом; там же відбувалася рада власників возів, на якій обирали *отамана* (він розподіляв обов'язки між членами валки та відповідав за безпеку в дорозі) та *кашовара*, який готував їжу для всієї валки. Чергування в дорозі, змащування коліс, випас худоби та догляд за нею члени валки здійснювали за певним порядком.

Для захисту валок чумаки розробили цілу систему. По-перше, на всьому шляху вони утворили осередки, до яких можна було звернутися в разі небезпеки. Наприклад, на головному, Ромоданівському, шляху такими осередками, за даними Н. Стаценко, були Олександрія, Косівка, Червона Кам'янка, Онуфріївка, Протопопівка та ін. По-друге, чумаки мали тісний зв'язок із запорізькими козаками, котрі за плату забезпечували охорону чумацьких валок. Нерідко січовики й самі чумакували, поставляючи Запорізькому Війську сіль та рибу; тоді охорона чумаків була безплатною. Нарешті, в чумаків існувала своєрідна військова тактика. Попереду валки, як правило, їхав отаман, котрий мав стежити за дорогою. У випадку небезпеки валка перегруповувалася, утворюючи з возів чотирикутник, по 5—10 маж із кожного боку, що забезпечувало достатню надійність при обороні. До такої ж конструкції чумаки вдавалися і під час нічного відпочинку. Свій спокій вони оберігали і деякими амулетами. Вважалося, що таку функцію добре виконує півень, тому чумаки брали його з собою, розміщуючи на передньому возі. Крім захисту валки від придорожнього біса, він слугував чумакам і годинником.

У міру того як шлях на південь ставав безпечнішим, ставали меншими і валки, іноді налічуючи до 10 возів. Відпадала необхідність і в системі їх оборони, а отже, і в отаманах. Цю роль почали виконувати або заможніші чумаки, або рівні за майновим станом по черзі.

Чумацтво як соціальне й громадське явище зжило себе, бо змінилися умови, що свого часу його породили. Проте воно і нині залишається в історичній пам'яті як певна віха у русі українського суспільства, причому віха унікальна, оскільки *такого явища не знав жоден інший народ*. Крім того, воно навіки залишилося у неповторному шарі національної української культури — чумацьких піснях.

*Церковні братства.* Ці релігійно-громадські спільності широко побутували в Україні у XVI—XVII ст.: у часи консолідації українства і водночас — розколу церкви.

Головним призначенням церковних братств був захист чистоти православ'я, а відтак і протидія покатоличенню українців. Відповідно до кола їхніх завдань входили сповідання людей у гріхах, збереження любові до Бога, пильнування святої віри; на це був спрямований і весь спосіб життя братчиків. Вони насамперед займалися релігійними справами, просвітництвом, допомагали бідним.

Функції церковних братств були неоднаковими у різних регіонах України, як і у різні часи. В історії їхнього розвитку можна виділити *три періоди*: перший обіймає кінець XV — другу половину XVI ст., коли наступ католицтва на Україну тільки розпочинався. Основними функціями братств цього періоду були благодійність та обрядово-побутові справи: виконання поховальних ритуалів, організація обряду «свіча», приготування канунного меду, влаштування спільних братських трапез.

Другий період (друга половина XVI—XVII ст.) збігається з розколом української церкви, із загостренням міжконфесійного протистояння. У цей час братства концентрували свою діяльність на захисті чистоти традицій православної церкви. У Галичині, на Волині та Поділлі вона визначалася особливою активністю, передусім у просвітницькій сфері. Втім, братствам не вдалося зупинити експансію католицтва, і починаючи з XVIII ст. вони занепадають, перетворюючись на звичайні прицерковні осередки з традиційними функціями. Щодо Лівобережжя та Слобожанщини, де міжконфесійні чвари майже не відчувалися, то там церковні братства продовжували займатися просвітництвом, благодійними та обрядово-побутовими справами.

Третій період, що розпочався в середині XIX ст., пов'язаний з відродженням церковних братств у повному обсязі їхніх функцій. Як і колись, вони об'єднували певні групи віруючих, котрі сприяли розбудові церкви. Основними їхніми осередками були *братські дома* — місця сходін

братчиків для обговорення релігійних і господарських справ, а також улаштування традиційних колективних трапез. Там же відбувалися засідання братських і духовних судів. Там же зберігалися реліквії братств — ікони, корови, братські свічки, а також скриня.

У наш час, із проголошенням свободи совісті, церковні братства починають друге своє відродження (адже роки тотального атеїзму досить-таки зруйнували цей інститут), убаचाючи свою місію в духовній консолідації українського народу.

**Література:** *Скальковский А.* История Новой Сечи, или последнего коша запорожского. Одесса, 1844. Ч. 1; *Данилевский Г. П.* Нравы и обычаи украинских чумаков. Очерки четырех времен года в Малороссии // Библиотека для чтения. 1857. Т. 143; *Ефименко П.* Братства и союзы нищих // Киев. старина. 1883. № 9—10; *Багалей Д. И.* Займанщина в Левобережной Украине XVII—XVIII вв. // Там же. № 12; *Кудринский Ф.* Цеховые братства в местечке Степани // Там же. 1890. № 7; *Довнар-Запольский М. В.* Западнo-русская сельская община в XVI в. Санкт-Петербург, 1897; *Эварницкий Д.* История запорожских козаков. Москва, 1900. Т. 1; *Левассер де Боплан Г.* Опис України. Київ, 1990; *Грушевський М.* Історія України-Руси. Київ; Львів, 1907. Т. VI; *Букатевиц Н. І.* Чумацтво на Україні: Іст.-етногр. нариси. Одеса, 1928; *Ісаевич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII століть. Київ, 1966; *Перковський А. Л.* Еволюція сім'ї і господарства на Україні в XVII—XVIII — першій половині XIX ст. // Демографічні дослідження. Київ, 1979. Вип. 4; *Гуревич А. Я.* Категорин средневековой культуры. Москва, 1984; Лохвицька ратушна книга другої половини XVII ст. Київ, 1986; *Балушок В. Г.* Обряди і обычаї життєвого цикла українських цехових ремесленників (XVI — середина XVII в.) // Сов. етнологія. 1987. № 2; *Крип'якевич І. П.* Історія України. Львів, 1990; 3 української старовини. Київ, 1991; Українська минувшина: Ілюстр. етногр. довідник. Київ, 1993.

## Лекція 16

### ГРОМАДСЬКІ ФОРМИ ПРАЦІ, СПІЛКУВАННЯ ТА ДОЗВІЛЛЯ

*Традиційна взаємодопомога.* Громадські спільності, характерні для традиційного побуту українського села і міста, сприяли розвитку давнього звичаю колективної взаємодопомоги. Його витoki, зафіксовані ще давньоруськими літописами, відомі під назвою «обиденні храми»: так за один день громадою ставили церкву або оборювали села під час епізоотій, або, нарешті, гуртом ткали декілька рушників до весілля. Така праця була під силу тільки колективу, і вдавалися до неї, як правило, в екстремальних ситуаціях, допомагаючи, наприклад, пого-

рільцям або сім'ям, які втратили годувальника. Вважалося, що у таких випадках гріх не допомогти, і сільчани безплатно виконували спільну роботу — чи то на користь громади, чи то окремого її члена. До речі, це спростовує побутуючу іноді думку про індивідуалізм українця, нібито замкненого у колі приватних інтересів. При тому, що український селянин усіяко дбав про своє відносно самостійне господарство, усталені моральні норми були для нього вищі над усе.

Звичаї колективної взаємодопомоги в Україні проявлялись у таких основних формах: *толока, супряга, відробітки, супрядки*. Кожна у свою чергу мала різноманітні варіанти. Так, толока виступала у вигляді *косовиці, гребовиці, закладин, валькування хати, клаки, возовиці*; супряга — *скіпщини (спольщини, десятини), зажину, замолоту*; відробітки — у варіантах *заорок, зажинків, обжинків* тощо; супрядки — *оденьок, посиденьок, попрахів, досвіток, торочин*. Залежно від способу організації допомога поділяється ще й на такі види: скликана за ініціативою громади, як правило, у благодійних цілях; за ініціативою когось із членів громади; за запрошенням поміщика; чергова взаємодопомога.

Найбільш поширеною формою колективної взаємодопомоги була толока. Недарма в народі казали: «Без толоки — як без руки: ні хати не зробиш, ні сіна не скосиш». Вона являла собою складний звичай, який передбачав обряд запрошення, процес колективної праці, що поєднувався з розважальними елементами, церемонію пригостання, ритуал прощання та проведення різноманітних відпочинкових розваг. Цього усталеного порядку дотримувалися не повністю лише тоді, коли толока скликалася поміщиком: у цьому разі її називали «прошеною», хоча таке «прошення» було одним із різновидів селянських повинностей. Проте така толока вважалася добровільною і заохочувалася обов'язковим застіллям. У ранньому середньовіччі прийнято було пригостити медом і пивом, у пізніші часи — горілкою. Щоправда, з посиленням феодално-кріпосницьких відносин скликання «прошених» толок практикувалося дедалі частіше, а пригостання — рідше, причому поміщики, як правило, чередували «мокру» (горілчану) толоку з «сухою».

Класична (тобто справді добровільна) толока за змістом була куди багатшою, органічно поєднуючи трудовий процес із розважальністю. Вона розпочиналася з запрошення: чи то окремого селянина, чи то громади, і селяни охоче відкликалися на нього, бо розуміли, що забезпечують тим самим моральне право на власну толоку. Приходили і без

запрошень; найчастіше це практикувалося на молодіжних толоках, куди дівчат, як правило, запрошували, а хлопці приходили самі — нерідко в пошуках нареченої.

«Одноденне товариство», як ще називали в Україні толоки, проходило весело: з жартами, піснями та забавами. Нерідко під час праці, коли було спекотно, обливалися водою, заради сміху вимазували одне одного глиною (при валькуванні хати) тощо.

Тривалість толоки була різною — залежно від виконання основних робіт. Якщо їхній обсяг передбачався великим, господар, перш ніж приступити до праці, частував толочан сніданком. По закінченні ж робіт він улаштовував велике пригостання з музикою і горілкою, а далі вже самі толочани вдавалися до ігор, танців, іноді катання на конях. Селянська етика приписувала господареві толоки бути люб'язним до її учасників — навіть якщо чиясь робота йому не подобалася; він сам і пригостив гостей. Звичай частування на толоці завжди визначався хлібосољством — і не тільки тому, що це вважалося справою честі, а й через непохитність постулату селянської психології: як ти почастиєш, так і тебе частуватимуть.

Дещо іншу основу містила в собі супряга. Вона також базувалася на принципах сусідської взаємодопомоги, проте включала елементи трудової угоди, тобто економічні розрахунки між кількома сім'ями або між родиною та можливим землевласником.

Супряга виступала однією з форм кооперування робіт, які не в змозі була виконати одна сім'я. Найчастіше вона практикувалася у південних районах України при розорюванні цілинних та перелогових земель. До міжсімейного об'єднання спонукала і необхідність потужного тягла для оранки: аби зорати важкі ґрунти, потрібно було не менше трьох пар волів і кількох погоничів.

Супряжна спілка об'єднувала в основному споріднені і, як правило, економічно рівноцінні сім'ї, полегшуючи тим самим умови неписаної угоди. Її пункти передбачали, зокрема, рівну участь кожної сім'ї у кооперації: однакову кількість волів та реманенту, черговість виконання робіт, тотожність умов харчування людей та годування худоби тощо. Харчувалися або в складчину, або по черзі в хаті того, кому виконували роботу. Якщо у супрязі брали участь сім'ї з різним достатком, то домовлялися і про відповідні умови розрахунку.

Отже, в основі супряги лежав передусім принцип рівного вкладу у колективну працю. Разом із тим великого значення надавалося і моральним принципам, котрі нерід-

ко вносили істотні корективи в положення супряжної угоди. Це було тоді, коли допомагали сім'ям, де не було годувальника або він хворів, родинам, яких спіткало якесь лихо, і т. ін. До речі, смерть годувальника не ставала причиною відлучення сім'ї від супряжної спілки — також із суто благодійних міркувань.

А втім уже на початку XIX ст. моральні принципи супряги починають поступатися практичним: капіталізм витісняв людяність у людських стосунках, а віками виплеканий народний гуманізм замінювали меркантильні розрахунки. Одним із показників нової ситуації стала практика оренди землі (звичай скіпщини, або спольщини) та найму робочої сили (звичай замолоту та зажину). Скіпщиною називалася оренда наймитом частини поміщицької землі, яку він обробляв, віддаючи певну міру врожаю за умовами договору; замолотом — лише збирання врожаю та обмолот зерна; зажином — тільки збирання врожаю — також за умовами здольщини. Поява цих нових відносин була викликана обезземелюванням селян та зубожінням міського населення, вимушеного йти у найми, зокрема до землевласників.

Умови оренди передбачалися угодами і з часом ставали дедалі нерівноправнішими. Наприклад, традиційною нормою скіпщини, принаймні для XVII—XVIII ст., вважалася *десятина* — кожна десята *копа* належала власникові землі. Але вже на початку XIX ст. власникові почали віддавати кожну п'яту копу, тобто половину врожаю. Крім того, вводилися додаткові робочі дні для спольників та молотників — так звані *басаринки*. Попервах вони практикувалися поміщиками, а згодом — і заможними селянами.

За всієї своєї економічної та моральної недосконалості скіпщина, зажин і замолот сприймалися як прояви взаємодопомоги, бо давали можливість збіднілому селянинові та міському робітникові прогостувати свою сім'ю. Згідно з традицією сільська громада дивилася на своїх односельців як на певну спільноту, об'єднану багатьма зв'язками: культурними, моральними, а певною мірою і економічними; члени ж громади відчували свою відповідальність один перед одним.

*Побратимство та кумівство.* Усталені звичаї взаємодопомоги, що так вирізняли слов'яноукраїнську громаду, стали основою для виникнення таких оригінальних явищ, як побратимство (посестринство) та кумівство. Їхнє історичне коріння, котре сягає ще докиївської Русі, зафіксоване давньоруськими билинами.

Найбільш виразно у народному епосі відтворене *побри-*



*тимство*, до якого вдавалися казкові герої: Ілля Муромець, Добриня Микитич, Альоша Попович, Дунай, Михайло Поток, Святогор та ін. Свідчать билини і про два типи побратимства: *назване (духовне)* і *хрестове (хресне)*. Перший — історично давніший тип, спільний, як вважають фахівці, для всіх індоєвропейських народів; християнська церква лише осватила укладання побратимства особливим релігійним обрядом.

Обидва типи побратимства паралельно побутували в Україні майже до XIX ст. У присутності свідка названі брати давали один одному клятву, тричі обіймалися, тричі цілувалися, іноді обмінювалися дарунками. Символом клятви, як правило, виступала земля: її названі брати повинні були з'їсти аж цілу жменю. Саме так браталися і запорізькі козаки. Хрестове побратимство пов'язувалося з християнськими символами: ті, хто братався, обмінювалися натільними хрестами і клялися перед храмовою іконою. Згідно з церковними канонами хрестове побратимство прирівнювалося до спорідненого братства, а тому кровозміщення визнавалося за гріх не тільки у родстві, а й у кумівстві, сватовстві та побратимстві. З кола тих, хто хотів побратися, вилучалися сестри і брати хресних братів. Щоправда, серед козаків був поширений дещо інший звичай — з'єднувати своїх дітей шлюбом, аби взаємини між родинами хресних братів були міцнішими.

До речі, козаки браталися і з людьми інших національностей — головне, щоб були порядні люди. Взагалі вони добре вміли цінувати побратимство. Мало який козак не мав названого брата, з яким він укладав союз на життя і на смерть.

Побратимство в середовищі українців відрізнялося від подібних звичаїв інших народів, наприклад росіян та білорусів, зокрема, тим, що могло укладатися не тільки між чоловіками, а й між хлопцем і дівчиною. До цього нерідко вдавалися сироти, котрі не мали старших братів. Давши клятву на вірність, парубок усіляко опікав дівчину, проводжав її на вечорниці, справляв їй весілля, залишаючись хресним братом і після її заміжжя.

Прагнення до допомоги у скрутні часи взагалі було притаманне інституті українського побратимства, яке завжди слугувало гарантією надійності людини. Не даремно ж казали: «За доброї години і куми побратими», що характеризувало побратимство як набагато тісніші взаємини між людьми, ніж кумівство чи сватовство.

*Посестринство (посестрини, посестріє)* було аналогічним звичаєм у жіночому середовищі. Як і побратимство, воно

також існувало у двох варіантах: названому і хресному, маючи при цьому три різновиди: *однокупельне, звичайне і кумлене*. Перший різновид пов'язаний із хрещенням немовлят, коли їхні батьки-побратими, бажаючи продовжити братні узи через дітей, хрестили їх в одній купелі. Звичайні посестрини майже не відрізнялися від побратимства, тільки подарунки були суто «жіночими»: рушник, курка або щось із хатнього начиння.

Найпоширенішою ж формою посестринства було колективне обрання наречених сестер через обрядове *кумлення (куманья, кумування)*. Воно відбувалося у давні часи на Семик — четвер напередодні Трійці, а пізніше — й на Петрівку (29 червня). Цей давній звичай, пов'язаний із культом рослин і так званих заложних покійників, із часом значно трансформувався, набувши вигляду ритуальної гри «завивання берези»: дівчата ставали парами у танок і, проходячи під березою, обмінювалися хустками або намистом — сестрилися. Крім цього, «завивання берези» було і свого роду моментом ініціації — переходу дівчаток до стану «дівчат на порі».

*Кумівство* — ще один поширений в Україні різновид духовної спорідненості, спрямований на опікування дітей, а через них — і на тісніші взаємини між їхніми батьками. Звичаю кумівства надавалося надзвичайно великого значення: воно цінувалося не менше, ніж кривна спорідненість, а у плані духовного єднання мало більшу вагу.

Розрізняють три варіанти кумівства. Історично найдавніший — це такий, коли для хресника обирали *одного кума чи куму*; пізніший варіант — обирання *пари кумів*; регіональним варіантом було обрання *декількох пар кумів*.

Коріння інституту кумівства, зокрема першого його варіанта, сягають часів матріархату, коли всі народжені в роду діти вважалися причетними до матері, а їхні старші брати брали на себе їх опіку (роль батька тоді ще не була вирішальною). Це згодом використала християнська церква в обряді хрещення та призначення для новонародженого «восп্রেємника» — в миру *хрещеного батька*, котрий, згідно з уявленнями, мусив відганяти від дитини диявола. Народна ж традиція мала інші символічно-числові критерії, віддаючи перевагу парі. Саме тому хрещених батьків обирали пару — кума та куму. Така практика колись побутувала скрізь в Україні, але пізніше (деякі дослідники пов'язують це із проникненням католицизму) у куми почали обирати аж до шести пар. Особливо характерним це було для Наддністрянщини (до речі, куми там звалися так, як і серед молдавського населення, — *нанашками*). Певний виняток із

такої системи становить населення Карпат, зокрема бойки, котрі для дівчаток обирали пару кумів, а для хлопчиків — дві-три пари. З них було прийнято виділяти «старшу» пару — ту, що «тримала дитину до хреста»: саме їй надавали право записати дитину до метричної книги. Всі інші пари кумів, що, за звичаєм, тримали свічки в церкві під час хрестин, називалися *молодшими*, а гості, котрі брали участь у хрестинах, — *підкумами*.

Розрізнялися куми і за способом обрання, поділяючись на *проханих* (*кликаних*), *стрічених* (*здибаних*, *стрітених*) і *одкупних*. На кумівство, як правило, «прохали» переважно з кола близьких добропорядних людей, що жили у парі. Запрошувати йшов батько немовляти з хлібом-сіллю та дарунками (*крижмом*). Відмова вважалася за гріх, а погодившись на роль хрещених батьків, куми ставали найближчими для батьків дитини людьми, а для хресника — другими батьками, духовними наставниками. До їхніх обов'язків, до речі, входило виховання хресника аж до його одруження; у свою чергу хресник був зобов'язаний доглядати названих батьків до смерті.

Коли діти в родині часто хворіли, кликаних кумів замінювали або першими зустрічними («божими посланцями»), або наймали кумів за гроші — «одкупали». Існували спеціальні обряди заміни хрещених батьків, котрі повторюють давні язичницькі прийоми захисту дитини від злих сил. Вони й донині подекуди зберігаються в Українських Карпатах. Крім того, нові куми йшли з дитиною до церкви на хрестини, а повертаючись додому, обов'язково передавали її батькам через поріг, садовили на вивернутий догори хутром кожух (символ достатку та обереговий знак родини), перевдягали у чисту білизну тощо.

Успіх таких ритуальних дій багатو в чому залежав від морального обличчя кумів, тому і вибір кумів, і контроль за їхньою поведінкою з боку громадськості були особливо ретельними. В народі склався свого роду еталон взаємин між кумами, сповнених пристойності, соромливості, духовності, — відповідно до морального ідеалу українців. Цей образ підтримувався і батьками хресника, котрі вважали, що куми — найперші порадики у родині. Не випадково без них не обходилася жодна подія в сім'ї: кумів запрошували до супряги, толоки, на найважливіші свята й обряди, вони заправляли хрестинами, пострижинами, весіллям. Одне слово, «кого люди за люди мають, того в куми обирають».

*Осередки громадського дозвілля.* Головним громадським осередком традиційного українського села

і робітничого селища була *церква*. Вона виступала центром насамперед духовного єднання мирян: тут правилося богослужіння, освячували шлюб, хрестили дітей, улаштовували загальносільські молебні, звідси розпочиналися ритуальні процесії тощо.

У традиціях української церкви, як ми вже знаємо, — використовувати досвід організацій напівцерковного характеру — *братств*, відомих ще під назвою *медових братств*. Вони виникли у XV ст. для підтримання порядку в церквах і колись мали тісні зв'язки з *братчинами* — сходами членів сільських громад або ремісничих корпорацій, які, зокрема, організовували колективні молебні на честь свого святого покровителя та спільні застілля. З XVI ст. братчини перетворюються переважно на звичай колективної трапези, а медові братства, навпаки, зміцнюються і розширюють коло своїх функцій.

Головною з них було й залишилося відзначення храмового свята. Центральне його дійство — виготовлення *братської* (*мирської*) *свічі*, яка символізувала єдність громади або цеху та їхній зв'язок зі своїм покровителем. Кожна така спільність мала свою свічу, яку виготовляли медові братства з канунного меду. За описом Д. Зеленіна, такі свічі були вагою до 60 кг, а зверху мали два виступи, подібні до рук, на які одягали сорочку. Щороку в день того чи іншого святого свічу проносили по селу, після чого здавали на збереження на цілий рік до нового господаря, — і так доти, поки вона не побуває в усіх родинх громади. Після цього її жертвували церкві, а для мирян відливали нову свічу. Братську свічу глибоко шанували, вірячи, що вона приносить добробут і щастя, молилися на неї, як на божницю.

*Майдан коло церкви* — другий важливий осередок громадського життя — був тісно пов'язаний з церквою, але мав і власні функції. Головне його призначення — скеровувати соціальне життя односельців, забезпечувати громадське спілкування людей. Тут відбувалися громадські сходи, робилися оголошення про толоки, проводилося *повалання* — прилюдне зачитування царських указів та повідомлень про скоєні злочини; нерідко на майдані вбивали кіл, на якому позначалися умови колонізації вільних земель — *слобід*. На майдан у вільний час приходили люди, аби послухати розповіді й пісні мадрівних лірників, кобзарів, бандуристів, котрі були колись головним джерелом інформації та носіями народної культури. Їхні історичні думи, балади та соціально-побутові пісні збуджували інтерес до власної історії, до національних цінностей. Виконуючи ж танцювальні ме-

лодії, вони часом започатковували розваги і народні гуляння, особливо коли це збігалось з якимось святом.

Одним із таких свят, що мало громадський характер, було *храмове (престольне) свято* на честь місцевої церкви. Розпочиналося воно у церкві, куди приходили на заутреню односельці, а продовжувалося на базарі, спеціально влаштованому на майдані. Тут купували подарунки, обмінювалися новинами, гомоніли, гуртуючись за віковими категоріями: окремо чоловіки середніх літ, окремо парубки й дівчата. Останні влаштовували *хороводи (кола, гуляння, танки)*, у яких нерідко брали участь і літні.

Хоровод як елемент дозвілля має два значення: широке (воно тотожне поняттям «вулиця», «клуб» і означає один із головних видів молодіжного спілкування) і вузьке — як художньо-ігрова форма колективного руху по колу з піснями, іноді сценічними діями, які чергувалися з танцями — парами чи поодинокі. Найпоширеніші з них — *гопак, козачок, тропак, чумак, голубець, гандзя, горлиця, у три ноги, рибка, бички, журавель, шевчик та ін.* Українські танці визначалися великою різноманітністю, налічуючи понад 40 па.

Заводити хороводи було традиційним обов'язком молодіжних громад, яких у великих селах існувало декілька, відповідно до кількості відносно самостійних частин села — *кінців (кутів, магал)*. Кожний кут мав свій громадський центр, іноді навіть церкву й кладовище, і свою назву — Слобода, Гончари, Заріччя, Молдаванка та ін. Найчастіше кут об'єднував представників однієї професії, однієї супряги чи сярбинного утворення, або коло близьких родичів.

За принципом кутів нерідко влаштовувалися і колективні зустрічі представників різних поколінь — *бесіди*. Вони відбувалися або стихійно, або за запрошенням господаря однієї з хат. Розпочиналися такі бесіди переважно з господарських тем, які змінювалися розповідями бувалих людей, легендами, переказами, жартами, анекдотами; часом затягували пісню. Власне, це був один із найважливіших каналів передачі міжпоколінної етнокультурної інформації та соціального досвіду, своєрідна школа виховання молоді.

*Корчма (шинок)* — невід'ємний компонент традиційного українського села, призначений для відпочинку й харчування подорожніх і односельців. Корчма мала право продавати, а іноді й виробляти горілку і, як правило, розміщувалася у центрі села, біля торгових рядів та місць проведення ярмарків.

Проте цей старовинний заклад мав і зовсім інші функції: він був важливим осередком громадського життя, за словами М. Сумцова, — «чоловічим домом». Саме в корчмі зби-

ралася старшина для обговорення громадських справ, нерідко вїйт правив тут свій суд, сюди приходили винні селяни, аби покаятись та сплатити штраф. У корчмі відбувалися і найважливіші акти соціалізації: прилучення дитини до чоловічого роду (обряд *пострижин*), прийняття хлопців до парубоцької громади та частування ними «співгромадян», зарахування парубків до гурту дорослих із правом «пити, люльку палити і до дівчат ходити» (обряд *визволків*), перехід ремісника-учня до статусу майстра тощо. Шинок був і своєрідним сільським клубом, де обмінювалися новинами, слухали мандрівних співців; у холодну пору року тут нерідко збиралися вечорниці, а у престольні свята сюди приходили навіть сім'ями: жінкам не заборонялося відвідувати корчму, але вони визнавали за краще з'являтися туди тільки з чоловіками.

Щодо чоловіків, то для них шинок слугував зручним місцем для укладання різноманітних угод — дарма що там завжди були люди, охочі виступити в ролі свідка, і завжди була можливість відзначити зроблену справу *могоричем*. У корчмі розв'язувалися й спірні питання між чоловіками, у тому числі за допомогою бійки (адже згідно зі звичаєвим правом бійки дозволялися лише у корчмі та на базарі). Якщо чоловіка образили на людях, він намагався заманити кривдника до шинку, шоправда, перед тим він мав довести громаді свою невинуватість; коли ж таких доказів у нього не було, бити кривдника йому не дозволяли.

Ці традиції селянської етики з часом, однак, руйнувалися, і шинок поступово ототожнювався зі злиднями та бідюю. Не даремно казали: «Де Бог церкву ставить, там дідько корчму».

*Колективні трапези.* У традиціях українського народу — відзначати вдале розв'язання якихось важливих питань колективною трапезою. Ця традиція простежується з найдавніших часів, пізніше вона дещо трансформувалася у складчинне бенкетування — *пирування* (від слова *пиро* — жито, звідси й пиріг, частування пирогами), котре приурочувалося до дня того чи іншого святого: Микільщина, Ілющина, Михайлівщина, Покровщина і т. д. Історично склалися кілька типів колективних трапез: *братчина* (*канун, свіча*), *престол, складка, мольба* і *трапеза з обітниці*.

З усіх названих найдавнішими є трапеза з обітниці та мольба, котрі містять елементи жертвоприношення й навіть тотемізму. В їхній основі лежить звичай давати обітницю у разі загальної для громади біди. Обітниця завжди давалася з певною умовою: «Аби все закінчилося добре, обіця-

емо...» На честь святого покровителя обіцялося принесення в жертву якоїсь тварини; її спеціально відгодовували на кошти громади. М'ясо йшло на громадську трапезу з обітниць, куди приносили з церкви ікони і здійснювали богослужіння з водосвяттям. На мольбах жертвних, тварин заміняло пиво, зварене з зерна, зібраного у мешканців села. Мольби й трапези з обітниць, незважаючи на всю свою архаїчність, широко побутували в Україні навіть на початку ХХ ст., а окремі їхні елементи дожили й до наших днів.

Зазнали випробування часом і такі громадські частування, як складка (*складчина, зсипка*). Їх влаштовували дівчата п'ять разів на рік для себе і для парубків, хоча в деяких регіонах прийнято було готувати три складки: для дівчат і парубків, для дітей та для літніх людей.

Традиційний громадський бенкет по типу братчини, окрім свого класичного варіанта (зборів поважних членів сільських громад для вшанування святого покровителя), мав і дещо іншу форму — колективного вшанування покровителя всією громадою. Основними елементами такої братчини були громадський молебень на честь святого, колективна трапеза, влаштована у складчину всією громадою, обряд свічі, молебень у полі та його окроплення і нарешті — застілля після молебня (канун).

Нерідко весь звичай колективної трапези зі громадським молебнем називали кануном, а іноді й свічею. Це правомірно, але тільки стосовно пізніших часів, коли він настільки трансформувався, що втратив ознаки окремих своїх складових — кануну та свічі. Власне, назви «братчина», «канун» і «свіча» часто вживалися як рівнозначні поняття, більше того — ці обряди подекуди виступали як самостійні.

Суто громадський характер мало й інше свято, близьке за характером до братчини, — престол (*храм, празник*). Воно приурочувалося або до дня вшанування святого покровителя, або до дати освячення місцевої церкви. Скільки церква мала віттарів, стільки ж справлялося і храмових свят. Також колективно вшановували померлих, улаштуючи так звані *проводи (гробки)* зі спільними молебнями.

Отже, індивідуальне життя людей у традиційному суспільстві хоч і мало можливість для самостійного прояву ініціативи, проте було підпорядковане усталеним нормам, які відбивали передусім інтереси громади та інших громадських утворень. Ці спільності, крім контролю за поведінкою своїх членів, були головним осередком збереження і передання від покоління до покоління традиційних етичних уявлень та норм поведінки, з одного боку, заохочуючи тих, хто вирізнявся високими моральними якостями або особли-

вими успіхами у праці чи громадській діяльності, з іншого — засуджуючи порушників тих чи інших норм. Водночас ці спільності визначали головні принципи соціального буття українців — принципи колективної взаємодопомоги та колективного спілкування. Завдяки їм у складних соціально-економічних умовах суспільство не тільки вижило, а й створило досконалу для свого часу систему духовного єднання людей.

*Громадські заборони.* У трудовому середовищі населення України виробилися усталені норми регламентації праці й дозвілля, сформовані відповідно до релігійно-етичних функцій громад, цехів та братств. Вони визначали міру як дозволеності, так і заборони тих чи інших дій. Останнє проявлялося у широкому діапазоні: від засудження громадською думкою до накладання штрафів. Дещо суворішими заборони були в Західній Україні, де громадське життя більшою мірою підпорядковувалося церкві, ніж на Лівобережжі.

Скрізь по Україні досить високим був ступінь контролю за дотриманням терміну роботи й відпочинку. Існував цілий ряд *заповідних днів*, коли не дозволялося працювати або дозволялося за певних умов. Ця давня традиція була добре відома людям, утім питання про її перегляд періодично виносилося на спеціальні *залогові сходи*, котрі, як правило, скликалися селянами або ремісниками без розпорядження громадської старшини. Тут же визначалися й штрафи щодо порушників. Нерідко вони були по-народному прості: якщо селянин у заповідний день виїжджав у поле працювати, з його воза знімали колеса, повертаючи їх лише за викуп; ті гроші йшли на ремонт церкви, доріг або на колективне застілля.

Залогові сходи приймали також порядок організації толок, який мав досить складне розмаїття відтінків. Скажімо, на толоці в цілому дозволялося працювати у недільні та святкові дні, крім великих свят, але при цьому мало значення, скільки людей зійшлося: якщо менше десяти, то вважалося, що це звичайна праця колективом родичів, яка не каралася штрафом. Суворими були санкції до толок, влаштовуваних на свята в зимовий період, але влітку, особливо під час жнив, громада, як правило, дозволяла толоки: «Бог за це простить». На великі свята заборонялися будь-які роботи, у крайньому разі вони дозволялися лише у другій половині дня, причому з певними застереженнями. Можна було працювати, наприклад, на користь громади чи церкви або на користь потерпілої від стихійного лиха ро-



дини. Регламентувалися й види робіт: скажімо, можна було збирати врожай, але заборонялося косити сіно; можна було полювати чи збирати ягоди в лісі, але заборонялося рубати там дерева; можна було пекти пироги, випікання ж хліба вважалося великим гріхом.

Ступінь втручання громади в питання повної чи часткової заборони робіт у недільні, святкові чи інші дні залежало від їхньої значущості в системі релігійних уявлень. Щодо свят, то вони поділялися на *великі* та *малі*. Заборона праці насамперед поширювалася на Дванадцять свята: Різдво, Великдень, Трійцю, на храмові свята, а також на деякі народні й корпоративні свята (Масляна, братчина тощо), що не регламентувалися церквою. В основі заборони на працю у великі свята лежали давні уявлення про шкідливість усього, що має якесь відношення до виникнення життя. Не можна було, наприклад, сіяти, бо сівба породжувала врожай; з цієї ж причини заборонялися статеві зносини. Але вмерти на велике свято вважалося благом: це був знак того, що Всевишній забирає людину до раю.

На малі свята (Юрія, Маковія, Спаса, Власія, Андрія, Катерини, Миколині святки та ін.) заборони були менш суворими. Скажімо, на Петрівку було прийнято гуляти лише молоді і тільки наступного дня — дорослим. Регламентація ж великих свят здійснювалася деталізованіше. Наприклад, на Великдень жінкам заборонялося готувати їжу, ходити в гості. Навіть чоловіки, котрі завжди мали більше прав, могли поздоровляти родичів та сусідів лише через день, а разом із жінкою — тільки третього дня.

Взагалі статевовікова сегрегація, ця характерна риса традиційного суспільства, в українському середовищі, де роль жінки була досить значною, виявлялася меншою мірою, ніж, скажімо, у росіян чи білорусів. Утім *статеве і вікове розмежування виступало обов'язковим компонентом дозвілля та обрядовості*.

Суто жіночим днем вважалася п'ятниця. У цей день жінкам не можна було займатися жіночою працею, особливо обробітком землі. Витоки цього звичаю пов'язані з образом Параскеви П'ятниці — покровительки жінок, день якої спочатку припадав на одну із п'ятниць у жовтні. Пізніше відзначення святої Параскеви поширилося і на всі інші п'ятниці, дванадцять із яких вважалися особливими: перед Благовіщенням, перед Різдвом, на першому тижні Велико-го посту та ін.

Існувало й багато інших свят, які відзначалися окремо жінками і чоловіками, парубками і дівчатами, дорослими та молоддю. Суто жіночими святами були русалії, колодія,

Симона Зільника, «дівочим гралом» вважалося свято Андрія. Натомість день святої Катерини сприймався як суто парубоцьке свято. Молодіжними вважалися веснянки, колодки, купальські свята, а також звичаї колядування та щедрування.

Статевіковий принцип лежав в основі і всього громадського життя традиційного українського суспільства, визначаючи формування складу окремих угруповань, громад, сходи тощо. Проте він не був абсолютним, оскільки поряд із диференційованими за віком і статтю громадськими утвореннями існувало й багато мішаних.

**Література:** *Васильченко В.* Обычное право в земледелии Малороссии // Юрид. вестник. 1881. № 9; *Шербина Ф.* Очерки южнорусских артелей и общинно-артельных форм, Одесса, 1881; *Чубинский П.* Очерки народных юридических обычаев и понятий в Малороссии // Зап. Рос. геогр. об-ва. Санкт-Петербург, 1869. Т. 2; *Вовк Ф.* Братання на Україні // Правда (Львів). 1891. Вип. 7; *Сумцов Н. Ф.* К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства // Киев. старина. 1889. № 10; *Яциуржинский Хр.* Поверья и обрядности родын и хрестын // Там же. 1893. № 7; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. Москва, 1991; *Українська минувшина: Ілюстр. етногр. довідник.* Київ, 1993; *Сумцов Н. Ф.* Научное изучение колядок и щедривок. Киев, 1886; *Боржковский В.* «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киев. старина. 1887. № 8; *Ефименко А. Я.* Южнорусские братства. Санкт-Петербург, 1905. Т. 1; *Украинский народ в его прошлом и настоящем.* Петроград, 1916; *Балушок В. Г.* Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI — середина XVII в.) // Сов. этнография. 1987. № 2; *Этнография восточных славян.* Москва, 1989; *Марочкін В. П.* Значимість «обволання» і роль «кликуна» в суспільно-політичному житті міст України XVI—XVII ст. // Архіви України. 1991. № 1.



## ПРИВАТНЕ ЖИТТЯ

### Лекція 17

#### ШЛЮБНІ СТОСУНКИ

**Традиції дошлюбного спілкування.** Український народ протягом століть виробив сталу традицію звеличення шлюбу, сім'ї, домашнього вогнища. У його міфології була навіть божественна пара — Лада й Ладо, котра освячувала сімейні узи. Родинному життю завжди надавалося надзвичайно великого значення, бо саме у подружньому коханні, у продовженні роду бачився сенс існування людини. Відповідно серйозним було і ставлення до підготовки молоді до шлюбу. Вважалося, що створення сім'ї — то справа не лише молодих та їхніх батьків, а й громадськості і, звичайно ж, церкви.

Християнська церква впливала на шлюб та родину через власну систему «врачування душі» — покаяння та сповіді, застосовуючи, крім того, численні *епітимійні* (епітимія — церковне покарання через тривалі молитви, піст, поклони) засоби. Єпітимії накладалися за викрадення нареченої, за весілля без вінчання, за порушення шлюбної угоди, за шлюб з іновірцями, близькими родичами чи свояками, за втрачену дівочу честь, за народження позашлюбної дитини тощо. Словом, церква мала досить великий вплив на приватне життя своєї пастви.

Не менший вплив на практику підбору шлюбних пар та створення сім'ї мала громадськість — переважно через інститут молодіжної громади. Остання здійснювала у традиційному суспільстві чимало функцій, але головною з них завжди залишалася функція регулювання інтимної сфери молодіжного спілкування та підготовки молоді до сімейного життя. Для молоді це вважалося особливо важливим, бо, згідно зі звичаєвим правом, людина визнавалася рівноправним членом суспільства, лише одружившись; більше того — вона діставала в такому разі право на спадщину по смерті своїх батьків.

Молодіжні громади мають давню історію, що сягає так званих *общинних шлюбних спілок*, коли побутував звичай пробних шлюбів: парубки й дівчата віддалялися від своїх родин і жили спільним життям до шлюбу. З цією метою вони об'єднувалися у спілки за статевими ознаками: окремо хлопці і окремо дівчата. Причому ті та інші належали до різних родів, а це означало, що в основі таких спілок лежали шлюбні орієнтації (адже рід був *ендогамним* — шлюби всередині нього заборонялися). І пізніше молодіжні громади включали лише неодружену молодь, яка мала можливість у своєму середовищі зустріти наречену або нареченого.

Процес вступу до громади обставлявся складною системою звичаїв та обрядів, своєрідних умов та вимог. Однією з таких умов був віковий ценз. В Україні склалася практика прийому молоді до громади у ранньому віці: для дівчат — 14—15, для хлопців — 16 років. Щоправда, ці норми мали помітні коливання, залежачи від місцевих звичаїв, від складу родини, її економічного становища, нарешті, від зрілості самої людини, ступінь якої визначала громада. Остання, власне, і вирішувала: чи приймати хлопця або дівчину до громади, чи не приймати. Важливими умовами вступу до громади були характеристика, яку давали односельці, а також згода батьків. Отже, вступ до молодіжної громади — надзвичайно відповідальний життєвий момент, свого роду соціальний кордон, який мусли перетнути хлопець або дівчина; якщо ж вони його перетинали, то здобували набагато вищі якості. Коли про хлопця казали, що він парубочить, це означало визнання його права на створення сім'ї, на рівну з дорослими роботу, на вільне розпорядження заробленими грошима, на участь у сімейних радах; парубок навіть діставав право ходити замість батька на громадські сходи. До цього моменту як хлопці, так і дівчата були обмежені у правах.

Щодо прав, то вони відповідали певним соціально-віковим категоріям, на які традиційно поділялися діти й молодь. Усього було до п'яти категорій. Серед хлопців вони мали такий вигляд: до 10 років — *хлопець* (йому доручали пасти гусей і телят), від 10 до 12 — *хлопчище* (в усьому допомагав батькові), від 13 до 16 — *підпарубок* (працював нарівні з батьком, але під його наглядом), після 16 років — *парубок* (або *легінь*, як його називають у Карпатах). Серед дівчат: до 10 років — *дівча*, від 10 до 13 — *дівчина*, у 14—15 — *дівчище*, після 15—16 — *дівка* (*дівка у заплітках* — на Середній Наддніпрянщині, *дівка у бовтицях* — у Галичині, *дівка на виданні* — на Слобожанщині). З кожною віковою категорією збільшувалися права та громадське визнання

хлопців та дівчат, але тільки вступ до молодіжної громади узаконував їхні громадянські права. Саме тому намагалися якомога урочистіше відзначити цю подію, присвятивши їй обряд посвячення у зрілий стан. Його головною дією були ритуальні *пострижини* хлопців або *заплітання кіс* дівчині.

Остаточне визнання зрілості хлопців і дівчат лишалося за молодіжною громадою, яка влаштовувала їх ритуальне прийняття (*коронування*). Воно відбувалося у такий спосіб: новачок приходив на збори парубків, кланявся на всі чотири боки, і його підіймали на руках, співаючи «Посяла дівка льон». У південних районах парубка всаджували на коня, за традицією білого, а члени громади вітали його оплесками та піснями. Потім новий член громади обов'язково частував своїх товаришів, або виставляючи «квартирку горілки», або сплачуючи гроші: парубок — четвертак, дівчина — копу.

Народна етика виробила цілу систему уявлень щодо прав парубків та дівок на порі та черговості їхнього одруження. Звичаєве право у цьому плані було категоричним: першими ходити на вечорниці, як і одружуватися, мали право старші діти. Щоб підкреслити їхній пріоритет, існували спеціальні чини — *старший парубок* і *старша дівка*, і ніхто з молодших братів та сестер не міг заступати їм дорогу. Особливо ретельно ставилися до черговості дівування. Старша сестра завжди краще одягалася, а молодшій залишалися обноски; коли приходили гості, частувала їх старша сестра, а молодшу, як правило, спроваджували з хати; у недільні та святкові дні старша не працювала. На «вулицю» сестри могли ходити разом, але молодша не мала права розмовляти з хлопцями, грати або жартувати з ними, тобто мусила весь час перебувати «у тіні». І це не випадково, бо якщо першою одружувалася молодша сестра, старшу могли вже і не взяти заміж.

Проте були у шлюбній практиці і порушення усталених норм. Наприклад, коли старший син виявлявся неслухняним, батько дозволяв парубочити молодшому синові, обходячи старшого, або коли старший ішов служити до війська, наступний за віком брат перебирав право на парубкування. Траплялися порушення черговості і зі смертю батька, коли не було кому врегулювати усталений порядок. А втім останнє бувало не часто, оскільки за дотриманням норм стежили не тільки старші в родині, а й громадськість, яка різко засуджувала порушників сімейного права. Про таких зневажливо казали: «перебив свого брата», «потоптав старшого», «підім'яв сестру» тощо.

У традиційному ж ключі здійснювався і підбір шлюбного партнера. Як правило, віддавали перевагу людині, яку добре знали, — саме це і зумовлювало локальний принцип підбору. Щоправда, у традиціях слов'янства — знаходити суджену у чужому роду (так званий шлюб *умиканням*). Але принцип тут був таким: «Бери жінку зблизька, а кради здалека». Як свідчать матеріали про сплату *куничного* — викупу за молоду, брали переважно зблизька; обрання ж судженої здалека практикувалося лише коли про неї якомога більше узнавали, принаймні про головні якості.

Ці якості, зокрема, мали можливість яскраво розкритися на ярмарках, куди з'їжджалися мешканці навколишніх сіл. Батьки нерідко спеціально брали на ярмарок своїх парубків та дівок і, звичайно ж, те, що вони майстерно виготовили: рушники, сорочки, килими, кошики тощо. Такий «товар» слугував найкращою для них характеристикою, адже головними критеріями оцінки шлюбного партнера традиційно вважалися працелюбність та господарність. Звичайно, неабияку роль грала й зовнішність дівчини. Ось як, приміром, описує подолянок один із хроністів XVII—XVIII ст.: «Дивна краса була місцевих жінок — навіть тих, що належали до нижчого стану: високі, з правильними рисами обличчя, тіло струнке, рухи гармонійні, волосся русяве, м'яке, густе і довге, очі світлі — і не сині, і не зелені — щось середнє між сапфіром і смарагдом, із сильним блиском; у них почувалася спритність кішки і разом із цим — повне сліз здивування сарни».

А втім, головними осередками спілкування та підбору шлюбних пар в Україні були *вечорниці*, котрі можна сміливо вважати своєрідною школою підготовки молоді до сімейного життя. На вечорниці збиралися, як правило, в хаті удовиці чи одинокої літньої пари. Дівчата приносили прядиво, вишивання чи плетіння, і кожна намагалася якомога краще показати свою майстерність. Праця чергувалася з розвагами: танцями, піснями, жартами, іграми, під час яких відбувалося знайомство дівчат із хлопцями.

Українські вечорниці — давнє явище, котре пройшло декілька етапів історичного розвитку: *перший* базувався на пробному шлюбі, тобто фактичному співжитті парубків та дівчат, що було характерне для первісного комунізму; *другий* являв собою перехідну фазу від звичаю фактичного співжиття молоді різної статі до шлюбного життя. З виникненням приватної власності з'явилася потреба у спадкоємці, якому можна було б передати цю власність. Необхідний для цього механізм фіксації статевих взаємин і був віднайдений у вигляді шлюбу; *третій* етап по суті є першим

ступенем до шлюбу. Це різноманітні форми розваги молоді, які надають їй, за словами В. Камінського, зручні форми зближення. «Класичні» вечорниці, тобто ті, що побутували в останні два-три століття, будучи сферою молодіжних розваг, зберігали при цьому деякі компоненти попередніх етапів. Залишки пробного шлюбу, наприклад, проявлялися через звичай *женихання* — відкриту форму зближення молоді, яка в основному була поширена на Лівобережжі. Крім того, у центральних районах України аж до 30-х років практикувалося залишення молодого на ніч у нареченої після сватання.

Вечорниці — багатофункціональне явище, спрямоване на розв'язання цілого комплексу молодіжних проблем: побутового, розважального, соціалізуючого плану. Синкретичність українських вечорниць проявляється і в розмаїтті їх форм: *досвітки, посиденьки, вулиці, музики, ігрища, оденьки, вечірки, кутки, колодки, забави* тощо. Всі вони були дійовим каналом спілкування і включали розважальні елементи, але не всі призначалися лише для розваг — деякі переважно орієнтувалися на виробничі функції. Крім того, у тих регіонах України, де склад населення був багатонаціональним, вечорниці позначалися відповідною етнічною специфікою.

В цілому для України характерно поєднання різних форм вечорниць, проте простежується така закономірність: у регіонах із традиційно незалежними формами землеволодіння переважали вечорниці розважально-ігрового характеру, а там, де сильними залишалися кріпосницькі традиції, до того ж із відчутним впливом церкви, молодіжні гуртки тяжіли до трудової співпраці. Скажімо, на Західному Поділлі, крім вечорниць та музик, широко побутували різного роду молодіжні толоки: осінні — для лущення кукурудзи, зимові — для скубання пир'я, весняні — для виготовлення полотна, літні — для колективного виконання сільськогосподарських робіт; у Північній Буковині вечорниці взагалі ототожнювалися з клакою (толокою), хоч вони майже завжди закінчувалися «данцями», піснями, а іноді й застіллям.

Відповідно до функціональної спрямованості вечорниць визначався і час їх проведення. На Наддніпрянщині, наприклад, вечорниці проводилися переважно взимку (влітку ж — вулиці й забави), у літню пору — лише на свята та в окремі недільні дні. На Правобережжі, крім зимових, існували осінні й навіть літні вечорниці, які в основному орієнтувалися на трудові заняття. В інших регіонах вечорниці переважно присвячувалися розвагам. Звідси й різниця у днях проведення вечорниць: якщо на Поділлі вони в основ-

іноді відбувалися у неділю та на свята, то, приміром, у Миколаїтах — переважно в будні, оскільки у неділю молодь чинила до церкви.

Крім описаних молодіжних сходин, улаштовувалися і спеціальні вечірки напередодні окремих свят: Пилипівки (на них, як правило, репетирували колядки), Посту (розучували релігійні вірші), Петрівки та Спаса (вчили обрядових пісень). Такі вечірки переважно закінчувалися застіллям, навіть у тих регіонах (на Волині, наприклад), де застілля взагалі не прийнято було робити. Щодо вечорниць, орієнтованих лише на дозвілля, розваги й забави, то вони, як правило, супроводжувалися колективною трапезою.

Забави та ігрища були, звичайно, лише зовнішніми атрибутами вечорниць. Насправді ж вони жили своїм складним внутрішнім життям, де взаємини між учасниками виходили далеко за межі розваг. На них формувалися майбутні шлюбні пари, що обставлялося складною системою традиційних етичних уявлень і норм. Якщо парубок обирав собі дівчину, то їхні прогулянки були чисто приятельськими і не зобов'язували «стояти на рушнику». Але якщо дівчина приймала вибір, то парубок ставав її захисником і діставав певні права, зокрема право на проводження. Домогтися ж права на поцілунок або на те, щоб вести дівчину під руку, він міг тільки обравши її до шлюбу і повідомивши про це батьків. Від цього моменту парубок повинен був піклуватися про свою обраницю, берегти її честь, а після заручин пара давала присягу на вірність одне одному.

Громадськість ніколи не була байдужою до молодіжних проблем і дбала про те, щоб заручені набували необхідних навичок у пізнанні одне одного — найважливішої умови гармонізації майбутніх подружніх взаємин. Цей багатющий і, на жаль, призабутий соціальний досвід заслуговує на пильну увагу.

**Література:** Боржковський В. «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киев. старина. 1887. Кн. XVIII; Сумцов М. Ф. Парубоцькі братства // Там же. 1890. Кн. VI; Ястребов В. О союзах неженатой молодежи на Юге России // Там же. 1896. Кн. X; Досветки и посиделки. Киев, 1896; Чубинский П. П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии. Санкт-Петербург, 1896. Ч. II; Зибер Н. Очерки первобытной экономической культуры. Киев, 1899. Вып. 2; Гнатюк В. Збірки сільської молодіжі на Україні // Матеріали до української етнології. Львів, 1912, Т. 18; Кравець О. М. Сімейний побут і звичаї українського народу. Київ, 1966; Воронай О. Звичаї нашого народу: Етногр. нарис. Київ, 1991.

**Типи й форми шлюбу.** Основою сім'ї є шлюб — історично обумовлена, санкційована та регульована суспільством фор-



ма взаємин між чоловіком і жінкою, що визначає їхні процеси та обов'язки по відношенню одне до одного.

Шлюб являє собою надзвичайно складну ядідомість єдність біологічного і соціального, матеріального і духовного, громадського і особистого. Ця система являє собою різноманітні відносини: духовно-психологічні (психологічна прихильність, спільність духовних інтересів, психологічна сумісність), моральні (дотримання вірності, честі, гідності, подружнього обов'язку), економічні (відтворення та вихід дитини, їх розподіл, накопичення, передавання у спадок), юридичні (передання та відтворення міжособистісного зв'язку з юридичної інформації та соціальної допомоги). Ця система постійно змінюється відповідно до змін в умовах життя, хоча шлюб та сім'я досить жорстко затримують свої форми соціально-економічного порядку. Ця об'єктивна закономірність зумовлює формування різних типів шлюбних форм у різні історичні періоди.

Початковим типом шлюбу є дуально-родовий шлюб, який у ранній стадії перетворюється в груповий шлюб. Відносини між родом і іншими особами, котрі вступили в статеві взаємини між родом, ж відносини регулюються як зогамією — заборона шлюбу усередині роду і полігамією — заборона шлюбу між членами одного роду і групою чоловіків іншого роду. Цей шлюб був вступом до шлюбного зв'язку між двома особами, котрі вступили в статеві взаємини, продовжували належати до двох родів і проживали окремо один від одного, але кожен з них жив у відношенні до іншої особи (шлюб). Оскільки шлюб був вступом до шлюбного зв'язку між двома особами, котрі вступили в статеві взаємини, продовжували належати до двох родів і проживали окремо один від одного, але кожен з них жив у відношенні до іншої особи (шлюб). Оскільки шлюб був вступом до шлюбного зв'язку між двома особами, котрі вступили в статеві взаємини, продовжували належати до двох родів і проживали окремо один від одного, але кожен з них жив у відношенні до іншої особи (шлюб).

Економічний шлюб являє собою шлюб, який утворюється з економічних причин, а не з моральних. Він може бути шлюбом, який утворюється з економічних причин, а не з моральних.

або внаслідок контактів між різними народами. Не є винятком у цьому плані і Україна, на ґрунті якої упродовж віків побутували такі форми, як *умикання, шлюбні угоди, сватання*. Саме у такій послідовності вони й мали місце, хоча могли і співіснувати. Такі історичні нашарування, зокрема, проявляються в етимології термінів «брати заміж», «піти заміж», «одружитися», «побратися», «укласти шлюб». У деяких західних регіонах України і сьогодні можна почути давню назву «віддаватися», коріння якої сягають дохристиянського звичаю умикання (викрадання). Він нагадує про себе і у пізнішому виразі — «брати заміж». Про наступний період формування шлюбних взаємин — договірних — свідчить інше поняття — «віддати (продати) заміж», про ще пізніший час (освячення шлюбу церквою) — «класти шлюб» (на небесах!); нарешті, останній період — сватання (домовленість між нареченими) проявляється через нейтральні терміни — «побратися», «одружитися».

Не залишалося незмінним і поняття «шлюб», яке у буквальному розумінні означає «урочиста присяга»: воно також має історичні варіації. У період Київської Русі шлюб — це передусім весілля (тобто веселощі). Пізніше під шлюбом розуміли побрання, а з XVI ст. — освячену присягу. З формуванням капіталістичних відносин рельєфнішою у шлюбних стосунках стає їхня економічна основа: це проявляється через шлюбні угоди. Поряд із тим шлюб дедалі більшою мірою підпорядковувався церкві з її ритуалом вінчання; правова ж основа шлюбу тривалий час залишалася народною, відтворюючись у цілій системі традиційної весільної обрядовості.

Народним, по суті, залишався шлюб і як соціальний інститут. Відповідно до норм звичаєвого права людина вважалася повноправним членом громади лише по одруженні; неодружений чоловік, якого б віку він не був, уважався парубком; до того, хто своєчасно не одружився, ставилися неповажно, і він навіть отримував меншу частку спадщини.

В Україні існувала також практика безшлюбності, котра, втім, не засуджувалася громадськістю. Це траплялося тоді, коли старший брат, що замінив померлого батька, відмовлявся від одруження в інтересах молодших братів. До безшлюбності могла вдатися дівчина на знак жалоби по померлому нареченому — така самопожертва навіть викликала повагу.

Звичай давати обітницю безшлюбності сягає своєї давнини, коли в Україну вторгалися войовничі степовики і жителі порубіжних земель змушені були вести напіввійськовий спосіб життя. Даючи обітницю, дівчата нарівні з чоло-

віками брали участь у військових справах, а у мирний час виконували суто чоловічу роботу. Позначався на практиці безшлюбності і той розлад соціального та економічного життя в Україні, який спричинили у XVI—XVII ст. постійні навали турків, татар і поляків. Саме відтоді значно змінюються погляди на шлюб та усталена система формування сім'ї, хоча головні цінності подружнього життя в основному зберігалися.

Характерний для населення України моногамний шлюб мав різні форми — як наслідки змін соціально-економічної, етнокультурної та конфесійної ситуації. Можна визначити такі його основні форми: *за згодою (домовленістю, договором), на віру, уходом і уводом*. Із цих чотирьох варіантів лише шлюб за згодою вважався законним, оскільки вписувався в систему державного права та релігійних канонів; інші ж за певних умов визнавалися тільки звичаєвим правом.

Процес утворення сім'ї здавна регулювало звичаєве право, визначаючи норми та критерії шлюбних стосунків, як і форми шлюбу. Отже, починаючи з самих своїх витоків шлюб був *громадянським*, оснований на нормах звичаєвого права та народних весільних звичаях. Із XVI—XVII ст. оформлення шлюбу взяла на себе церква, котра оголосила його таїнством і домоглася, аби шлюб набував чинності лише через вінчання. Процес підпорядкування шлюбного життя церкві був тривалим і неоднозначним, проте церква не змінила сутності громадянського шлюбу: як і колись, законним вважався лише шлюб, укладений за договором і відзначений традиційною весільною обрядовістю.

Як наслідок опору втручання церкви, що зобов'язувала молодих лише після вінчання жити подружнім життям, виник шлюб «на віру». «Буває, що люди живуть, не повінчавшись, на віру, справивши, принаймні, невеличке весілля, — писала дослідниця Литвинова-Бартош, — не справивши весілля, не можна жити у парі, навіть коли люди й повінчалися». Шлюб «на віру» набув найбільшого поширення саме в Україні, що свідчить про загострення проблем шлюбно-сімейних відносин на цих теренах. Пізніше, на рубежі XVIII — XIX ст., коли вінчання стало складовою частиною весільної обрядовості, даний звичай зазнав деякої трансформації. Це зумовлювалося своєрідними ситуаціями, коли «канонічні перестороги, — як писав Михайло Коцюбинський, — перешкоджали легалізації шлюбу, а економічні умови примушували до спільного життя». До вільних шлюбів переважно вдавалися розведені або удівці, котрі, згідно з чинним законодавством, не мали права вінчатися, бідня-

ки, що не мали можливості справити весілля, а також ті, хто не діставав благословіння батьків.

Існувало багато регіональних різновидів звичаю жити «на віру». На Волинсько-Подільському порубіжжі, наприклад, такі шлюби називалися «на совість» і укладалися найчастіше з *покритками* — жінками, котрі мали позашлюбну дитину. Цим покритка немовби знімала з себе провину і осудження оточуючих. Близьким за змістом був звичай «на піч», поширений у давніші часи на Наддністрянщині. Завагітніла дівчина непомітно пробиралася до оселі свого спокусника, влазила на піч і перебувала там доти, поки не народить дитини (за традицією, її не могли ні вигнати, ні якось скривдити). Після цього вона ставала повноправною дружиною свого обранця.

Цей звичай, коріння якого сягає ще часів матріархату, проявлявся в Україні і через сватання дівчини до парубка. «Колись,— писав І. Нечуй-Левицький,— дівчата самі сватались за парубків: кажуть, що дівчина була прийде в хату, де вона назнає собі парубка, покладе хліб на столі і сяде на лаві. То був знак, що вона хоче заручитися з господарським сином. Як до неї господар не промовляв і слова, то був знак, що його син не хоче женитись із нею, але кажуть, що люди мали за гріх давати гарбуза дівчині». Консервація цього давнього звичаю пояснюється своєрідністю історичних умов (відірваність чоловіків від домівок через козакування або відхідництво), які визначили образ незалежної жінки, в тому числі у питаннях пошлюблення. Саме ця риса набула в Україні національного відтінку.

Трансформація статусу української жінки викликала таку форму шлюбу, як шлюб «за домовленістю». Він включає взаємну згоду молодих на шлюб і водночас обов'язкове благословіння батьків. Із часом орієнтованість на волю батьків зменшувалася, підвищуючи тим самим роль молоді у створенні сім'ї і роль головної цінності шлюбу — любові.

«Шлюб із коханням» у народі завжди вважався ідеалом; щоправда, цей ідеал не завжди міг реалізуватися. Виходами з такої ситуації слугували відхід молодих з-під опіки батьків або уведення молодої нареченим. Українські шлюби «уходом» та «уводом» близькі до давніх «умикань», хоча і не ідентичні їм. Шлюби «уводом», добре відомі ще наприкінці ХІХ ст., нерідко також пов'язувалися з викраденням дівчини, але переважно за її згоди, хоча і всупереч волі її батьків. Значно ширше побутування мали шлюби «уходом» — часто проти волі обох пар батьків, які не погоджувалися на пошлюблення дітей, або через порушення шлюбної угоди, або коли наречена була покриткою, або

коли молоді належали до різних національностей, релігій тощо. Щодо останнього, то для церкви це було серйозним аргументом проти укладання шлюбу. Адже, приміром, зв'язок русинки з іновірцем колись карався постриженням її у черниці.

Отож, бачачи суттєві перешкоди для своїх намірів, молоді йшли або в інше село, або навіть в інші землі (наприклад, у Молдавію), де існували не такі жорсткі закони, вінчалися там, а потім поверталися додому. До шлюбів «уходом» нерідко вдавалася біднота, неспроможна придбати подарунки за шлюбною угодою. Саме тому по мірі зубожіння значної частини селян та міщан деякі види оплати, передбачені шлюбною угодою, наприкінці ХІХ ст. відпали.

**Шлюбні угоди та звичаї.** З розвитком товарно-грошових відносин в Україні трансформуються і шлюбно-родинні стосунки. В основу укладання шлюбу, наприклад, лягла угода між двома сторонами — батьками й родичами молодих; посередниками виступали довірені особи — *сват* і *сваха*.

Шлюбна угода, особливо поширена в ХVІ—ХІХ ст., виникла на ґрунті стародавнього *купна* (*окупу*) — справжнього викупу жінки чоловіком; одиницею викупу слугувало *вєно* (*віно, вино*). Пізніше останнє набуває вигляду звичайного шлюбного подарунку батькам дружини під назвою *посагу*. Наявність і розмір посагу були важливими умовами шлюбної угоди, котра тривалий час укладалася усно, але при свідках. Починаючи з ХVІІ ст., коли у придане стали давати землю, угоди оформлювали письмово у вигляді так званих *виновних листів*, де перелічувалися всі умови укладання шлюбу. За традицією придане складалося з кількох частин: *посагу, внеску молодого, внесків батьків та родичів молодого*. Останні мали назви *віно* та *привінок*. В окремих випадках (коли, скажімо, виходила заміж сирота) вєнесок робила молодіжна громада.

Найбільшої ваги економічні основи шлюбу набули у ХІХ ст. Саме у цей час урізноманітнюються і форми укладання шлюбних угод, оскільки економічний розвиток окремих українських земель, що входили до складу різних держав, був неоднаковим, як і різними в них були системи права. Приміром, на Середній Наддніпрянщині та Східному Поділлі при укладанні шлюбу додержувалися традиційної угоди, в якій ішлося про економічну основу молодої сім'ї та обсяг витрат на весілля. Для реалізації угоди батьки молодих збиралися на *змовини*, у яких нерідко брали участь і молоді. Змовини іноді поєднувалися з *заручинами* і в такому разі супроводжувалися святковим обідом. Під час

гостини було прийнято краяти сир, що приносила відданиця: це символізувало скріплення угоди про шлюб.

Однією з найважливіших умов шлюбної угоди було надання молодим землі, насамперед із боку нареченого. Молоду також намагалися наділити землею, проте це практикувалося не скрізь. Усталеною ж традицією вважалося надання молодій *материзни* — певної частки землі, яка передавалася у спадщину лише по жіночій лінії і якою мала право розпоряджатися тільки жінка.

Як відомо, шлюбна угода обов'язково передбачала наявність посагу. Колись він складався з двох частин: *скрині та худоби*, проте вже у ХІХ ст. став обмежуватися «скриною» (постіль, білизна, рушники тощо). Щодо «худоби» (а вона включала і худобу, і гроші, і землю), то через обезземелювання селяни вона не завжди включалася до шлюбної угоди. У зв'язку з поширенням відхідництва почали надавати меншого значення взагалі наявності у молодих землі чи худоби. Але якщо ці умови становили окремі пункти угоди і не виконувалися, то угода розривалася, а свати повертали дарунки, зроблені під час заручин.

Із часом традиційні умови шлюбної угоди відживали, поступаючись грошовим сплатам; трансформувалася і посаг, що тепер складався з «постілі» та «віна». Його роль зростала, оскільки він нерідко залишався єдиною формою приданого, до нього лише іноді батьки додавали гроші, худобу, а коли була можливість — і землю. По суті це було зменшене придане, що називалося *приданком*.

Ця загальна закономірність мала різні регіональні прояви, відповідно до тих чи інших соціально-економічних умов. Скажімо, на Волині, де за звичаєвим правом молоду не обов'язково було наділяти землею, більшого значення надавали посагу. Зовсім протилежна картина спостерігалася у районах, підпорядкованих Австро-Угорщині з її найконсервативнішою системою землеволодіння і землекористування. Складне економічне становище, у якому перебувало населення цих районів, позначилося на пріоритеті шлюбних угод. Одруження з безземельним там називали «шлюбом на вітер». Звідси й молодь переважно не брала участі у змовинах: адже на них ішлося не про любов, а про «поле».

Усунення молодих від участі у шлюбних угодах певною мірою було характерним і для інших регіонів України. Так, на Поділлі укладанню угоди передували *вивяди* — обрядова акція, спрямована на виявлення матеріального становища судженої. Роль розвідника виконував старший родич парубка — *сватач*, котрий вишукував таку наречену, за яку давали більше землі. Лише після цього батьки молодих схо-

дилися на змовини, але справа тим не закінчувалася. Аби краще дізнатися про добробут сватів, улаштовували ще й *оглядини*, а задовольнившись ними, тоді вже могли засилати старостів.

Звичаєве право українців обмежувало укладання нерівних у соціально-економічному, конфесійному, віковому та етнічному плані шлюбів. Це явище сягає часів Київської Русі, коли, власне, закладалися основи громадянського та канонічного права. Церква просто відмовлялася освячувати шлюб між представниками різних соціальних верств, особливо між можновладцями і холопами. Якщо такий шлюб усе ж укладався, холопка ставала не дружиною, а фактичною наложницею пана. А втім, багатоженство на Русі не було поширеним. Щодо вільних селян, то вони без згоди свого пана не мали права одружуватися на рабині. Коли це траплялося, вільний селянин ставав холопом, як і його діти.

За традицією, соціально нерівні шлюби в середовищі трудящих укладалися у виняткових випадках і, як правило, з волі батьків, коли ті, скажімо, бажали таким шляхом покращити своє матеріальне становище.

Одним із наслідків шлюбів за розрахунком було *приймацтво* — проживання зятя у сім'ї дружини. Хоча воно й суперечило звичаєвому праву (залишатися після одруження з батьками міг лише син), утім соціально-економічні умови в Україні склалися так, що приймацтво стало поширеним явищем.

Приймацтво мало такі види: *з примусу, за бажанням, за запрошенням*. Перше траплялося переважно тоді, коли бідний зять ішов до багатого тестя. У такому разі він ставав робочою силою в його господарстві, не маючи ніяких прав: лише відробивши десять років, приймак міг розраховувати на певну частину майна. Більшого поширення в Україні набуло приймацтво за запрошенням, особливо характерне для південних районів, де було багато вільної землі і мало робочих рук. Запрошували у прийоми звичайно тоді, коли у батьків нареченої не було синів або вони були замалими, або коли в сім'ї не було годувальника. Зять у таких випадках вважався главою родини і, отже, власником усього майна. За певних умов наречений ставав рівноправним членом сім'ї і тоді, коли він сам бажав іти у прийоми. Тоді приймака вважали ніби всиновленим — з відповідними майновими правами. Умови приймацтва відбивалися у шлюбній угоді і засвідчувалися нотаріусом.

Залежно від того, на якій основі базувалося приймацтво, визначалося і ставлення до нього з боку громадськості.

До приймачтва з примусу, як правило, ставилися негативно («приймаччя — доля собача»), а до приймака — зі зневагою: адже такий приймак не міг представляти родину на мирському сході чи цехових зборах. Приймацтво за бажанням не засуджувалося, але й не завжди схвалювалося, особливо у випадках, коли приймак не був главою сім'ї. Щодо приймачтва за запрошенням, то воно схвалювалося і за моральними мотивами, і за юридичними канонами, — такий приймак вважався рівноправним як у своїй родині, так і в громаді.

У межах названих видів приймачтва існували і локальні його варіанти. Так, у Галичині приймацтвом називали ситуацію, коли бездітна пара в літах брала до себе якусь молоду пару, — як правило, без землі, а нерідко й без батьків. При цьому приймаки зобов'язувалися доглядати людей, що дали їм притулок, а в разі їхньої смерті успадковували майно. «Класичне» приймацтво у Галичині та на Поділлі відоме під іншою назвою — «піти у зяті», а традиційне проживання невістки у домі свекра називалося там «піти у невістки». Серед лемків приймаками вважали лише сиріт, яких брали на утримання. Там же, а також у Поліссі практикувалося так зване багатоприймацтво: кілька дочок приводили на подвір'я батьків своїх чоловіків. Це траплялося переважно тоді, коли батьки не мали синів. У такому випадку всі дочірні сім'ї користувалися рівними правами, за винятком тієї з них, чоловік якої за угодою мав стати главою сім'ї.

Приймацтво — яскравий показник характеру шлюбно-сімейних відносин в Україні, котрі, як правило, будувалися на рівноправній основі, характеризуючи в цілому демократичний устрій життя українців. Найрельєфніше це проявлялось у відповідних нормах звичаєвого права. Отож, коли одна з заміжніх дочок перейде на «вітчизну» з чоловіком, а батьки ще живі або жива одна мати, то спадщина може бути різною: більша частина дістанеться тій із дочок, котра перейшла на «вітчизну», і вона може бути передана їй, коли мине десять років її перебування в господарстві батьків; нарешті, донька, що залишилася з батьками, може отримати лише половину спадщини; друга половина розподіляється між іншими доньками. Не менш пільговими були і норми спадкоємства. Якщо дружина приймака помре бездітною, приймак стає її спадкоємцем — тим більше тоді, коли після смерті дружини залишаться діти.

**Література:** *Ефименко А. Я.* Исследования народной жизни. Вып. 1: Обычное право. Москва, 1884; *Григоровский К.* Сборник церковных и гражданских законов о браке и родстве. Санкт-Петербург, 1896; *Дашкевич П.* Гражданский обычай — приимачество у крестьян Киевской гу-



бернии // Юрид. вестник. 1887. № 8; *Левицкий О.* О семейных обычаях юго-западной Руси // Рус. старина. 1890. № 11; *Литвинова-Бартош.* Весільні обряди і звичаї у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906; *Украинский народ в его прошлом и настоящем.* Петроград, 1916. Т. 2; *Кравець О. М.* Сімейний побут і звичаї українського народу. Київ, 1966; *Курочкін О. В.* До історії сватання на Україні // Нар. творчість та етнографія 1971. № 4; *Чуйко Л. В.* Браки і розводи: Демографические исследования на примере Украинской ССР. Москва, 1975; *Гошко Ю. Г.* Населення Українських Карпат XV—XVIII ст. Київ, 1976; *Брак у народів Центральної и Юго-Восточной Европы.* Москва, 1988; *Ричка В. М.* Шлюб і подружнє життя у Київській Русі // Укр. іст. журн. 1992. № 1.

## Лекція 18

### РОДИНА

**Історичні типи сім'ї.** Основу сім'ї становить шлюбний союз між чоловіком і жінкою, у тих чи інших формах санкційований суспільством. Ця основа не зводиться, однак, лише до стосунків між ними, навіть юридично оформлених, а являє собою відносини між чоловіком і жінкою, батьками і дітьми. Власне, діти і є тим основним елементом, котрий, замикаючи у трикутник (чоловік — жінка — дитина) родинну систему, надає їй глибинного сенсу й природного призначення. Саме це і робить сім'ю найважливішим соціальним інститутом. Отже, *сім'я — це об'єднання, що ґрунтується на шлюбі або кривній спорідненості людей, зв'язаних духовно, спільністю побуту та взаємною моральною відповідальністю.*

Як і кожна соціально-біологічна система, сім'я має чітку структуру, що включає взаємопов'язані підрозділи та компоненти. Всі вони постійно змінюються, віддзеркалюючи трансформацію соціально-економічних умов суспільства в цілому. І це природно, якщо мати на увазі органічний зв'язок сім'ї із суспільством, усіма його складовими — економікою, культурою, ідеологією, правом, етнічними утвореннями тощо. Як продукт певної соціальної системи, сім'я відбиває стан її розвитку. Звідси випливає висновок про історичну змінність сім'ї, постійну трансформацію її соціального потенціалу та характеру внутрісімейних взаємин, у тому числі основоположних — родинних. З іншого боку, сім'я як самодостатня, органічна і цілісна система сама спроможна творити й відтворювати суспільство.

Ключовим поняттям сім'ї є *спорідненість, тобто зв'язок між людьми, зумовлений спільністю їхнього походження, що виникає на основі відношень шлюбу і поріднення.* Роз-

різняють два види спорідненості: *природну*, визначену генетичною близькістю, і *соціальну*, що являє собою суспільно санкційовану систему формування родинних відносин. Ця система завжди є закритою структурою і має егоцентричний характер: відлік ступеня спорідненості починається від того, хто цей відлік здійснює.

На різних етапах розвитку суспільства і в різних соціальних умовах виникають системи спорідненості, котрі суттєво відрізняються одна від одної. Прийнято виділяти чотири основних історичних типи таких систем. Перший — *австралійський* — пов'язаний з дуально-родовою організацією. Він належить до тих часів, коли сім'я ще не стала самостійним соціальним осередком. Характерною особливістю цього типу є реалізація принципу розмежування родичів по лінії батька і лінії матері. Ця система ще не розрізняла ступенів спорідненості, а фіксувала лише приналежність до того чи іншого роду та відношення між групами родичів. Другий — *арабський* — тип спорідненості є історично пізнішим. Він уже розрізняє родичів по прямій (зв'язок між особами, одна з яких походить від іншої) і бічній (зв'язок між особами, котрі походять від одного предка) лініях. За умов, коли функціонування нормальної, екзогамної форми клану було неможливим, виник ендогамний варіант кланової організації, а на її основі — третій тип спорідненості — *гавайський (генераційний)*. Тут не було розмежування родичів як за принципом роздвоєння, так і лінійності. Єдиною диференціюючою ознакою виступала належність до певного покоління. Четвертий — *англійський (лінійний)* — тип спорідненості утворився в процесі розпаду великої сім'ї. Спорідненість цього типу не диференціює родичів по лініях батька й матері, а протиставляє пряму (головну) лінію спорідненості бічним (другорядним). Відношення спорідненості в цій системі мають індивідуальний характер і визначаються як лінією, так і ступенем споріднення. Власне, *це той тип спорідненості, який ми сьогодні відносимо до себе*.

Відношення спорідненості є основними в системі сім'ї, проте вони не єдині. Існує багато й інших відношень та компонентів, які в сукупності складають конструкцію сім'ї. Щодо сутності останньої, то вона виявляється через структуру, склад, функції. Співвідношення усіх цих компонентів, різне на окремих етапах історичного розвитку, визначає той чи інший клас, тип, форму та варіант сім'ї.

Історично розрізняють такі типи сім'ї: *парний, полігамний та моногамний*. У наш час існують лише два типи: моногамний — найпоширеніший у світі — і полігамний — регіонально обмежений (Пакистан, Єгипет, Південна Індія).

**Формування української родини.** Українська назва сім'ї — *родина* — містить ключ до розуміння витоків її походження. Адже сім'я зароджувалася в надрах роду і певною мірою співіснувала з ним, влітаючись у його систему через родинні, сакральні та релігійні зв'язки.

Увесь тривалий шлях розвитку родових відносин і творення сім'ї розпадається на кілька стадій.

На *першій* стадії домінував рід, причому ще без чітко виражених сімейних зв'язків. У «Повести временных лет» говориться: «Поляном же живущим о себе и владеющим роды своими, и живяху каждо с родом своим на своих местах, владеюще каждо родом своим». Під родом тоді розумівся і весь народ: «Мы от рода рускаго». На *другій* стадії значення роду звучується до розуміння родини (сім'ї), проте великої родини, що змикалася з певною сімейно-родовою спільністю: «Кий осівся на одній з київських гір з родом своїм, а його брати на інших горах». У даному разі під родом розумілося велике коло родичів та свояків, а також певна соціальна спільнота. На *третьій* стадії відбувається відокремлення сім'ї від роду, хоча первісна родина за своєю структурою, функціями та устроєм нагадувала рід у мініатюрі. Сім'я, що зароджувалася, була розширеною, включаючи родичів та свояків, та розвивалася шляхом концентрації таких функцій роду, як налагодження побуту та організація виробництва.

Цей процес, за даними археології, відноситься до початку нашого тисячоліття, коли, власне, закладалися основи формування східнослов'янських етнічних спільностей, у тому числі української. Саме тоді сусідська община була цілісним соціальним організмом, який включав великі патріархальні сім'ї, котрі у свою чергу склалися з малих. Це так звані «гнізда» — групи з кількох поселень, віддалених одне від одного на 1—3 км. Траплялися й нагромадження «гнізд», що може свідчити про стадіальність та різноманітність перехідних форм від роду — через общину — до родини (сім'ї).

Однією з первісних форм сімейної організації, що застала українців на стадії їх формування як певної етнічної спільності, була *велика сім'я патріархального типу* (в українців вона мала ще назву «служба»). Саме вона являла собою перехідний ступінь від сім'ї, що виникла з групового шлюбу і ґрунтувалася на материнському праві, до окремої індивідуальної сім'ї сучасного типу.

Велика сім'я характеризувалася спільністю виробництва і споживання, єдиноначальністю підпорядкування та розширеним складом. Вона, по суті, включала стільки генерацій,

скільки разів протягом життя людини може повторюватися процес відтворення серед усіх її нащадків. Тобто у великій сім'ї довкола подружжя першої, найстарішої генерації гуртувалися всі члени молодших генерацій, причому до кривних родичів приєднувалися і їхні дружини, наприклад, жінки синів та онуків.

Трансформація великої сім'ї становила тривалий процес. Її залишкові елементи можна було зустріти серед українців Закарпаття та Полісся ще у середині нашого століття, хоча біля витоків української народності переважаючою була вже *розширена (нероздільна) сім'я*. Вона складалася з кількох індивідуальних родин, об'єднаних спорідненням по чоловічій лінії, зі спільним майном і єдиним управлінням. Керував нероздільною родиною старшина — переважно найстарший член сім'ї. Вона могла мати у своєму складі брата, сестру, діда, бабку, онуків, свекра, свекруху, братову, зовицю, невістку, небожа, небогу, дядька, дядину, пасинка, пасербицю та інших родичів, відношення між якими визначалися характером спорідненості та свояцтва.

Розширена сім'я на етапі трансформації родових відносин була притаманна багатьом народам індоевропейської гілки. І це природно, оскільки вона була оптимальною формою соціальної організації: достатньо великою, аби справлятися з веденням хліборобства, і достатньо малою в плані управління нею.

Серед українців побутувало кілька різновидів розширеної сім'ї, які відповідали окремим стадіям її розвитку. Найбільш характерною була *братська сім'я задружного типу* (сама ж задруга в її «класичному» варіанті на той час вже історично минула, зберігаючись лише серед південних слов'ян). Вона являла собою спілку індивідуальних сімей, об'єднаних спорідненням по чоловічій лінії до п'ятого коліна. До неї могли входити і свояки через одруження або на договірних умовах (як правило, родичі батька). Всі її члени мали спільне майно та господарство і мешкали на одній території в окремих житлах, розташованих довкола житла глави родини. Середня чисельність братської родини становила 20 осіб, але могла досягати й 50—60. На чолі її стояв виборний глава — старший в родині, хоча главою могли бути і молодий чоловік, і навіть жінка (як правило, старша мати). Глава керував господарськими справами сім'ї, але не мав права сам приймати рішення з інших найважливіших питань: їх приймала вся родина. Кожна братська сім'я мала патронімічне ім'я, збірне від імені предка — засновника родини: наприклад, сім'я Іванковичів.

Якщо братська родина надто розросталася, від неї відо-

кремлювалися *малі сім'ї*, а сама вона перетворювалася на *розширену полегшеного типу*. Такі сім'ї мали досить велике поширення в гірських районах та Галичині майже до XIX ст. Вони налічували до 20 осіб і очолювалися старшим у родині — *газдою*, або *завиддою*.

У XIV—XVI ст. внаслідок розукрупнення великих та братських сімей з'являється нова форма родини — *дворище*, особливо поширена на Поділлі, Поліссі, Волині, в Галичині та частково на Середній Наддніпрянщині. На різних етапах функціонування дворище зазнавало помітних змін, і звідси можна говорити про різні стадії його розвитку.

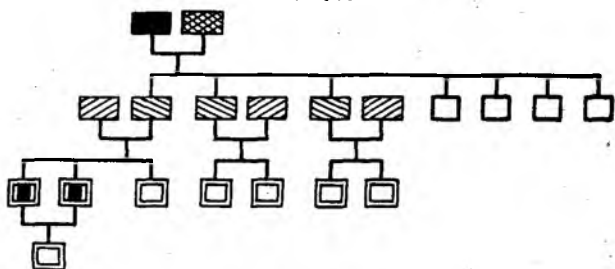
На ранньому етапі дворище ґрунтувалося переважно на споріднено-своєцьких зв'язках, коло яких було порівняно невеликим. Про це свідчить, наприклад, стаття «Руської правди» про помсту. Цим правом могли скористатися батько, сини, брати, сини братів та сестри. Таким, власне, і був «кістяк» дворища. Керував дворищем «старець», котрий, на відміну від колегіальної задруги, розпоряджався одноосібно, виключаючи, втім, питання про майно та землю, які вважалися загальною власністю дворища.

За необхідності дворища могли об'єднуватися економічно та територіально, нерідко утворюючи в селищах або селах окремі «кутки», проте вони ніколи не становили цілого села. У XVIII ст. об'єднані дворища почали утворювати окремі хутори, що було особливо характерним для Лівобережжя. У західних же регіонах України великі спілки дворищ, котрі вели свій рід від спільного предка, колись складали так звані «братства», іноді об'єднуючи цілі села. Але українці як етнічна спільність вже не застали ні братств, ні «братчин» — об'єднань сусідських дворищ, пов'язаних релігійними та сакральними узами, об'єднань, котрі могли переростати у плем'я. Таку стадію пережили свого часу племена стародавньої Русі, що мешкали на території України.

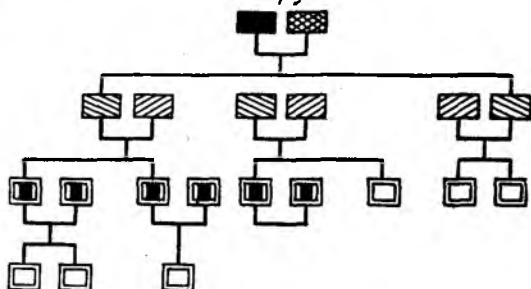
На рубежі XVI—XVII ст. дворище як основна форма господарського життя почало трансформуватися. З кінця XVI ст. порушується принцип спільності землі та майна, а пізніше — сама структура та склад дворищ: вони стали включати до себе чужинців, допускати об'єднання з сусідськими дворищами, виділення індивідуальних сімей.

Трансформація дворищ відповідала соціально-економічним перетворенням, які відбувалися в Україні, — до речі, дуже неоднозначно в різних її регіонах. Така мозаїчність зумовила, з одного боку, нерівномірність еволюції розширеної сім'ї та дворища, з іншого — її стадіальність. У цілому по Україні пік руйнування великої сім'ї та перетворення дворищ припадав на кінець XVII ст., в той час як в Українських

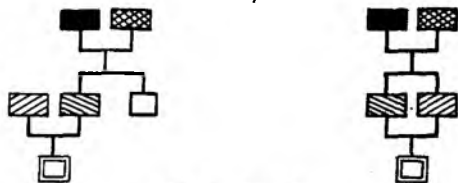
Велика родина  
Батьківська



Завруга

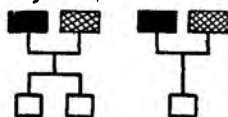


Розширена

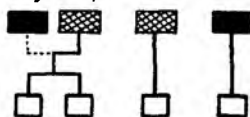


Мала сім'я

Нуклеарна повна



Нуклеарна неповна



Елементарна



■ 1    ▨ 2    ▩ 3    ▩ 4    □ 5    ▣ 6    □ 7

Типи й форми української родини в їхньому історичному розвитку:  
1 — батько, 2 — мати; одружені: 3 — син, зять, 4 — дочка, невістка; 5 — неодружені діти; онуки: 6 — одружені, 7 — неодружені

Карпатах — на XVI ст., в Поліссі — на XVIII ст. Виходило так, що одночасно співіснували різні типи сімей: від великої патріархальної в її залишковому вигляді до малої сім'ї індивідуального типу. Різноманітними були і дворища: на Правобережжі вони побутували у вигляді класичних господарств і гірських газдівств, на Лівобережжі — у вигляді *посябрин* — об'єднань споріднених і сусідських господарств.

Щодо змін кількісного складу дворищ, то вони можуть стати зрозумілими при співставленні числа дворів і наявних у них господарств (сімей). Так, на Поділлі в середині XVII ст. налічувалося 285 дворів, що склалися в середньому з трьох господарств; наприкінці XVII ст. налічувалося вже 301 двір, що включали по 2,4 господарства; в середині XVIII ст. — 347 дворів, які в середньому склалися з двох господарств. Представлена динаміка відтворює передусім розукрупнення дворища, близького до задруги, і створення невеликого одно-двосімейного двору. При цьому відбувалося зменшення кількісного складу сімей, що входили до дворища. Якщо в середині XVIII ст. величина сім'ї в середньому по Україні становила 6,9 особи, в середині XVIII ст. — 6, то в середині XIX ст. — 5,2. Сьогодні середня величина сім'ї в Україні становить 3,3 особи.

Процес розукрупнення великої сім'ї не був прямолінійним: він передбачав формування *простих сімей* (подружніх пар із дітьми) шляхом не лише руйнації великих, а й співіснування великих, їхніх перехідних форм та малих сімей. У силу природних процесів малі сім'ї могли розростатися до розширених, а з економічних міркувань іноді вимушені були об'єднуватися у спілки споріднених або сусідських сімей — *патронімії*. Утім, існував і більш інтенсивний шлях утворення патронімії та простих сімей: малі сім'ї, відокремлюючись від великої батьківської, створювали патронімію з батьківською або братською сім'ями і нерідко розміщувалися на одному подвір'ї. Таке міжсімейне об'єднання зберігало патронімічну назву, спільність господарювання, але, як правило, роздільність на володіння землею. Проте ці об'єднання були не досить міцними і легко розпадалися, утворюючи кілька простих та одну розширену сім'ї. Батьківська сім'я, як правило, була розширеною, адже згідно зі звичаєвим правом з батьками мусив залишатися хоча б один із спадкоємців. Переважно це був син: на Правобережжі — старший, на Лівобережжі — молодший. Дочки за звичаєм «ішли у невістки», залишаючись на «батьківському ґрунті» у винятковому випадку, переважно тоді, коли у батька не було синів.

Залишитися на «вітчизні» («батющині») вважалося не тільки почесним, а й вигідним, оскільки право передбачало передання спадкоємцеві більшої частини землі та всіх споруд на батьківському подвір'ї. Це право поширювалося і на тих дочок, які залишалися доглядати батьків. Передання спадщини оформлювалося так званим «договором на доживання», обов'язковим у тих випадках, коли право нечітко визначало спадкоємця і батько сам мусив зробити вибір: перевага, як правило, віддавалася найслухнянішому і, звичайно, тому, котрий міг би зберегти і примножити «батющину».

Хоча такі договори оформлювалися письмово, вони не завжди завірялися нотаріусом: достатньо було мати свідка, котрий представляв громаду, а думка громади мала силу закону. У договорі визначався не лише розмір спадщини, а й умови догляду за батьками та малолітніми дітьми. Адже спадкоємець брав зобов'язання виховувати своїх молодших сестер та братів, готувати їм придане, одружувати і виділяти частину земельного наділу після одруження. Ці діти рідко коли залишалися на батьківському подвір'ї, хоча процес їх відокремлення був непростим: одні діти покидали батьків і створювали свої господарства, інші залишалися на подвір'ї, але вели свій бюджет. Повністю відокремлюватися діти почали на рубежі XIX—XX ст.

Порівняно ранній розвиток капіталістичних відносин уже наприкінці XVIII ст. сприяв остаточному розпаду великої сім'ї і розукрупненню розширеної. Остання стадія цього процесу — *автономізація* (відокремлення подружніх пар не тільки від розширених, а й від простих сімей) особливо інтенсивно відбувалася з середини XIX ст. «На Україні,— писав В. Тарновський,— не лише далекі родичі не зберігали між собою господарської єдності, але навіть і одружений син відокремлюється від батька, будує окрему хату і веде окреме господарство. Два одружених брати майже ніколи не можуть жити разом. Навіть там, де бідність або інші обставини заважають розділу, немає підпорядкування старшому, немає спільності у власності і праці».

В ході цього процесу в рамках малої сім'ї почала утворюватися найпростіша форма — мала сім'я в її чистому вигляді, тобто *нуклеарна* (від слова «ядро»); нині вона є найпоширенішою. До її складу входять дві послідовні, кривно пов'язані генерації; батьки та неодружені діти.

Трансформація кількісного та споріднено-своєїського складу сімей супроводжувалась і якісними змінами: перетворенням функцій, відносин власності, подружніх та внутрішньосімейних взаємин. Яскравим показником всіх цих змін



можуть бути правові норми, у тому числі норми успадкування. Наприкінці ХІХ ст. серед українців побутувала така правова система, яка відображала процес демократизації внутрісімейних відносин і розукрупнення сім'ї. Вона, зокрема, передбачала право успадкування як для чоловіків, так і для жінок.

Для української родини традиційно характерна велика роль жінки і передусім матері. Зі смертю чоловіка саме вона завжди виступала на перший план, ставала главою сім'ї — навіть тоді, коли вдруге виходила заміж. Образ матері-удовиці — розсудливої, доброї і водночас суворої господині — завжди змальовувався у класичній літературі сильними рисами. І це дійсно так, бо українська жінка брала участь в усіх справах родини не лише після смерті чоловіка, а й за його життя, адже вона була достатньо свобідною.

Утім, міра цієї свободи проступала не однаково у різних землях України, і це знайшло відображення у звичаєвому праві: на Лівобережжі воно фіксувало свободу жінки у більш повному обсязі, на Правобережжі ж, відповідно до Литовського статуту, — в обмеженому. Права жінки на Правобережжі поширювалися на спадщину, але обставлялися деякими умовами: дочка, наприклад, мала право лише на чверть батьківського майна; дружина отримувала спадщину повністю, але в тимчасове користування, скажімо, поки не брала повторний шлюб. У центральних районах України жінки одержували спадщину нарівні з чоловіками — «до смерті», «навечно». До того ж вони (як і скрізь в Україні) обов'язково успадковували ще й «материзну», якою мали право розпоряджатися на власний розсуд.

Щодо управління господарством, то пріоритет за традицією належав головним чином батькові й чоловікові, хоча номінально головувала в українській родині все ж жінка: «Чоловік за один кут хату тримає, а жінка — за три». Характерно, що ієрархія подружніх відносин проявлялася і в самих поняттях «чоловік» та «дружина»: чоловік — це пан, володар, повелитель, дружина — друг, товариш (довірений при товарі, тобто при господарстві).

Саме дружні, товариські взаємини лежали в основі української подружньої пари, проте вони склалися порівняно недавно. У давнину ж вони будувалися на цілковитому підкоренні дружини чоловікові. І дотепер у весільній обрядовості українців трапляється звичай розбування молодого молодою, описаний ще в Іпатіївському літописі, — свого роду показник традиційної покори жінки та верховенства чоловіка. «Біда тому двору, де корова наказує волу», — говорить народне прислів'я. Подібні відносини підтримувалися і

церквою: «Горе тому чоловікові, котрий жінку слухає». Більше того — церква виправдовувала биття жінок («кого Господь любить, того й карає»), яке в давнину було звичною справою. Не даремно казали: «Жінка небита — як хата невикрита».

Демократизації подружніх взаємин сприяло декілька чинників: існування в Україні інституту козацтва, що створив передумови для зростання ролі жінки в сім'ї; порівняно ранній розвиток товарно-грошових, а відтак і капіталістичних відносин, які сприяли зміцненню економічної незалежності молоді; нарешті, право, котре вирівнювало становище жінки в родині. Майже скрізь в Україні дружина згідно зі звичаєвим правом XIX ст. ставала після смерті чоловіка главою господарства, а передавала спадщину синові лише на схилі років. Винятком були деякі західні райони, де наступником батька залишався син, та Волинь, де збереглася архаїчна форма успадкування — старшому братові.

Нові соціально-економічні відносини, що склалися в Україні у XIX ст., заклали основу для трансформації всієї сфери шлюбно-сімейних відносин, як і структури сім'ї. Наслідки відчутні й сьогодні: у сучасному українському середовищі найпоширеніші саме нуклеарні сім'ї (73 %).

На статистичному рівні простежується і відповідність типу сім'ї типу главенства та характеру внутрісімейних взаємин. Найбільш рівноправні взаємини, як показують етносоціологічні обстеження, характерні для простих сімей і насамперед тих, де є діти; у складних сім'ях взаємини більшою мірою будуються на підкоренні главі. Цим відношенням відповідає і главенство: 43 % нуклеарних сімей очолюються чоловіками, 31 % — жінками, у кожній четвертій главенство розподілене порівну між подружжям. У складних сім'ях ці показники інші: 67, 23 і 10 %. Більшість складних сімей із відносно нерівноправною формою главенства очолюються чоловіками, як правило, старшого покоління; з рівноправною формою главенства — як чоловіками (у 65 % випадків), так і жінками (35 %). Причому останнім часом частка сімей, очолюваних жінками, зростає. Це певною мірою свідчить про вирівнювання становища жінки в сімейно-побутовій сфері і водночас — про певну втрату чоловічого лідерства.

**Крона родинного дерева.** Чи знаємо ми своїх предків — не тих лише, про яких вчимо у школі з історії, а предків нашої власної родини? Чи можемо ми, принаймні, відповісти, ким нам доводяться, скажімо, сестри брата рідного

діда, син або дочка сина брата матері дружини? Найдальший родич, кого з достатньою певністю ми ще можемо визначити, — це прадід та правнук — по лінії прямого споріднення — та двоюрідний брат і сестра — по бічній лінії. І це, власне, не дивно, адже нині рідко хто спілкується з далекими родичами, замикаючись у найпростішому сімейному колі. Коли ж виходити зі зростаючих потреб у пізнанні сімейного коріння, то цих знань, звичайно ж, мало.

Структура української системи споріднення включає дві основні групи — *родичів* і *своjakів* (родичів через шлюб), котрі у свою чергу поділяються на чотири угруповання: *члени сім'ї*, *близькі родичі*, *родичі*, *далекі родичі*.

Ще півтора століття тому до членів сім'ї належали практично всі генерації, що групувалися довкола шлюбної пари найстаршого покоління: це батьки, їхні одружені й неодружені діти та онуки, правнуки, їхні дружини й чоловіки — велике коло прямих і бічних родичів. За чисельністю такі сім'ї становили 50—60, а іноді й до 100 осіб і називалися відповідно — великими. Нині ж сім'ї переважно малі (і за кількісним складом, і за функціями), навіть прості, а нерідко й нуклеарні. Разом із тим вони зберігають усталені назви споріднення та традиційні форми звертання.

Уся система спорідненості включає таких її членів: *батька, сина, діда, онука, правнука, дядька, племінника, брата у перших* (рідного), *брата у других* (двоюрідного), *троюрідного брата, двоюрідного дядька, внучатого племінника, двоюрідного діда* — по чоловічій лінії; *бабку, матір, дочку, онуку, сестру у перших, сестру у других* і т. д. — по жіночій.

До членів сім'ї належать, як правило, лише такі родичі й свояки: *батько (тесть), син (зять), брат* — по чоловічій лінії; *мати (свекруха), дочка (невістка), сестра* — по жіночій лінії.

До близьких родичів: *дід, онук, племінник, двоюрідний брат* і відповідно — *бабка, онука, племінниця, двоюрідна сестра*.

До родичів: *прадід, правнук, двоюрідний дід, двоюрідна бабуся, правнучка, прабабка*.

До далеких родичів, котрих в народі ще називають «сьомою водою на киселі», належать *четвероюрідні брати, сестри, племінники* і т. д.

В українській сім'ї та сімейному роді традиційно побутують також усталені звертання до того чи іншого родича або свояка. Молодші, звертаючись до старших, не-

рідко вживають термін, котрий означає ступінь спорідненості (*батько, мати, донька, дядько*); старші ж звертаються до молодих по імені, хоча інколи також уживають відповідний до спорідненості термін. Батька майже скрізь в Україні діти кличуть *тато, таточко*, у західних районах — *гедьбо, гедик, лельбо*, зокрема на Гуцульщині — *няньо, нянько*. Матір повсюди називають *мамо, мамка, матуся*, на Закарпатті — *неня, ненька*.

Прабатьків діти називають *діду, гіду, гідіку* і *бабо, мамка, бабунько*. Батьків чоловіка (свекра й свекруху) невістка називала *мамо* й *тату*, також як і зять — батьків дружини (тестя і тещу). Батьки чоловіка і батьки дружини зверталися одні до одних зі словами *сват, сваха*. Батьки кликали своїх дітей словами *донька, донечка, доця* і *синочок, синок, синаш*; онуків — *унука, внука, внуца*. Дочкою та сином нерідко називали й зятя та невістку.

Інших родичів переважно називали по імені. Причому молодші, звертаючись до старших, нерідко додавали слово *дядько* (на Закарпатті — *вуйко*), а звертаючись до родичів похилого віку, — *дідо* чи *бабо*, незважаючи на те, що ці назви не завжди відповідали дійсному ступеню спорідненості. Але так вже склалася практика традиційного звертання до близьких та далеких родичів. Це, однак, зовсім не означає, що той, хто називає, скажімо, дідового брата або тітчиного чоловіка дядьком, бабку та прабабку — бабулею, не розрізняв дійсної міри спорідненості: вона завжди малася на увазі, проявляючись в етикеті спілкування. Добрій обізнаності у генеалогічному корінні сприяли колись широко побутуючі родинні контакти та великий склад сімей, що включав увесь можливий ланцюг міжпоколінних зв'язків: прабатьків, батьків, дітей та онуків.

Аби допомогти сучасній людині зрозуміти та осмислити свій родовід, подамо систему спорідненості у вигляді певної схеми, для простоти користування обмеженої лише однією лінією спорідненості — чоловічою. Структура споріднення — це свого роду система координат, де початком є 0, тобто той, від кого починається відлік споріднення і свояцтва.

Наведена схема — лише частина розгалуженої системи родоvodu. Інша її частина була б аналогічною, відтворюючи систему спорідненості по жіночій лінії, ще інша могла б розкривати свояцькі зв'язки. Остання більш складна, оскільки є двоїстою: якщо для сина його батьки — мати й батько, то для його дружини — свекруха й свекор; для батьків дружини її чоловік — зять, а для зятя її батьки — теща і тесть; поміж собою батьки чоловіка та дружини

	ПСВ	ПСП		БСП
	прапрадід	прапрадід	двоюрідний прапрадід	троюрідний прапрадід
	прадід	прадід	двоюрідний прадід	троюрідний прадід
	дід	дід	двоюрідний дід	троюрідний дід
	батько-тесть	батько	ччяцько	прорюридний дяцько
	дружина	я	брат	троюрідний брат
	син	син	небіж	троюрідний племінник
	онук	онук	внучатий племінник	ччяцько внук
	правнук	правнук	двоюрідний правнук	ччяцько правнук
	праправнук	праправнук	двоюрідний праправнук	ччяцько праправнук

Схема родинного дерева:

0 — початок відліку; 0 — БСП — ступені бічної спорідненості; 0 — ПСП — ступені прямої спорідненості;  
 0 — БСВ — ступені свояцтва; 0 — ПСВ — ступені прямого свояцтва

доводяться сватами; брати чоловіка для жінки — *дівери*, брати дружини для чоловіка — *шуряки* і т. д.

Подаючи тут бодай спрощену схему кривних та свояцьких зв'язків, сподіваємося, що вона якоюсь мірою допоможе пробудити інтерес до власного родоводу, який є такою ж часткою нашої історії, як і часткою нас самих. Не даремно ж у народі кажуть: «Яке дерево, такий і плід...»

**Література:** *Гарновский В.* О делимости семейств в Малороссии // Труды комиссии для описания Киевского учебного округа. Киев, 1853; *Франко І.* Карпатські бойки і їх родинне життя // Перший вінок. Львів, 1887; *Охримович В.* Про родову спільність в Скільських горах // Народ. 1890. № 7; *Е. С.* Семейная жизнь в Подолии в первой половине прошлого века // Киев. старина. 1891. Вип. 2; *Зубрицький М.* Велика родина в Мшанці Старосамбірського повіту // Зап. наук. т-ва ім. Т. Г. Шевченка. Львів, 1906. Т. 73; *Дмитровський В.* Розлуки на Україні. Харків, 1928; *Симоненко І. Ф.* До історії сімейної общини на Закарпатті // Матеріали з етнографії та художнього промислу. Київ, 1954; *Перковський А. Л.* Еволюція сім'ї і господарства на Україні в XVII — першій половині XIX ст. // Демогр. дослідження. 1979. Вип. 4; *Хоменко А. П.* Семья и воспроизводство населения. Москва, 1980; *Бойківщина: Іст.-етногр. дослідження.* Київ, 1983; *Голод С. И.* Стабильность семьи: социологический и демографический аспекты. Ленинград, 1984; *Гуцульщина: Іст.-етногр. дослідження.* Київ, 1987; *Семейный быт народов СССР.* Москва, 1989.





## НАРОДНИЙ ЕТИКЕТ

### Лекція 19

#### ГОСТИННІСТЬ, ВІТАННЯ Й ШАНУВАННЯ

**Двоїстість української ментальності.** Своєрідність будь-якого народу проявляється передусім у спілкуванні, оскільки саме там концентруються етнічні стереотипи з притаманною їм особливою мовою знаків, символів, словесних формул, жестів, міміки тощо. Ця мова здатна виражати надзвичайно складні поняття, до того ж в емоційно напружених ситуаціях (наприклад, під час похорон, поминань), коли звичайна людська мова виявляється неефективною.

Мова символів глибоко національна, і це визначається не лише набором своєрідних етнічних знаків, а й характером зв'язків із традиційним корінням: у народів, свідомість яких багато в чому залежить від вірувань, релігії, ритуалів, етнічні стереотипи складають систему їхнього світосприймання і по суті є головними рисами національного життя; у народів, котрі тією чи іншою мірою втратили ці глибинні зв'язки, етнічні стереотипи поширюються лише на зовнішні правила поведінки.

В українців система глибинних зв'язків дещо зруйнована, хоча нині має тенденцію до відновлення. *В цілому сукупність етнічних стереотипів українців в її сучасному вигляді становить таку систему поглядів та навіть систему філософії, яка визначає своєрідність національного характеру, моральних цінностей, способу життя, типу поведінки тощо,— словом, усього того, що виражається узагальненим поняттям «українство».* Ця система має своєрідну структуру, включаючи два головних історичних шари традиційно-побутової культури, які визначають два типи української ментальності: *землеробський та козацький*. Перший тип хронологічно давніший: він сягає глибинних коренів українства, витoki яких ідуть від прадавньої індоєвропейської культури; другий сформувався в епоху серед-

ньовіччя на ґрунті оригінального етносоціального утворення — козацтва.

Архаїчна культура українців розвивалася в основному як землеробська. Саме це визначало усю систему їхнього світосприймання, культурних пріоритетів та соціальної організації. Землеробська сутність ментальності українців проявляється, зокрема, в їхній космогонії (тільки в українців існує міф про «земне» походження людини: чоловіка Бог зліпив із землі, а жінку — з тіста), в легендах про божественне походження землеробських знарядь праці, в особливо розвиненому культі хліба, в обожнюванні селянської праці (показовим може бути такий колядковий сюжет: Бог зі святим Петром орють ниву, а Божа Матір носить їм їсти). Головне, що вирізняє українців з-поміж багатьох інших, у тому числі слов'янських, народів, — це пріоритет жінки перед чоловіком, що проявляється і у формах сватання та шлюбу, і в системі подружніх взаємин, і в міфології та демонології, і у фольклорі.

Другий тип ментальності українців — козацький — формувався на протилежних позиціях: пріоритет чоловіка — сильної, мужньої людини, «лицаря»; на ідеї дороги, походу, мандрів — на відміну від прив'язаності до землі та рідної оселі; на пониженні статусу жінки — символу стабільності й землеробської праці. Зіткнення двох типів культури і двох типів ментальності породило між ними протиріччя, що виявлялися через опозиції: «оселя — дорога», «мир — війна», «жінка — чоловік», «стабільність — мобільність», сформувавши такі найтипівіші риси національного характеру українців, як надзвичайно високе почуття трагічного та співпереживання людським стражданням.

Двоїстість менталітету позначалася й на своєрідності організації українського суспільства. Воно орієнтовано передусім на *внутрішні механізми самоорганізації*: саме тому тут набули певної викінченості системи спорідненості, свояцтва, кумівства, побратимства, посестринства, громади, цехи тощо. Така спрямованість, підсилена відповідною системою етнічних стереотипів, характеризує українство як *стабільне суспільство, здатне протистояти зовнішнім діям*. Разом із тим його не можна віднести до архаїчного типу, оскільки воно тяжіє до *лабільної* суспільної системи, яка досить терпимо ставиться до тих чи інших порушень, зокрема у сфері спілкування та поведінки.

**Міфологізація гостя.** Однією з найхарактерніших рис спілкування в середовищі українців вважається *гостинність*. Вона становить не тільки обов'язковий компонент



їхнього способу життя, а й частину світосприймання, вірувань і повір'їв.

Ця традиція сягає сивої давнини, і тільки набагато пізніше вона була відкоригована православ'ям, яке надало їй морально-релігійної спрямованості. За уявленнями східних слов'ян, Бог, а найчастіше його посланець, тобто *гість* (звідси — *гостювати, пригощати, гостинець, гостиниця*, а згодом заїжджі купці та їхні подарунки — *гостина, шлях*, яким вони їздили, — *гостинець*), ходив по землі поміж людей, прийнявши людську подобу. Отож, незнайомих перехожих сприймали з певною настороженістю: «Хто ти — чужинець або гість?» Не випадково, на Поліссі збереглось архаїчне вітання подорожнього: «Щоб прихід твій був добрим», — власне, формула закляття проти недобрих намірів.

Міфологічна основа гостинності з плином часу ритуалізувалася, зберігшись у багатьох звичаях, обрядових діях та піснях. Так, у найвідповідальніші моменти життя люди кликали на допомогу Бога, Матір Божу, Спаса, Святий Хрест або ангелів, нерідко запрошуючи їх сісти у червоний кут («на покуть») за накритий стіл. І дотепер подекуди побутує давній обряд *полазника* — зустріч першого відвідувача хати напередодні Нового року або Різдва, свого роду вісника доброго чи недоброго. Якщо полазник — людина щаслива, таланита, то і в хаті буде багатство, вдача та здоров'я; якщо та людина миршава й неповажна, то з нею до оселі прийдуть злидні та хвороби. Найбажанішими в ролі полазника вважалися іноземці або діти — до них ставилися як до посланців іншого, божественного світу.

Міфологізація гостя становила для українців зручну модель для спілкування не тільки з живими людьми, а й з потойбічними явищами. Так, давня назва однієї з хвороб — *гостець* — пов'язана з міфом про маленьку демонічну істоту, котра приходять до людини і може принести їй біду. Отож, народна медицина рекомендувала хворому, крім інших засобів, спробувати задобрити такого гостя, розтопивши, скажімо, для нього лазню. Гостем українці нерідко називали й небіжчика. «Зібраться у гості» — означало вмерти, оскільки вважалося, що смерть — це не кінець існування людини, а лише перехід до іншого світу. Звідси й обряди запрошення померлих родичів на урочисту вечерю, і ходіння до них у гості на могилу.

Словом, традиційна соціонормативна культура українців колись розумілася надзвичайно широко і в усіх випадках регламентувалася певними правилами поведінки, стереотипізованими за формою. Ці правила торкалися і тра-

диції гостинності, яка в українському середовищі формувалася на основі не лише міфологічних уявлень, а й моральних принципів доброзичливого ставлення до ближнього. Саме тому українська гостинність вирізнялася особливою гуманністю, глибинне коріння якої є спільним для всіх східних слов'ян. Із давніх-давен було заведено, що той, хто відвідає оселю, тривалий час вважається своїм, оскільки прилучається до духів цього дому, скуштувавши трапези або обігрівшись біля вогнища. Тому природно, що господарі робили все, щоб почастивати (тобто *віддати почесть*) прибульця. З часом це переросло у звичай обов'язкового пригостання (частування) гостей. Зокрема, на столі завжди й неодмінно мали лежати кусень хліба та щіпка солі — ці головні атрибути не тільки слов'янського хлібосольства, а й прилучення до духів та божеств. Крім того, вважалося, що той, хто скуштує кусень хліба з сіллю, дістане господнє благословіння і ніколи не посміє скривдити того, хто частує.

Головним у звичаї частування було таке правило: «Спочатку нагодуй людину, а потім вже й розпитуй її». При цьому вважалося непристойним дізнаватися в подорожнього або гостя про мету його приходу. У більш давні часи, перш ніж почастивати, господиня мила гостеві ноги. Про це повідомляли, зокрема, іноземні місіонери, котрі були вкрай здивовані, як це у «царстві диявола» (справа відбувалася ще у дохристиянський період) вони бачать таку гостинність. До речі, цей стародавній звичай протримався серед українців аж до ХІХ ст. (його опис подає, наприклад, Тарас Шевченко в поемі «Наймичка»), а відгомін його й дотепер чувається у весільній обрядовості, що збереглася подекуди на Волині, Поліссі, Північній Буковині та Слобожанщині: перед першою шлюбною ніччю молода згідно зі звичаєм гостинності (адже супутник життя — це якоюсь мірою путник, подорожній) миє ноги чоловікові. Втім, як ми вже зазначали, така покірливість для української жінки не є характерною, тому не випадкові ні локальна обмеженість цього звичаю, ні його суто ігровий характер.

Щодо гостювання як такого, то в українському середовищі воно не перетворилося (як, скажімо, у народів Кавказу або гагаузів) на норму звичаєвого права, а було й залишилося цілком у сфері моралі. Разом із тим хоча українська оселя була такою ж відкритою для кожного подорожнього, гостя або жебрака, як і у згаданих народів, деякі умови гостювання суворо регламентувалися. Наприклад, не прийнято було ходити в гості під час польових

робіт. Засуджувалося гостювання і в будні дні — тоді родичів або сусідів відвідували лише у господарських справах, а ритуал прийому гостя в такому разі спрощувався.

Поширеним правилом прийому гостя, котрий прийшов хоча б у звичайній справі, залишалося обов'язкове запрошення зайти до хати «хоча б на хвилинку». Гість повинен був переступити поріг хати, тобто виявити повагу до домоладців та їхніх предків, які, за повір'ям, мешкали під порогом. З цієї ж причини намагалися посадити гостя і за стіл, попередньо накривши його скатертиною і подавши хліба з сіллю; у південних районах України було прийнято подавати виноградне вино — «один келишок». Якщо гість не мав часу пригоститися за столом, його садовили на лаву біля печі, протерши її чистою ганчіркою. Одне слово, гість так чи інакше мусив присісти, оскільки у противному разі «старостам не сидіти у цій хаті».

Ритуал прийому значно ускладнювався, коли спеціально приходили в гості. Приводом для гостини слугували великі свята: Різдво, Трійця, Великдень, храмові свята, іноді недільні дні, а також сімейні урочистості — весілля, народини. Обов'язково сходилися на похорони і поминки. У деяких районах України число свят, коли можна було ходити в гості, обмежувалось. На Тернопільщині, наприклад, ходили лише в дні Івана та Михайла, на Одещині — на храмові свята. Щодо неділі, то у цей день скрізь по Україні збиралися тільки родичі.

Відповідно до народного етикету гості приходили за запрошенням. Воно лунало наприкінці кожного гостювання: «Приходьте вже й ви до нас», — зверталися гості до господарів. До приходу гостей ретельно готувалися — пекли хліб, готували святкові страви, іноді подарунки дітям, яких було прийнято залишати вдома. У гості йшли також із подарунками, які звичайно були простими — окраєць хліба та «горілка-сороківка». Господарі по закінченні застілля також «віддарювали» гостей — хлібом та пирогами. Виняток становили гостини з приводу весілля чи народин: на них дарували рушники або хустки весільним чинам, черевики та чоботи — батькам молодої, крижмо — бабі-повитусі. Під час похорон при виконанні обряду прощі, поширеного серед гуцулів та бойків Українських Карпат, родина покійного роздавала всім присутнім на процесії речі: сорочки, ремені, перемітки тощо.

Звичай дарування й віддарювання являв собою важливу, але не обов'язкову частину традиції звичайної, необрядової гостинності; подарунки виступали скоріше символами прихильності й дружби, ніж еквівалентами економіч-

ної цінності. Останніми вони стають пізніше, але це стосується, як правило, лише тих обрядів, котрі безпосередньо пов'язані з шлюбними угодами.

Обов'язковий компонент української святкової гостини — трапеза. Під час трапези гостей садовили на найзручніші місця, а найдорожчих — на почесне місце, покуть. Господарі, як правило, не сідали за стіл, а прислужували, постійно запрошуючи гостей їсти: господиня — жінок, господар — чоловіків. Гості ж перед кожною новою стравою чекали запрошення і розпочинали їсти тільки після неодноразової «принуки»; самостійно вони не сміли ні брати щось зі столу, ні виходити з-за столу. Таким чином процес трапези розтягувався надовго. Сигналом до його закінчення слугувало внесення хліба з сіллю. Словами «Спасибі за хліб, за сіль, за кашу і милість вашу» гості дякували господарям за гостину і гостинність.

Вдячність за трапезу, згідно з давніми віруваннями, адресувалася не лише господарям, а й духам їхніх предків, а через них — самому Всевишньому. І всі присутні — співтрапезники — були ритуально об'єднані цією ідеєю. Така ідеологічна основа святкового застілля до того ж підсилювалася моральними чинниками — симпатіями до ближнього. Саме тому трапеза завжди була серцевиною української, а в цілому й східнослов'янської, гостинності.

З гостинністю тісно пов'язана *благозичливість* — система стереотипних форм, які виражають різноманітні сторони спілкування: вітання, прощання, поздоровлення, співчуття, вибачення, подяку тощо. Благозичливість неодмінно передбачає взаємність, по суті це загальнолюдська потреба у вдячності.

У традиціях благозичливості особливо рельєфно проявляється етнічна своєрідність, оскільки в основі засобів благозичливого спілкування лежать не тільки соціальні, а й біологічні стереотипи — звички, що стали рисами національного характеру. Причому для виявлення благозичливості мають значення насамперед візуальні засоби і тільки потім — словесні. Не випадково багато ритуалів та обрядів українців являли собою дію без слів: тривале пояснення мети приходу старостів в обряді сватання замінювалося лише застиланням столу принесеною з собою скатертиною, згода дівчини на шлюб — сором'язливим колупанням печі і т. д. Своєрідність мови благозичливості, зокрема, і визначає українство як спільність із притаманною їй неповторною системою стереотипів, спілкування, ментальності взагалі.

**Форми традиційного вітання.** Спілкування людей розпочинається, власне, з вітання. В українців воно становить досить складний ритуал, який включає і жести, і міміку, і фізичні контакти, і словесні формули.

Загальнопоширеним способом вітання традиційно були рукостискання та слова «Добрий день» («Добрий ранок», «Добрий вечір») чи «День добрий». Ця стандартизована форма варіювалася по окремих регіонах. На Поліссі серед чоловіків прийнятим був потиск рук, а добре знайомі жінки при зустрічі цілувалися і обіймалися, говорячи «*Слава Богу*». На Волині чоловіки обов'язково знімали капелюха, а вітаючи жінку, цілували їй руку; звичною формою вітання тут було «*Слава Ісусу*» і відповідь — «*Слава навіки*». На Поділлі словесна формула була різною серед різних вікових категорій: молодь, вітаючись, казала «Добрий день» або «*Слава Ісусу*», старші — «*Слава Богу*». При цьому чоловіки обмінювалися рукостисканнями, жінки — поцілунками; руки тут було прийнято цілувати тільки близьким родичам та священникові. У південних районах Поділля словесна формула вітання була іншою: «Добрідень» або «*Помагайбіг*». У Галичині як привітання широко використовувалися поцілунки: жінки цілувалися в губи, чоловіки цілували руку жінкам, молодші цілували руку старшим, але, як правило, лише родичам або добре знайомим. У Північній Буковині, навпаки, більшого значення надавали словесним привітанням: чоловіки при зустрічі казали «Добрий день», «Доброго здоров'я», жінки — «Добрідень». Рукостискання використовувалися тут між найближчими знайомими та у молодіжному середовищі; щодо цілунків, то було прийнято, щоб діти цілували руки старшим та хресним батькам, дорослі ж цілувалися тільки під час весілля. Зберігся тут і архаїчний звичай цілування ніг свекру та свекрусі молодою під час весільних обрядів.

Кожний компонент привітання містить у собі глибокий сенс і вплетений у канву давніх вірувань та світоглядних уявлень українців, співвідносячись з особливостями їхнього національного характеру. У цьому розумінні найбільш показовим є рукостискання, яке у різних комбінаціях з іншими засобами благочинності побутує в широкому етнокультурному ареалі. У гносеологічному плані рукостискання належить до одного з засобів фізичних контактів, регламентованих етнічними стандартами і нормами звичаєвого права. Відповідно ж до світоглядних уявлень українців будь-яке фізичне доторкання (чи то потиск рук, поплескування по плечу або погладжування по голові) пов'язане з вірою в його магічну силу — здатність до передання як по-

зитивних, так і негативних дій. Виходячи з цього люди регламентували і самі доторкання, і норми відстані між тими, що контактували. Якщо це був родич або добре знайома людина, від якої не могла виходити небезпека, дозволявся не просто потиск руки, а й інтимне доторкання — цілунок. Останні не обмежувалися лише з боку дітей, бо діти, за повір'ям, вважалися «чистими», не здатними принести лихо.

Зважаючи на небезпеку шкідливої магії, що може передаватися через контакти, народ поступово сформував деякі стереотипи щодо уникання таких контактів. Не рекомендувалося, наприклад, вітати людей, які мали погану репутацію. Обмежувалися вітальні контакти і з жінками, оскільки серед них могли бути відьми. Не випадково в більшості регіонів України давня традиція приписувала чоловікові та жінці йти поруч, не доторкаючись; під руку йшли тільки під вінець. Обмежувалися доторкання і в молодіжному середовищі, оскільки вважали, що через них передається сексуальний потяг. Пізніше ці уявлення стали основою етичних норм — досить суворих у традиційному суспільстві.

А втім, у середовищі українців багато з стереотипів уникання досить швидко трансформувалися по мірі зростання економічної та соціальної незалежності молоді. Показником цього можуть бути, зокрема, танці, які вже у XVI—XVII ст. передбачали різноманітні дотики: до рук, плечей, талії. До речі, «неконтактні» танці і тепер переважають серед багатьох народів, а, скажімо, в росіян вони трансформувалися порівняно недавно.

Доторкання людей при спілкуванні набувало іншої спрямованості, якщо воно освячувалося ритуалами. Не даремно різні контактні прийоми (поцілунки, погладжування, масаж) у поєднанні з магічними заклинаннями використовувалися в народній медицині українців. Щодо обрядів, то вони аж ніяк не обходилися без фізичних контактів. Весільна обрядовість, наприклад, розпочиналася з *рукобиття*, яке батьки наречених здійснювали на знак згоди. Центральним моментом весілля було з'єднання рук молодих над короваем, що являло собою магічний акт скріплення клятви на вірність.

Таку ж магічну силу мав і поцілунок. Коли виголошували клятву чи давали присягу, цілували хрест (у тому числі натільний), від чого, власне, і походить назва обряду — *хресне цілування*. Воно вважалося такою святою справою, що ніхто не смів його порушити якимись несправедливими діями. По мірі утвердження християнства хресне

цілування набувало більш ритуалізованих рис, розширюючи і діапазон використання: починає практикуватися ритуальне цілування ікон, різноманітних святинь і навіть не-святинь (наприклад, замка на церковних воротах нареченими — «щоб міцнішим був шлюб»). Поруч із релігійними в Україні продовжували побутовати й народні святині. — хліб та сіль, а також земля, традиція цілування якої при виголошенні клятви бере початок від запорізького козацтва.

Крім скріплення клятви, поцілунок мав і інші призначення в ритуалізованому житті українців. Головне з них — передання благочливості та здоров'я (цікаво, що етимологія слова «цілунок» іде від *цілісності*, тобто здоров'я, звідси й *цілитель* — народний лікар). Цілували ж, у відповідності з давніми віруваннями та прийнятими нормами етикету, коли хотіли започаткувати обопільну симпатію, коли прагнули запобігти шкоді, коли намагалися заспокоїти дитину; щоб урятувати стадо, цілували чередника, цілували й свійських тварин — щоб приносили приплід.

Поцілунок використовувався і як знак привітання, нерідко виливаючись у досить складний ритуал. В українців Північної Бессарабії, наприклад, гість звертався до господаря або господині з поздоровленням, на що ті відповідали вдячністю, потім усі цілували одне одному руку, якщо вважали себе рівними; коли ж один із них був старший роками або становищем у суспільстві, то цілував лише молодший, а старший тільки казав «спасибі». Така церемонія практикувалася при вітанні з усіма присутніми гостями, не розрізняючи статі.

В Україні було прийнято обмінюватися поцілунками і при прощанні, причому поцілунок означав не тільки приязнь до людини, а і взаємне прощення (до речі, *прощання* і *прощення* колись ототожнювалися). Серед східнослов'янських народів побутовували навіть спеціальний обряд спокуювання гріхів: напередодні Великого посту, у «прощену неділю», слід було просити один в одного прощення, для чого відвідували всіх рідних і знайомих і цілували їх. Подібна символічність цілунка виявлялася і у прощанні з померлим: українці цілували небіжчика у чоло.

Переважання народної основи у традиціях благочливості — характерна особливість культури спілкування українців, що виявляється, зокрема, в її символах. Одним із найбільш своєрідних є давній жест привітання — підняття рук догори (*жест адорації*) як знак найвищого виявлення почуттів. Колись характерний для багатьох народів, він пізніше був використаний християнською церквою як сим-

вол звертання до Бога. З піднятими догори руками зображувалася Оранта, пізніше замінена Богоматір'ю з розкритими перед грудьми руками (у християнській Русі вперше закарбована в Софії Київській) — образом заступниці всіх людей. Цим християнізованим жестом, як зазначають дослідники, християнське мистецтво рішуче відокремилася від античної спадщини. Поряд із християнізованою Орантою українська культура зберегла етнічний символ Березині — жінки з піднятими до об'єкту шанування руками. Цей образ і дотепер залишається головним у міфопоетичних уявленнях та народному мистецтві українців.

**Ритуали шанування.** Будь-яка етнічна культура має ключове поняття. У східних слов'ян воно асоціювалося з *порядком, ладом* (семантика «ладу», до речі, широка: це і порядок, і злагода, і влада, і устрій), яким, за народними віруваннями, керують божества: Ладю із Ладом та Доля. Саме вони приводять у порядок строкате й багатозарове суспільство, спонукаючи всіх підкорятися главі, молодших — старшим, дітей — батькам і т. д. Причому в основі ієрархічного підкорення була не стільки сила, скільки шана: старшого, а тим більше главу, поважали, і передусім тому, що ототожнювали його з божеством або такою особою, що має якості божества. Образ і подобу глави будь-якого соціального утворення — сім'ї, сільської громади, держави — імітували, як правило, всі, хто йому підпорядковувався, виробляючи для себе певні поведінкові стереотипи. По суті, формувалися два типи поведінки: *почесна* і *звичайна*. Перша характеризувалася стриманою пластикою рухів, урочистістю поз, скупістю міміки, величчю ходи; друга допускала суету, поспішність, квапливість, що асоціювалося з земним походженням. Крайнім проявом звичайної поведінки вважалися «бісовські» риси — кривляння, смикання, регіт, лихослів'я. Певна річ, така поведінка в народі засуджувалася.

Шана, повага і, отже, статус почесних святинь або осіб, як правило, пов'язувалися з почесною стороною світу, почесним місцем тощо. У східних слов'ян почесною стороною світу здавна вважався схід: там сходило сонце, звідти йшло тепло й життя. Не даремно схід вони асоціювали зі своїм найулюбленішим кольором — синім. Різноманітні заговори, заклинання та молитви виголошували так, щоб обличчя неодмінно було звернено на схід; тільки по ходу сонця (*посолонь*) йшла молода запрошувати гостей на весілля; будуючи хату, слов'яни обов'язково розташовували її дверима на схід. Вважалося, що побачити перший про-



мінь сонця — значить отримати боже благословіння. Навіть дотепер можна спостерігати, як літні гуцули зустрічають сонце: знімають крисаню і низько вклоняються.

З прийняттям християнства на Русі почесна сторона світу перемістилася на південь — у напрямку Візантії, звідки прийшла нова релігія з притаманною їй символікою. Червоний колір як символ влади візантійських імператорів став і символом державності Київської Русі. Звідси й асоціація південної сторони світу з червоним кольором. Щоправда, за традицією християни продовжували молитися, звертаючись на схід, а церкви будували олтарем також на цю давню почесну сторону: адже в основі міфологічних уявлень їхніх предків лежав глибоко вкорінений образ сонця, що сходить. Сонце ж прямо пов'язувалося з поняттям «верх», яке, у свою чергу, завжди ототожнювалося з поняттями «божественний», «головний», «почесний», «престижний».

Уявлення про почесний божественний верх переносилося і на земне життя. Статус почесної людини підкреслювався або стороною світу, або просторовим підвищенням. У праукраїнців глава родини займав найвигідніше місце — біля вогнища, з протилежної від входу сторони — і сидів, як правило, на підвищенні, що було привілеєм божества. Це виглядало особливо незвичним, оскільки майже до X ст. було прийнято сидіти на долівці; там же і їли, поклавши перед собою маленьку дощечку. Столи у сучасному розумінні з'явилися в Україні, очевидно, з прийняттям християнства, коли в язичницькій слов'янській хаті потребувалося місце для божниці. Це кардинально змінило планування інтер'єру житла: зліва від входу — піч, а по діагоналі, на покуті — стіл, орієнтований на південь або на схід.

Відповідних змін зазнала й, так би мовити, ідеологічна основа оселі — вона почала поєднувати у собі дві релігії: язичницьку (осередком якої залишалася піч) і християнську (її духовним центром ставав стіл). Стіл уподібнювався до церковного престолу, що істотно змінювало релігійно-побутову символіку: хата певною мірою ототожнювалася з храмом, стіл — з олтарем, глава родини — зі священнослужителем, акт прийому їжі — з жертвою. В цих умовах звичаї, що колись не були пов'язані з християнством, набували релігійного забарвлення. Наприклад, навколо столу почали водити молодих під час весілля, носити новонароджених тощо. З перенесенням основних ритуальних дій довкола столу почесне місце в хаті перемістилося на покуть. Це місце визначало весь розпорядок у домі, як і всю структуру внутрісімейних взаємин. Почесне

місце на покуті у звичайній ситуації займав глава родини, під час гостин — почесний гість, на весіллі — молодий із молодою, коли народжувалася дитина — баба-повитуха, під час хрестин — кум.

Загальний розподіл рольових функцій у традиційній українській родині найрельєфніше проявлявся у порядку розміщення сім'ї за столом у святкові дні, коли особливо суворо дотримувалися ритуальних правил. Отож, на чолі стола сідав батько. Якщо в сім'ї не було батька, його місце займав старший одружений син, якщо ж він був неодружений, то главенство належало матері. На Поліссі, де зберігалися більш консервативні традиції, почесне місце праворуч глави родини займав старший син, далі вже сідали всі інші сини та дочки; мати, як правило, прислужувала родині і тому сідала скраю.

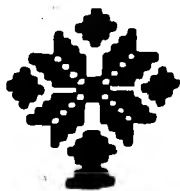
До кінця XVIII — початку XIX ст. цей порядок, у цілому характерний і для інших східнослов'янських народів, в українському середовищі дещо змінився: поруч із главою сім'ї по правий бік від нього у святкові дні сідала дружина. Коли взяти до уваги, що правий бік вважався особливо почесним, можна уявити, наскільки значною в українській родині була роль жінки-матері. Змінилося з лівого на праве й те місце, яке займала жінка, коли йшла поруч із чоловіком. Зрештою, на сьогодні ми маємо декілька паралельно побутуючих варіантів: заміжні жінки можуть займати і ліве, і праве місце від чоловіка, хоча у молодіжних парах жінка найчастіше розташовується праворуч; під вінець заручену ведуть з правої сторони, а після вінчання чоловік займає своє традиційне праве місце; нарешті, на Наддністрянщині зберігається зовсім архаїчна ситуація, коли чоловік іде попереду, а жінка позаду.

Традиційне розуміння феномена почесності позначалося на етикетних нормах поведінки людей. Наприклад, вітання здавна починали зі старших, під якими розуміли не тільки старших за віком, а й вищих за соціальним статусом. У пізніші часи до рангу почесних стали зараховувати й жінок: під час зустрічі з подружньою парою насамперед віталися з жінкою. Проте в умовах оселі ситуація змінювалася: той, хто прийшов у хату, спочатку вітав чоловіка, а тільки потім його дружину, підкреслюючи тим самим престиж глави сім'ї. Те ж саме робили, коли в хаті були гості, незважаючи на усталене в українському середовищі шанобливе до них ставлення.

Традиційні етнічні стереотипи становлять основу і сучасного спілкування, щоправда, виступаючи системою етикетних норм та правил поведінки без їх колишньої міфо-

логізації. Натомість посилюється акцент на загальнолюдські цінностях, закріплення яких у свідомості людей можливе тільки через національні форми їх виявлення. Тож можна сподіватись, що по мірі відродження української нації відбуватиметься й оновлення тих рис, які віддавна були притаманні українцям,— гостинності, благозичливості, шанування й широсердя.

**Література:** *Кульчицкий С.* О суевериях, обычаях, повериях и приметах села Ставучан Хотинского уезда // Кишинев. епарх. ведомости. 1873. № 17; *Краулей Э.* Мистическая роза. Санкт-Петербург, 1905; *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном фольклоре // Структура текста. Москва, 1980; *Бернштейн Б. М.* Традиции и социокультурные структуры // Сов. этнография. 1981. № 2; Этнические стереотипы поведения. Ленинград, 1985; *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Санкт-Петербург, 1872. Т. I. Вып. 1; *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885; *В. Ш.* Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // Этногр. обозрение. 1899. № 1/2; *Арутюнов С. А.* Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии. Москва, 1979; *Гонтар Т. О.* Народне харчування українців Карпат, Київ, 1979; Этнография восточных славян. Москва, 1987; *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, 1991; *Хейдмец П. С.* Пространственная регуляция общения человека // Труды по психологии. Тарту, 1977. Т. VI; *Усачева В. В.* Об одной лексико-семантической параллели: На материалах карпато-балканского обряда «полазник» // Славянское и балканское языкознание. Москва, 1977; Этнические стереотипы поведения. Ленинград, 1985; *Байбурич А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Ленинград, 1990.





## ДУХОВНИЙ СВІТ УКРАЇНСТВА

### Лекція 20

#### ТРАДИЦІЙНА ОБРЯДОВІСТЬ

Сімейні обряди та звичаї. Спосіб внутрішнього життя людини традиційного суспільства містив у своїй основі емке поняття *ладу*, тобто порядку, гармонії в усьому. Його дійовість досягалася за допомогою регламентації усіх сфер життя, котре проходило у певній циклічності: або за річним календарем, або за стадіями розвитку людини та її сім'ї. Кожна важлива подія у системі такої циклічності акцентувалася певними символічними діями: обрядами, ритуалами та святами — найважливішими складовими народної духовної культури. *Обряд* — це сукупність традиційних умовних дій, котрі в образно-символічній формі виражають усталені зв'язки людей з природою та поміж собою; сукупність обрядів, пов'язаних з відзначенням найважливіших життєвих подій переважно культового змісту, становить *ритуал*; урочисте ж відзначення знаменних подій, яке включає розважальні елементи та деякі обрядові дії, — це *свято*.

Відповідно до циклічності процесу життєдіяльності людей склалися окремі типи свят та обрядів. Основних з них два: *сімейні* й *календарні*. Сімейна обрядовість освячувала перехідні або етапні моменти в житті людини, календарна ж — у житті природи або трудовій діяльності людей, котра, як правило, підпорядковувалася сільськогосподарському трудовому календарю. Кожне традиційне свято і кожний обряд тісно пов'язувалися з народними віруваннями та повір'ями.

Сімейна обрядовість становить систему свят, обрядів та ритуалів, якими відзначаються всі найважливіші життєві події людини від її народження до смерті; крім того, вони закріплюють про неї пам'ять і після смерті. У цьому плані сімейна обрядовість глибоко філософічна, оскільки

ки, встановлюючи духовний зв'язок між поколіннями, вона наповнює життя оптимістичним змістом.

У сімейній обрядовості сплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких сягає різних історичних епох із притаманними кожній з них соціальними, правовими, морально-етичними, релігійними нормами і уявленнями. Витоки формування сімейних обрядів нерідко були пов'язані з магічними актами, що мали різне функціональне призначення. Умовно їх можна поділити на *спонукальні* — призначені забезпечити щастя сім'ї, багатство, плодючість і здоров'я людині — та *запобіжні* — спрямовані на захист людини або родини від злих сил. Із розвитком раціональних знань магічний аспект цих обрядів поступово втрачався, а ритуальні дії перетворювалися на традиційні розваги. Разом із появою нових обрядових дій та символічних ритуалів старі продовжували зберігатися, однак їхній зміст певним чином змінювався. Так склався багатогарбовий і багатофункціональний обрядовий комплекс.

Найбільш рельєфно зазначена закономірність виявляється в основних обрядах сімейного циклу: *родильних, весільних та поховально-поминальних*.

*Родильні обряди*, що супроводжують народження дитини та її прилучення до свого роду, поділяються на чотири основних моменти: власне народження; очищення матері та повивальної бабки; прийняття новонародженого до роду і громади; соціалізація дитини. Це проявляється через послідовний ряд взаємопов'язаних обрядів: *народин, очищення, ім'янаречення, обрання кумів, провідок, зливки, хрестин, похрестин, пострижин*.

Родильна обрядовість належить до числа особливо делікатних сфер, і тому вона найбільш ретельно обставлялася магічними діями та обереговими знаками. Особливо це стосувалося першого етапу народин, коли місце пологів зберігалось у таємниці, а коло дійових осіб обмежувалося до трьох: породіллі, баби-повитухи та чоловіка породіллі. Традиційним місцем пологів була комора чи лазня, або й поле: дітей, що народилися на ниві, називали *житничками*. Про пологи намагалися не говорити нікому, навіть повитуху запрошували в останній момент. Повивальна бабка (в різних регіонах України вона мала різні назви: *баба-бранка* — на Правобережжі, *баба-пупорізка* — на Наддністрянщині, *баба* — в Поліссі тощо) завжди обиралася з числа найповажніших жінок села і була, як вважали, пов'язана з магічними силами.

У процесі народин постійно вдавалися до магічних дій. Коли пологи були важкими, повитуха наказувала відчинити

всі замки, повідкривати двері, вікна, скрині, порозсьобувати коміри сорочок, навіть просила відчинити царські ворота в церкві, а потім обкурювала породіллю зіллям. Найдосвідченіші повитухи використовували і раціональні прийоми народної медицини: вони вправно робили породіллі масаж, компреси з навару льону, розтирання маслом, вигрівання гарячим зерном. Приймаючи роди, баба намагалася прищепити дитині необхідні риси характеру: хлопцеві, «аби господарем був», пуповину відсікали на сокирі, а дівчинці, «щоб доброю пряхою була»,— на гребені. Одночасно вона застосовувала і оберегові прийоми: обкурювала дитину димом, у рукав сорочки, в яку завертали новонародженого, клала вузлик з *печиною* (шматочком глини від печі), кусень хліба з салом або сіль та свічу; ще один такий же вузлик кидала на перехресті доріг із словами: «На тобі, чорте, плату!»

Коли утаємничені процедури завершувалися, давали певний знак: або вивішували на високій жердині сорочку породіллі, або, як це прийнято у верховинців Карпат, стріляли з рушниці чи розпалювали багаття. Для сусідів та родичів це слугувало сигналом, що можна провідати породіллю,— такі провідування називалися *одвідками* (*одведками*). За звичаєм, приходили лише заміжні жінки з невеличкими подарунками «на зубок» — пирогами, ласощами.

Одвідки іноді поєднували з обрядовою купеллю, якій надавали великого значення,— адже вона мала і гігієнічні, і оберегові функції, пов'язані з водою. Аби дитина росла здоровою, використовували освячені трави та квіти (*свячене зілля*); у купіль дівчинки додавали меду, а іноді й молока («щоб гарною була»), хлопчикам клали корінь дивосилу («щоб сильними були») або сокиру («щоб уміли майструвати»). Кожен, хто приходив до хати під час ритуалу, мав кинути у купіль монету «на щастя».

Скупану дитину обсушували біля палаючої печі, що знов-таки диктувалося не тільки вимогами гігієни, а й давнім звичаєм прилучення до домашнього вогнища та роду. Вшанування новонародженого та частування породіллі повитухою й близькими сусідами мало назву *родин*. Головною дійовою особою на родинях була повитуха: вона накривала стіл і приймала гостей. За традицією, не можна було приходити на родини з пустими руками, тому йшли з дарунками: полотном для пелюшок та обрядовою їжею. Вшановуючи породіллю, бажали їй та її дитині щастя, здоров'я: «Щоб дитина була багата, як земля, дужа, як вода, щоб в коморі і в оборі всього було доволі». Вшанову-

вали і повитуху: чоловік породіллі частував її хлібом-сіллю та підносив подарунки.

Найважливішим моментом родильної обрядовості був звичай прилучення новонародженого до громади, який нерідко поєднував декілька обрядових дій: *ім'янаречення*, *хрестини* та *обмивання (зливання)*, хоча ці обряди могли виконуватися і окремо. Звичай ім'янаречення пов'язувався з переконанням, що гарно обране ім'я має сприяти щастю та добробуту немовляти. Відтворював він і усталені норми моралі та звичаєвого права, нерідко проявляючись через відповідні символи: наприклад, дитині, що народжувалась поза шлюбом, давали негарне ім'я.

Звичай хрестинного обіду базувався на бодай і умовній участі в ньому всіх мешканців села, символізуючи тим самим причетність новонародженого до громади. Головними дійовими особами у ньому виступали кум і кума, котрі сприймалися не просто як хрещені батьки, а як представники громади, посередники між громадою та батьками дитини. Останній статус кумів мав особливе значення, адже згідно з усталеними уявленнями всі причетні до народження дитини — породілля, повитуха й навіть чоловік породіллі — є «нечистими» і тому не можуть брати участі у хрестинах. Прилучення дитини до таїнства хрещення могли здійснювати тільки куми.

Аби зняти з породіллі та повитухи «нечистоту», влаштовували очищення (зливки), що мали обов'язково відбутися у перші дев'ять днів. Для цього повитуха рано-вранці приносила *непочатої води*, до якої додавали вівса, хмелю, конопляного сім'я, дубової тріски. На долівку клали сокиру (коли новонароджений був хлопчиком) або прядку (коли немовля — дівчинка), породілля правою ногою ставала на сокиру і знімала правицю, на яку баба-бранка лляла воду, з лівої ж руки породілля виливала трохи води. Далі руки міняли, проробляючи таку процедуру тричі, а відтак всі ці дії повторювала й повитуха. Після обряду повитуха, породілля з немовлям на руках і всі присутні жінки тричі обходили довкола столу. Закінчувався обряд частуванням, під час якого породілля мусила сидіти на кожусі вовною догори, аби вберегтися від нечистої сили. Те, що це робилося після хрестин — головної церковної дії, що забезпечувала дитину і породіллю, наочно демонструє релігійний дуалізм — поєднання народних і християнських вірувань.

Цикл родильної обрядовості завершувався обрядом *похрестин (очередин, продирын)* — прийомом гостей на честь дитини. «Продирати оченята дитині» приходили найближчі

родичі та знайомі, котрі, за звичаєм, клали дитині гроші, а по закінченні частування везли на бороні до корчми бабу-повитуху.

У сімейній обрядовості українців було прийнято відзначати *пострижини* — річницю від дня народження дитини. На цей ювілей запрошували повитуху та хрещених батьків. Посеред хати на долівці простилали вовною догори кожух, садовили на нього хлопчика, і названий батько вистригав своєму похресникові трохи волосся навхрест. У гуцулів такий обряд називався *обтинанням (обрубванням, рубанням)*, бо колись дійсно виконувався сокирою, причому двічі: через місяць після народження (як знак прилучення дитини до роду) і в рік повноліття, символізуючи перехід підлітка до нового соціального стану.

Дівочий різновид пострижин — обряд *заплітання* (у Закарпатті він проводився через п'ять років після народження) — урочисте плетіння навхрест перших кісок. Для цього обряду батьки запрошували хрещену мати, якій дарували калача та хустку.

*Весілля* в середовищі українців являло собою справжню урочисту драму, що супроводжувалася музикою, співами, танцями, іграми, набуваючи характеру народного свята. Це одно з тих явищ національної культури, яке найбільшою мірою зберегло архаїчний колорит світоглядних уявлень, етичних норм, народної моралі та звичаєвого права. Відгомоном давнього умикання, наприклад, стали такі складові весілля, як збирання *весільної дружини* та *весільний похід по молоду*, свідченням колишньої купівлі-продажу молодої є *перейма, викуп коси* тощо. У весільній звичаєвості заковані й прадавні цінності матріархату. По суті, лише у весільних діях виявляється колишній пріоритет жінки: адже саме вона зустрічає весільний поїзд молодого, виряджає молодих до вінчання, вбирає дочку-наречену у вінок, веде молодих на посад, зустрічає та благословляє наречених після вінчання.

Українська весільна обрядовість поділяється на три взаємопов'язаних цикли: *передвесільний, власне весілля і післявесільний*. У свою чергу кожен із циклів включає ряд обрядів: *передвесільний* — *сватання, умовини, оглядини, заручини, бгання короваю і дівич-вечір*; *власне весілля* — *запросини, обдарування, посад молодих, розплітання коси, розподіл короваю, перевезення посагу, перезву, рідження*; *післявесільний* — *хлібини, свашини та гостини*.

Все починалося зі *сватання (рушників, словин, брання рушників, змовин)*, коли представники родів молодого й молодої домовлялися про весілля. Історично склалися три



основних варіанти сватання: найбільш архаїчний, пов'язаний з умиканням молодої; сватання дівчини до парубка; «класичне» сватання дівчини через старостів молодого.

Сватання з умиканням добре описане Левассер де Бопланом стосовно XVII ст.: «Хоч хлібороби вважаються кріпаками, однак здавна користуються правом і свободою викрадати під час танку шляхетних дівиць, навіть дочок свого поміщика. Але при цьому моторність і спритність необхідні: викрадач неодмінно повинен вислизнути із здобиччю в сусідній лісочок і переховуватися там не менше 24 годин. Тільки тоді прощають сміливця, інакше пропала його голівонька». Єдиною умовою такого викрадання мала бути попередня згода самої дівчини.

Другий варіант сватання — дівчини до хлопця — мав у XVI—XVIII ст. в Україні значне поширення і відбувався двома шляхами: сватанням самої дівчини і сватанням хлопця свахою дівчини. До самостійного сватання дівчина вдавалася переважно тоді, коли хлопець її ошукав. У такому випадку дівчина приходила до хати хлопця і, звертаючись до нього, казала: «Я бачу по тобі, що ти людина добра, що дружина твоя буде щасливою і матиме дбайливого господаря. Прошу тебе, одружися зі мною». Таке ж прохання вона адресувала батькам парубка. Коли сватання відбувалося за допомогою свахи дівчини, та вела «класичну» для своєї ролі розмову про куницю та мисливця або про красну дівичку та доброго молодця: «Иду з далекої сторонущки, не рідної, але від родичів красної дівичці. Знемагає її серденько по доброму молодцю; вона сохне в самотності, мов трава на горючому піску...»

Традиційне сватання, особливо поширене з XIX ст., відбувалося у формі переговорів послів молодого з батьками дівчини. Цей досить складний обряд вельми стисло описав Тарас Шевченко: «Покохавшись літо чи то два... парубок до дівчиного батька й матері посила старостів, людей добромовних і на таку річ дотепних. Коли батько і мати поблагословлять, то дівчина, перев'язавши старостам рушники через плечі, подає зарученому своєму на тарілці або кранну, або самодільну хустку».

Бували, однак, випадки, коли дівчина не давала згоди на одруження. Тоді вона повертала старостам принесений ними хліб, а молодому «дарувала» гарбуза чи макогона. Тоді про хлопця казали, що він «вхопив гарбуза» чи «облизав макогін». Аби уникнути сорому через відмову, часом посилали «розвідника», котрий мав довідатися про наміри дівчини та її батьків, або йшли свататися пізно ввечері, щоб зберегти це в таємниці. На Гуцульщині, де більше

турбувалися про майновий стан молодих, напередодні сватання робили *обзорини* — оглядали їхнє господарство. Подібні обряди мали поширення і в інших районах України, щоправда, вони проводилися після сватання, якщо воно було успішним. Основне призначення цих обрядів (вони ще мали назви *оглядин* чи *печеглядин*) — обговорити умови весілля.

Невдовзі після цього влаштовували *заручини* (*полюбини, хустки, сватанки, запоїни*) — перший весільний обряд, що набував законної чинності: тепер дівчина і парубок вважалися нареченими і не мали права відмовитися від шлюбу; якщо таке траплялося, то винні мусили відшкодувати збитки та ще й заплатити «за образу».

Заручини за своєю структурою і функціями нагадували весілля. Молодий і молода з друзками запрошували гостей, сватів і родичів до хати молодої, де відбувалися церемонії поєднання двох родів. Власне, довкола цієї ідеї і вибудовувалася вся передвесільна обрядовість. Вона включала три основні ритуальні дії: *посад, благословіння та обдарування*.

Сенс церемонії посаду — у висловленні молодими взаємної згоди на шлюб та в його освяченні двома родами. Символами єднання були рушник та хліб. Молодих виводили на посад, старший староста накривав рушником хліб, що лежав на столі, клав на нього руку дівчини, зверху — руку хлопця і перев'язував їх рушником. Після цього молода перев'язувала старостів рушниками, а всіх присутніх обдаровувала хустками, полотном або сорочками. У Карпатах, де збереглися більш архаїчні обряди, цей ритуал здійснювала мати дівчини: вона обсіпала молодих пшеницею та білою вовною і подавала їм мед, котрий символізував єдність молодих та їхніх родів.

Опісля починалося урочисте благословіння молодих їхніми батьками. Останні, за звичаєм, сідали на лаву, застелену кожухом (символ благополуччя родини), а староста підводив до них молодих за хустку: один кінець він тримав сам, а два інших — молоді. Батьки хлібом-сіллю тричі благословляли наречених, а молоді, стоячи на рушнику, тричі вклонялися батькам, приймаючи благословіння. По його закінченні родичі обмінювалися подарунками, а головне — обдаровували наречених; як правило, не обходилися рушниками та хустками, а дарували хто худобу, хто клапоть землі.

На ознаку того, що дівчина і хлопець заручені, вони обмінювалися перснями і, крім того, отримували певні атрибути: наречений — барвінкову квітку, наречена — чер-

вону стрічку або квітку (на Буковині — траву). В західних районах більш поширеними були вінки, котрі плели у так звані *барвінкові дні*. На Гуцульщині вінок змащували медом і вкривали позолотою. Дівчина не знімала його аж до шлюбу, навіть спала у ньому, бо якщо вінок пропаде — не буде щастя у подружньому житті.

Між заручинами та весіллям відбувалася підготовка до торжества, обставлена низкою обрядів. Основними тут були *дівич-вечір* (або *барвінкові обряди*), *бгання короваю* та *запросини*. Принагідно зазначимо, що для Західної України більш притаманною була барвінкова культура, для Східної — коровайна. Перехідною зоною виступало Поділля: там молода із друзками у п'ятницю йшла до лісу за барвінком, і того ж дня родичі та сусіди сходилися на випікання короваю. Але як би не розподілялися ці два весільних обряди по регіонах, вони мають єдине і дуже давнє коріння, пов'язане з поклонінням культові рослин та предків.

В українців вічнозелений барвінок завжди вважався символом вічності кохання та шлюбу і, природно, одним із головних елементів весільної обрядовості. Збирати барвінок ішли у супроводі музик із хлібом, вівсом та горілкою. В Галичині прийнято було йти по барвінок усією молодіжною громадою, на Бойківщині молода йшла з друзками та малим хлопцем, у Закарпатті — лише друзки молодої та молодого, а на Наддніпрянщині — невелика група молоді, котра мала виготовити вінок як прикрасу до короваю. Виготовлені з барвінку вінки іноді мастили медом, додавали кілька зубців часнику (як обереговий знак), вплітали китиці вівса, клали вінки на хліб і несли їх до батьків на благословіння.

У східних та центральних районах України більш поширеним передвесільним обрядом був *дівич-вечір* (*дівичник*, *вечорина*, *дружбини*, *пироги*, *збірня*, *головиця*, *загранка*, *заводици*), також пов'язаний із барвінковими обрядами: адже, крім виготовлення *гільця* (*вільця*, *квітки*), дівчата плели й вінки. Ними не тільки прикрашали молодих та дружок, а й вдягали на руки всім, кого запрошували на весілля.

Дівич-вечір влаштовували напередодні весілля як символ прощання з самотнім життям і робили це окремо в оселях молодої та молодого. Особливою ліричністю визначалися такі вечори у дівочій громаді. Саме там «завивали» весільне гільце — вишневу чи соснову гілку, прикрашену стрічками та жмутками колосків, — символ незайманості, краси та молодості. Виготовляли тут і квітки та

вінки для молодих. Одягання вінків супроводжувалося певними ритуалами: на долівці розстеляли біле полотно, на нього ставили хлібну діжу, зверху клали подушку, і на все це сідала молода, яку мав розплести молодший брат. Після розплітання коси дівчата прикрашали голову молодої весільним вінком. Колись ці дії виконувала мати.

*Весільна матка* (старша дружка) садовила біля молодої молодого, чіпляла йому вінок і накривала обох рушником та посипала житом (символ родючості). Після цього молодих величали *князем* та *княгинєю*, котрі відтепер повинні були збирати свої *дружини* (*весільний поїзд*). У цьому обрядовому елементі відобразився давній мотив протиставлення родів. Особливо характерним це було для першої частини весілля, коли відбувалася «боротьба» між двома родами; з укладанням між ними «угоди» (ритуал розподілу короваю) взаємини ставали дружніми.

Весільний поїзд в українців, як правило, був великим, підкреслюючи тим самим урочистість події. Дружину нареченого складали *староста* і *підстароста*, *дружко* (у Галичині та на Волині він називався *маршалком*) — розпорядник весілля та його помічник — *піддружий*, а також ціла група нежонатих хлопців — *бояр*, *дружбів*, котрих очолював *старший боярин*. Дружину нареченої представляли *старший дружко* (*боярин*), *дружки*, *дружби*, *свахи* та *старости*. При формуванні весільного поїзда обов'язково дотримувалися традиційного правила — обирати непарну кількість дружинників, аби парою стали наречені.

На весіллі неодмінно діяли так звані *весільні чини*, кожний з яких виконував свою певну обрядову роль. Розпоряджався весільним дійством *дружко* або *староста* (*сват*), йому допомагала *старостина* (*сваха*, *свашка*), що розпоряджалася подарунками, краєнням хліба, покриванням молодої. До почту молодих входили й особи, які виконували якісь одномоментні функції: *світилка*, що стежила, аби не згасли свічки при виконанні обряду посаду; *хорунжий*, що ходив із весільною корогвою; *солов'ї*, котрі «продавали» придане нареченої; *гудаки* (*веселики*, *музики*), які забезпечували музичне супроводження весілля; *кошельник* — розпорядник обряду обдарування; обряд пов'язування намітки виконували *приданки*, *закосяни*, *свашки*, випікання короваю — *коровайниці*, виготовлення вінків — *вінкоплетниці*, перевезення приданого — *візники* (*возниці*, *кодаші*). Усі ж учасники весілля мали спільну назву *весільних гостей* (*сватів*, *сватьбових*).

Весільний поїзд визначався особливою мальовничістю. Ось як, наприклад, описувала його П. Коломийченко:

«...Дівки надівають вишиті сорочки, плахти, красні запаски, літом — корсетки і черевики, а зимою — юпки і чоботи, цвітки і ленти, а парубки — синії жупани, червоні пояси та сірі шапки. Кожен учасник весільного поїзда, виконуючи свою роль, ніс якусь річ: піддружій — горілку і хліб, свашки — чоботи — подарунок для тещі, старости — барило та борону батькові, а матері — прядку, та всім гостям — шишки...»

Поки молодий та молода збирали свої дружини, коровайниці — заміжні й добропорядні жінки — готували коровай та весільне печиво (*дивень, лежень, теремок, гільце, шишки, гуски, калачики, любовники*). Головним весільним хлібом в українському весіллі був *коровай*. На думку М. Сумцова, — це священний хліб, котрий мав велике ритуальне значення і фактично замінив собою тварин, яких колись приносили у жертву. Пізніше коровай сприймався як дар молодим від усього роду, символ їх вічного єднання.

Ця ідея пронизувала всі дії, пов'язані з коровайною обрядовістю. Зокрема, поширеним було випікання *двійняток* — печива, що символізувало подружню єдність, а також спільність дій коровайниць: останніх, за звичаєм, зв'язували рушником, і так вони муслиць місити тісто, виліплювати оздобу, обмивати руки тощо. Існувало повір'я, що вдало спечений коровай принесе молодим щастя, тріснутий віщує розлучення, а покручений — лиху долю. Тому коровайниці весь час «улещували» коровай приказками та піснями. Ритуальний розподіл короваю відбувався одразу після покривання молодої і символізував єднання двох родів та прилучення до них молодих.

Власне весілля розпочиналося із *запросин*, що включали урочисте вирядження дочки та сина та ритуал запрошення гостей. Останній був неоднаковим у різних частинах України: у південних районах, як правило, запрошував молодий, у Карпатах — спеціальні посередники — *звачі*, на Поділлі молоді ходили запрошувати разом. Запрошували переважно родичів, близьких знайомих та сусідів, а у невеликих селах — усіх мешканців. Не годилося запрошувати під час випадкових зустрічей на вулиці, що відбилося в іронічному прислів'ї: «Просили по дорозі, аби не були на порозі».

Напередодні весілля молодий зі своїм почтом збирався їхати по молоду. Виряджала сина мати, супроводжуючи це різними магічними діями: напинала на нього вивернутий вовною догори кожух, обсипала його зерном та дрібними грішми. Схема поїздки молодого має два варіанти: більш давній ( з оселі нареченого до оселі нареченої і знов до-

дому) і пізніший (з оселі нареченого до оселі нареченої, далі до церкви, відтак знов до молодої, нарешті, повернення з молодою до батьківської оселі). На шляху весільного поїзда родичі молодої влаштовували *перейму*, вимагаючи викупу за молоду. Такі дії повторювалися ще кілька разів: біля воріт нареченої (*ворітна*); в сінях, де молоду охороняли дружки; у весільній залі — за місце біля нареченої; останній же викуп — так званий *весільний пропій* — відбувався наприкінці весілля.

Важливою складовою весільної обрядовості є *вінчання* — церковне освячення шлюбу, впроваджене церквою відповідно до указу Синоду 1843 р. Воно повинно було проводитись в один день із народним весіллям, але за традицією відбувалося переважно до посаду — центрального дійства в народній весільній обрядовості.

У міру органічного входження вінчання у традиційну весільну обрядовість складалася своєрідна ритуалізована система, що поєднувала і церковні, і суто народні елементи. Крім вінчання, вона включала церковні оповіді — освячення згоди молодих на шлюб, а також *прощі* — прохання молодими батьківського благословіння. Батьки, виряджаючи дітей на вінчання, благословляли їх «прощівним» хлібом, бажаючи «ніколи не знати нужди та жити в мирі». Під час вінчання весільна матка тримала на плечах у молодого свічку та колачі, а весільний батько — свічку на плечах молодої.

Найдраматичнішим моментом весілля був обряд *покривання*, що символізував перехід молодої до громади жінок та під владу чоловіка і слугував знаком «примирення» родів — після цього розпочиналися загальні веселощі.

Колись обряд розплітання коси та покривання голови молодої очіпком та наміткою здійснювався у домі молодої приданками та свекрухою, наприкінці ж ХІХ ст. — як у домі молодої, так і в оселі молодого приданками, свекрухою, а іноді й самим молодим. Наречену садовили на діжу, брат або приданка розплітали їй косу і мастили волосся маслом або медом. Обряд посаду нерідко поєднувався з покриванням: свахи покривали голову нареченої білою наміткою — *серпанком*, поверх якої надягали весільний вінок.

Більш архаїчний обряд покривання зберігся на Гуцульщині. Там під кінець вечері молоду кликали до комори, при цьому музики грали сумну мелодію. Як тільки молодий чув звуки скрипки, він забігав до комори і зубами перекушував шварку, яка тримала *бовтиці* (металеві прикраси) в косах молодої; тоді й розсипався весь пишний голов-

ний убір гуцульської княгині. Відтепер вона мала заплітати дві коси, закручувати їх у кружок на *кибалку* або *кичку*, вдягати очіпок, а зверху вив'язувати перемітку чи хустку.

Весілля закінчувалося, як правило, у понеділок циклом *перезваних обрядів*, основне призначення яких — прилучення молодої до сімейного вогнища чоловіка. Перезва складається з трьох основних обрядових дій: *комори*, *еднання родин* та *циганщини (ряджених, ловчі)*. Комора включала перевдягання молодої, вивід її до гостей та демонстрацію цнотливості. Коли наречена доводила свою «чесність», весілля набувало особливо радісного звучання: молода вбиралася в одяг переважно червоного кольору, гостей прикрашали червоними стрічками та поясами, подавали підфарбовану соком калини горілку, віддавали шану батькам за добре виховання дочки.

У понеділок, передостанній день весілля, молоду «привчали» до домашньої роботи в хаті чоловіка, доручаючи їй мазати піч, приносити воду або готувати страви. Закінчувалося весілля (як правило, у вівторок) *рядженням*. Весільні гості перевдягалися, з музикою йшли селом, випрошували, а то й крали курей, гусей, робили складчину і продовжували *веселощі* в домі батьків молодого.

Аби зміцнити зв'язок молодих із батьками та полегшити адаптування нареченої в новій оселі, народна мудрість передбачала цілу низку післявесільних обрядів. Отож, через день-два молодий кликав усіх родичів на *пропій (перезивки)*. У першу після весілля неділю справляли *великі пироги* (молода сама пекла їх і разом з чоловіком везла до своїх батьків). На Поділлі такі відвідини називалися *розхідним борщем*, а у гуцулів — *мінами*: тесть віддавав молодому те, що *мінив* (обіцяв) йому, коли уклали шлюбну угоду. Останній повесільний ритуал — *колачини* — відбувався через місяць. Молодий купував колачі та напої, запрошував весільних батьків та гостей, щоб «запити» своє господарство.

За нових соціально-економічних і культурних умов старовинна весільна обрядовість зазнає суттєвих трансформацій, хоча її основа залишається традиційною. Особливо це стосується усталених весільних атрибутів: вінків, рушників тощо. Щодо хліба, то ним і дотепер освячуються найважливіші обрядові дії: запрошення на весілля, виряджання наречених до шлюбу та їх зустріч, обдарування гостей.

Нарешті, розглянемо останній тип сімейних обрядів та звичаїв, пов'язаний тепер уже із сумними подіями в людському бутті.

Українці завжди сприймали смерть як велике горе, але водночас і як неминучість: «Якби не вмирили, то під небо б підпирали». Таке неоднозначне ставлення до смерті зумовило формування складної системи *поховально-поминальних ритуалів*, які відповідали давнім світоглядним уявленням про тіло, душу та дух. Смерть означала відторгнення од тіла як душі, так і духу. Але якщо душа назавжди покидала тіло, то дух за певних умов міг повернутися до нього або просто на землю, що вважалося неприродним. Виходячи з цього поховально-поминальні ритуали спрямовувалися як на забезпечення незворотного переходу душі небіжчика у світ предків, так і на охорону живих від шкідливого впливу духу мерця.

Звідси — надзвичайна присутність сакрального у поховально-поминальній обрядовості, для якої кожний, здавалося б, незначний елемент набуває особливого магічного значення; звідси ж і особлива регламентація дій, пов'язаних із похованням небіжчика. Більше того: вважалося, що смерть — це лише перехідний ступінь до існування у потойбічному світі, який пов'язаний із земним, причому світ предків здатний впливати на земне життя залежно від конкретної поведінки людей. Словом, смерть і життя, облямовані ритуально-обрядовою системою, розумілися як єдиний взаємопов'язаний процес. Відповідно до цього і поховально-поминальну обрядовість прийнято трактувати як єдину сферу, яка, втім, складається з двох основних частин: *похорону і поминок*.

*Похорон* — це система ритуальних норм поведінки та обрядових дій, пов'язаних з оповіщенням про смерть, підготовкою небіжчика до похорону та його проводами.

Коли вмирала людина, про це оповіщали всіх родичів та односельців. З цією метою на вікна хати, де лежав небіжчик, вивішували білі хустки або перемітки. Серед верховинців було прийнято розкладати перед хатою покійного велике вогнище та сурмити у трембіти.

Смерть позначалася на поведінці всіх близьких до померлого і навіть усіх односельців. Життя у цей час уповільнювалося й затихало, бо не можна було ні гучно розмовляти, ні виконувати роботи, які викликали шум. Крім того, не годилося вивозити гній, садити капусту чи підсипати яйця під квочку, бо «все це завмре». З цієї ж причини із двору небіжчика забирали вулики та все насіння, а з хати намагалися винести й kota, бо якщо той стрибне через покійного, останній перетвориться на упиря.

Особливо делікатно ставилися до душі померлого: якщо у хаті літає муха, не можна її бити, бо не виключено,



що саме вона і є його душею; заборонялося пити воду в хаті небіжчика, адже її могла пити душа; коли хтось хотів сісти на лаву, мусив подмухати на неї, аби не розчавити душу покійного.

На час похорону дівчата розпускали волосся, чоловіки ходили без головних уборів. Коли приходили до хати небіжчика, читали «Отче наш», цілували покійному руку (крім неодружених — «не буде дітей») і віталися, але не традиційним «Добрий день», а іншою формулою — «Здорові будьте».

Особливо важливим вважалося те, як людина померла: спокійно чи в агонії. Якщо вона вмирала тяжко, це був знак того, що покійник за життя знався з нечистою силою, і, отже, міг заподіяти шкоду живим. Аби запобігти цьому, існували різноманітні магичні дії: в одному випадку знімали з даху і ламали коника, аби дати можливість душі покинути тіло, в іншому — просвердлювали черинь печі, у третьому — спалювали заслонку, в четвертому — дзвонили у дзвони. У руки тяжко вмираючого вставляли запалену свічку, освячену на Стрітіння або у Великий четвер, а очі затуляли монетами (якщо б він на когось подивився, той би помер). Але і цього вважалося замало. Тому й на похоронах «наглих» мерців дотримувалися оберегової символіки: вбивали їм у груди осиковий кілок, кололи тіло шилом, посипали очі чи могилу маком, завалювали її камінням або сміттям.

Коли ж людина вмирала «нормальною» смертю, обряд поховання був зовсім іншим. Насамперед *омивали душу*: перед померлим ставили жбан з водою, в якому, за повір'ями, купалася душа, перш ніж відлетіти на той світ. Такий жбан мав стояти 40 днів — стільки, скільки душа прощалася з тілом.

Після омовіння душі небіжчика обмивали й обряджали у нове, смертне вбрання: літніх — у переважно темних кольорів (бойки, навпаки, вбирали покійного у так зване *біле шмаття*, а гуцули завивали у біле полотно), молодих дівчат — у спідниці синього, зеленого та жовтого кольорів, які в народі вважалися жалобними. З жінок знімали усі прикраси, їм пов'язували хустку або вдягали намітку. На чоловіків завжди одягали шапку, а коли священник був проти цього, головний убір клали збоку від покійника або під голову. В багатьох місцях України померлому одягали панчохи або традиційні *калаги*, зшиті з легкої тканини. З цього приводу навіть побутувало прислів'я: «Кілько не роби, то все рівно босим поховають». Натомість переважно в західних районах покійного обов'язково взували в

жовті або чорні чоботи (попередньо витягнувши усі цвяхи: в труну нічого не можна було класти металевого, крім мідного хреста), оскільки вірили, що невзутий попече ноги, як перелітатиме через «огненну ріку».

Певною своєрідністю в Україні визначався похорон неодружених. На знак того, що померла молода людина, біля її тіла встановлювали деревце (*весільне гільце*). Вбирали неодружених померлих у весільний одяг. Молоду дівчину, наприклад, ховали у вінку зі стрічками або у фаті, на середній палець правої руки одягали перстень з воску, до руки прив'язували весільного рушника, а волосся розплітали. Родичі дівчини роздавали всім присутнім подарунки, як на весіллі, на віко труни клали весільний коровай. Неодруженого хлопця так само прибирали у весільний одяг з усіма атрибутами. Під час похорону виконувалися і суто весільні звичаї та обряди: обирали весільний поїзд, запрошували бояр та дружок. Померлих дівчину або хлопця називали «князем» і «княгинєю». Іноді для них обирали з числа живих нареченого або наречену, котрі виконували ці ролі з дотриманням усіх весільних обрядів. На могилі дівчини обов'язково закопували весільне деревце.

Колись небіжчика після обмивання клали на лаву, підстеливши під нього кожух, і лише пізніше стали класти у труну, ногами до дверей: чоловіків праворуч від них, а жінок ліворуч. Звичай ставити труну на стіл з'явився порівняно недавно, але суть його аналогічна: покійник має поспілкуватися з домашніми божествами та попрощатися з ними.

Віддавна так повелося, що весь час, поки небіжчик перебуває в хаті, біля нього чатують родичі чи старенькі сусіди, які співають побожних пісень або розповідають про померлого. Існували в Україні й архаїчні *ігри при мерці*, а в Карпатському регіоні — навіть *ігри з мерцем*, генетично пов'язані з давньослов'янськими тризнами (буквально: боротьба, змагання). Ігри при мерці, описані наприкінці ХІХ ст. В. Шухевичем та В. Гнатюком, нагадували звичайні молодіжні забави, спрямовані на те, аби «зробити веселість між людьми, бо тоді і домашнім стає легше на серці». Щодо ігор із мерцем, то їхня природа остаточно не з'ясована, хоч вони явно тяжіють до культу предків: приріром, хлопці «тягають мерця за ноги і кличуть, щоби вставав і бавив ся з ними, тягають за волосся і питають ся, чи відгадає, хто потяг...»

Особливою магичністю визначався винос труни з небіжчиком, оскільки це пов'язувалося з захистом родини та господарства від його шкідливого впливу. Намагаючись пе-

решкодити померлому відшукати дорогу додому, його виносили ногами вперед переважно через задні двері, тричі постукавши труною об поріг хати, щоб покійник попрощався з пращурами і більше не повертався. Як тільки труну виносили з хати, на тому місці, де вона стояла, розбивали новий горщик (символ оновлення життя), а шлях, яким виносили труну, посипали житом та ячменем, аби в домі більше ніхто не вмирав.

В українців Карпат було прийнято перед тим як нести покійника на цвинтар, виголошувати перед домовиною, що ставили на подвір'ї, *прощу*. Це робив від імені померлого священник, *прощаючись* і прохаючи прощення. Всі присутні ставали на коліна, прихилиючи голови до віка труни. Після цього родичі покійного роздавали *поману* — пам'ятку про померлого: сердак, пояс, сорочку, перемітку. На користь усіх присутніх жертвували також біле теля, лоша або ягня, а по закінченні поховання робили поману в церкві.

Українці суворо дотримувалися напівцерковного звичаю *печатати могилу*, якого не знають інші народи. Священик під церковні співи позначав лопатою хрест над могилою, а потім навхрест кидав на труну землю. Як відзначав ще Д. Зеленін, поховання без такого ритуалу українці вважали неповним; лише воно не давало покійникові вийти з могили. Доповненням до цих оберегових дій було встановлення на могилах хрестів. Вони, як правило, робилися дерев'яними, іноді у вигляді каплички або *голубця* — двосхилого даху. Було прийнято пов'язувати хрести рушниками, а на могилах хлопчиків та неодружених чоловіків — хустками. Відзнакою могили козака був дерев'яний спис із прив'язаною до нього хусткою, що символізувало військове знамено.

До речі, поховання українських козаків визначалося особливою своєрідністю, як і все їхнє життя. Адже рідко коли козакові випадала спокійна смерть, а коли таке й траплялося, то знову ж не вдома, а десь серед поля. Тоді його супутники насипали на могилі пагорбок, устромляли в нього списа, а хустину, якою накривали небіжчика, привозили священникові, аби той здійснив над нею релігійний обряд та посипав землю.

Найчастіше ж козаки, приречені ворогами-католиками на шибеницю, конали на палі або стовпі з гострим шпичаком на кінці. «Так умирав мій дідусь — царство йому небесне! — писав Дмитро Яворницький, — так помер мій батько — нехай він царює на тім світі! Так і я хочу померти — спадковою стовповою смертю. А відтак лежали козаки в степу непоховані... омиті дощами, овіяні вітрами, лежали

доти, поки від них залишалися голі кістяки і поки між кісток не проростала зелена трава, а через очні створи не пробивався високий бур'ян,— оце й було замість савана полеглому в боротьбі за батьківщину козакові...»

Але повернімося до «звичайного» похорону. По його закінченні для всіх присутніх улаштовували трапезу, обов'язковою стравою на якій було *коливо* (*канун*) — варена пшениця з медом. Одразу після трапези було прийнято ставити на вікно склянку горілки та окраєць хліба, призначені для духу покійного: адже він, за повір'ям, повертався додому протягом дев'яти днів. Наступного дня на могилу несли сніданок («будили покійного»). Цим завершувався похорон, і цим же розпочиналися поминки.

*Поминки* — система звичаїв, пов'язаних зі вшануванням померлого та всіх предків. Вони поділяються на дві групи: *родові* та *вселенські*. Перші присвячуються пам'яті близьких, другі — вшануванню померлих узагалі (ці дні визначені народним або церковним календарем).

До родових поминок, крім згаданого вище звичаю «будити покійного», належать *третини*, *дев'ятини*, *сороковини* та *роковини* — вшанування померлого у відповідні ритуальні дні, а також *Русальний Великдень* — спеціальний день (четвер перед Трійцею) поминання «нечистих» покійників (самогубців, утоплеників, померлих нехрещених дітей).

Відзначення окремих поминальних днів пов'язується з народними світоглядними уявленнями про життя та смерть. Отож, вважалося, що на третій день тіло покидає душа, на дев'ятий — дух, на сороковий же день тіло перестає існувати. Богослови ж цю символіку трактують інакше: цифра три, на їхню думку, пов'язана з вірою у Трійцю (Отця, Сина і Святого Духа); дев'ять — із прилученням померлого до дев'яти чинів ангелів; сорок — із біблійними сюжетами, зокрема з сорокаденними мандрами Ісуса Христа.

Кожні родові поминки влаштовувалися за єдиним сценарієм і включали три основні дії: заупокійну службу Божу, поминальну трапезу та відвідини могили. Як і на похороні, на поминках дотримувалися традиційних звичаїв залишати на підвіконні склянку горілки з окрайцем хліба та готувати ритуальну кутю (*коливо*, *канун*). Єдиним винятком з усталеного сценарію є звичай випікання з тіста на сороковий день після смерті так званої *драбинки* — символу сходження померлого на небо.

Відвідини могили також включали ритуальну трапезу біля покійного, але, крім неї, ще *голосіння* та *тризну* (ігри та кулачні бої). Останні є відгомонам стародавніх змагань біля могили померлого, які влаштовувалися не лише на

родові поминки, а й на вселенські: розпочиналися вони за три тижні до Масляни і тривали аж до Великого посту. Щодо голосінь, то колись вони вважалися обов'язковою складовою поминальної обрядовості східних слов'ян — як символ віддання шани померлому. Пізніше вони в основному збереглися серед росіян, а в середовищі українців стали зустрічатися рідше. Втім, до них вдавалися і українки, особливо на похоронах та у поминальні дні; проте поминальні голосіння нерідко закінчувалися веселими піснями — «щоб покійнички не ображалися, що невеселі йдемо від них».

До вселенських поминок належать такі основні дні, як *родительські суботи*, що справлялися перед М'ясицями й Трійцею, *різдвяна вечеря* (25 грудня), *Великдень*, *проводи*, що влаштовуються на початку Фоминого тижня (другий понеділок після Великодня). В Галичині проводи бувають на другий день Великодня (*Великдень для померлих*), на Поділлі, — як правило, за тиждень після Великодня (*гробки*). Крім названих днів, покійних поминають у день *Усікновення глави св. Іоанна Предтечі* (11 вересня) та у *Дмитрівську суботу* (26 жовтня).

А взагалі наша мова багата на слова, якими позначають поняття, пов'язані зі смертю. Покійного скрізь в Україні називають *небіжчиком*, *покійником*, *померлим*, *змерлим*, *мерцем*, *мертвяком*, *тілом*. У слова «померти» теж є багато синонімів: *переставитися*, *упокоїтися*, *опочити*, *віддати Богові душу*, *минути* (щоправда, є і зневажливі вирази: *дати дуба*, *гигнути*, *скочуритися*, *дригнути*, *витягти ноги* тощо). І все ж про людину, близьку до смерті, найчастіше кажуть: «*вона стає на Божу дорогу*», а Божа дорога — це шлях із цього світу на той світ.

До речі, визнання двох світів не є рисою лише, здавалось би, спрощеної народної філософії — воно одвічно було та й нині є проблемою і релігійних учень, і світоглядних концепцій, і суто наукових теорій. Отже, цей феномен, мабуть, усе ж таки не є випадкою наших мрійливих і богобоязливих прашурів, а чи здатні ми збагнути його?

**Календарні свята й обряди.** Ця система становить найсуттєвішу частину традиційно-побутової культури, оскільки по суті визначає весь розпорядок життя людини протягом року. Ключове поняття календарної обрядовості — *коляда* (від лат. *calendae* — перший день кожного місяця) — фіксувало певну ритмічність життя за суто зовнішніми ознаками. Щодо внутрішньої її сутності, то вона зумовлювалася двома чинниками: *стадіальністю процесу життєдіяльності людини* та *сезонністю природи*. Стадіальність

життєдіяльності поділялася на три головних моменти: *весільний сезон*, коли дозволялося укладати шлюби; *період заготівлі запасів на зиму і час культу предків*. Ці моменти концентрували у собі триєдність найважливіших складових людського буття: фізичного існування, продовження роду і духовного відтворення. У такому ж логічному зв'язку перебувала календарна обрядовість і з природою, відповідно поділяючись на чотири основних цикли: *зимовий, весняний, літній та осінній*. Кожний цикл обрядовості приурочувався, з одного боку, до природних явищ, із іншого — до відповідних їм видів сільськогосподарської діяльності.

Весняне пробудження природи викликало і пожвавлення діяльності людини, а разом і намагання забезпечити успіх у цій діяльності через звернення до богів. Зимовий цикл обрядовості припадав на поворотний момент у природі — зимове сонцестояння — та на початок нового року, і у людини виникало природне бажання передбачити майбутнє й водночас вплинути на нього. Саме тому у зимовому циклі так багато колядувань, щедрувань, ряджень, ворожінь. Літні обряди знов-таки викликалися поворотним моментом у природі — літнім сонцеворотом, а також важливим аграрним періодом — очікуванням урожаю. Його забезпечення становило суть магії рослин (*Зелені свята*) та води (*Івана Купала*): обрядовість цих свят зводилася до закликання врожаю. Осінній обрядовий цикл збігався з помарнінням природи і водночас — з апофеозом діяльності людини — збиранням дарів природи (*обжинки, дожинки*) та підготовкою наступного врожаю. Отже, цикл замикався і знову розпочинався з тих самих природних явищ, тих самих господарських проблем та відповідних обрядових дій. А повторюваність становить основу механізму творення календарних обрядових традицій.

Щодо природи останніх існують два погляди: один пояснює існування календарних обрядів виключно з позицій *солярної (космогонічної)* теорії, другий — із точки зору теорії *аграрної (господарської)*. Релігійна, в тому числі побудована на космогонічних поглядах, основа календарних обрядів, звичайно, мала місце: адже у глибоку дохристиянську давнину серед слов'янства побутував особливий релігійний календар, згідно з яким люди вшановували своїх богів. Але при цьому кожен із богів уособлював певну стихію, від котрої залежав успіх хліборобських занять. Пізніше зв'язок хліборобства з сонячними стихіями проявився рельєфніше, як і більш чітким стало його оформлення обрядово-ритуальними засобами. Отже, *календарна обрядовість українців, як і інших хліборобських народів, е*

аграрно-магічною, пов'язаною з шануванням сонця, релігійності, предків.

Безпосередній зв'язок богів і божеств із господарською діяльністю людини наочно виявляється у хліборобських приказках: «На Юрка сховається в житі курка»; «На Прокопа жита копа»; «Як прийде Ілля, то наробить в полі гнилля»; «Дочекався Луки: ані хліба, ні муки»; «Хто не посіяв до Богослова, той не варт доброго слова» тощо. Проте глибинну основу вказаного зв'язку розкриває саме система календарних обрядів.

Перш ніж приступити до характеристики зимового циклу обрядовості, зазначимо, що практика зустрічі Нового року 1 січня була запроваджена лише з 1700 р.,— традиційно ж його святкували 1 березня. Втім за порівняно короткий історичний період склалася нова традиція і нова система календарної обрядовості. Хоча різнобій у літочисленні іноді дається взнаки: наприклад, у деяких колядках і зараз співають не про зиму, а про початок весни.

*Зимовий цикл* народної календарної обрядовості українців починається з *Коляди*, що відзначається напередодні *Різдва* (24 грудня ст. ст.) і закінчується *Водохрещею* (5 січня). Цей період називається *зимовими святками*, або *Дванадцятиденням*; християнізований же цикл продовжується до 24 лютого — свята *Обрітєння глави Іоанна Хрестителя*. Загалом зимовий цикл включає такі свята: *Коляду* (або *Свят-вечір*); *Свято народження сонця* (або *Різдво Христове*, 25 грудня); *Новий рік* (*Маланки* або *св. Василя Великого*), *Водохрещу* (або *Богоявлення*), *Стрітєння* (1 лютого) та *Обрітєння*.

Вечір напередодні Різдва (Коляда, Свят-вечір) називався ще *багатою кутею*. До нього ретельно готувалися: розтоплювали піч 12 полінами, що висушувалися 12 днів, пекли й варили 12 ритуальних страв, головні з яких — різдвяна кутя та узвар. Під вечір до хати вносили *дідуха* — обжинкового снопа. Вважалося, що він, як і всі інші хатні речі, набуває чудодійної сили і приносить щастя та успішну працю. По вечері дітей виряджали до родичів і близьких з дарунками й кутею, аби поминути душі померлих.

Починаючи від Свят-вечора і аж до Водохрещі *колядували* та *щедрували* — співали ритуальних пісень-побажань господарям осель та їхнім домочадцям. Цю обрядову місію виконувала молодіжна громада, котра мусила обійти й поздоровити всі родини села. Вважалося, що все, про що співають колядники та щедрувальники, збудеться, отже, їхні співи були свого роду добрими закляттями. Особ-

ливо активно співочі ватаги діяли напередодні Нового року — на свято Маланки. До складу такого молодіжного гурту входили *старший ватажок, заспівувач, музики* (скрипаль, цимбаліст та гравець на бубоні), іноді ще *танцюристи* та *міхonoша*. Нерідко колядники, а часом і щедрувальники, представляли так званій «живий вертеп» — специфічний фольклорний театр костюмованих виконавців. Його головними дійовими особами були «Маланка» або «Коза», котрі розігрували інтермедії, що являли собою традиційні обряди. Так, основною ритуальною дією «Кози» був танець, який відображав «умирання» і «воскресіння», символізуючи тим самим циклічність природи і сезонність аграрної діяльності. Аграрно-магічний зміст новорічної обрядовості ще виразніше проступав у *засіваннях (посипаннях)*. Цей обряд виконували у перший день Нового року і дорослі, і діти. Зерно, посипане ними, зберігали до посіву, частину ж віддавали куркам, аби краще неслися, а також худобі, щоб забезпечити її здоров'я та приплід. Серед українців побутував і більш архаїчний звичай — ходити під Новий рік із плугом, імітуючи оранку.

Свято Коляди колись було цілісною обрядовою системою і присвячувалося насамперед сонцю: воно так і називалося — Святом народження сонця. Християнська церква, що докладала багато зусиль, аби позбутися «поганських» обрядів, до цього дня приурочила святкування Різдва, започаткувавши тим самим двовір'я. Про таку ситуацію писав ще у «Синописі» Іннокентій Гізель 1674 року: «Коляда й досі не перестає обновлятися... в усі Святі дні збираються на богомерзські ігрища, пісні співають, а в них і про Різдво Христове згадують, але ж це беззаконно...» Врешті-решт деякі язичницькі і християнські обряди поєдналися; щоправда, при цьому втрачено багато суто народних свят. Так, призабулося колись поширене в Галичині свято *Турриці* на честь бога Тура, невиразним стало і свято *Корочуна*, що колись присвячувалося найкоротшому дню року.

Сильно християнізувалося й ще одне велике свято — Водохреща, котре отримало назву Богоявлення. Водохреща включала три основні обрядові дії: Свят-вечір, святкову богослужбу і освячення води. Свят-вечір влаштували після завершення посту (тому його називали ще *голодною кутею*, або *третьою кутею*: першу робили під Різдво, другу — під Новий рік) за таким же сценарієм, як і багату кутю.

Центральною дією Водохрещі було освячення води. Після святкової богослужби йшли до ставка або річки (а іноді й до криниці), де заздалегідь видовбувалася ополонка



у вигляді хреста. Священнослужитель занурював у неї хрест, після чого вода вважалася освяченою. Люди набирали її в посудини і кропили господарські будівлі, свійських тварин, дерева у садку (гуцули в такому випадку робили з вівсяного снопа перевесла, окропляли їх свяченою водою і перев'язували кожне дерево). Тобто і в хрещенській обрядовості явно простежувалася аграрна магія, котра підсилювалася християнською символікою: після освячення води пастирі ходили по обійстях своїх вірних і малювали на дверях хреста, освячуючи будівлі водою. Наступного дня (6 січня) Коляду «забивали» стрілами, що слугувало знаком завершення зимових свят.

*Весняний цикл* календарних свят та обрядів у середовищі українців мав особливе значення, бо пов'язувався з найважливішою життєвою справою — закладанням майбутнього врожаю. Тому люди за допомогою обрядів та ритуально-магічних дій намагалися всіляко прискорити прихід весни, тепла, дощу. Цей період — іще й пробудження природи та людських почуттів. Звідси весняна обрядовість спрямовувалася на розваги молоді, ворожіння, оберегові дії.

Перехідним святом між зимовим і весняним обрядовими циклами вважається *Свято жайворонків*, або *Свято сорока мучеників* (9 березня ст. ст.). Цього дня дівчата збиралися у гурти, йшли у поле, співали пісень, перегукувалися. Нерідко вони брали з собою печених із тіста жайворонків і підкидали їх угору, закликаючи весну. Свято жайворонків, власне, започатковувало тривале обрядове дійство — *веснянки* (*гаївки, гагілки, ягівки*), які продовжувалися аж до Зелених свят (Трійці). З роками вони поступово перетворюються на молодіжні гуляння, а пісенний репертуар — з обрядового на любовний, сімейний і навіть жартівливий.

Розпочинався весняний цикл днем *св. Євдокії* (*Явдохи*), котрий збігався з давньослов'янським Новим роком (1 березня). Цей цикл включав значну кількість свят: *Збірну неділю, Масляну, Благовіщення* (25 березня), *св. Юрія, Великдень, день Симона Зілото, Навський і Рахманський Великдень* та ін. Завершувався весняний цикл трітько-русальною обрядовістю, якою водночас розпочинався літній обрядовий цикл.

Своєрідною емблемою весняної обрядовості в Україні були високопоетичні народні співи — *веснянки*, що пронизували не одне свято та обрядове дійство. Перше з них — *Збірна неділя*, яку відзначали на початку Великого посту.

У цей день молодь збиралася на вигоні і обирала з-поміж себе *березу* — найкращу дівчину, котра мала керувати веснянковими обрядами.

Її функція поширювалася і на ритуали, пов'язані з Масляною (*Масницею, Сирною неділею, Масляницею*), котру православна церква включила до свого календаря під назвою «*Масляний тиждень*» (припадав на лютий — березень). Щоправда, це давньослов'янське свято не дуже зазнало християнського впливу, про що, зокрема, свідчить його магічне спрямування. Щедра трапеза, що супроводжувала Масляну, уособлювала магію родючості, а масляничний розгул був відгомонам давніх весняних шлюбів.

Ідея пробудження, котра становила сутність Масляни, не обмежувалася, однак, пробудженням людських почуттів, а стосувалася оновлення всього живого. Люди намагалися магічними способами прискорити цей процес, звільняючись від зими, смерті, мороку: зокрема спалювали або розривали солом'яне опудало Морани (Мари) — слов'янської богині смерті. При цьому характерно, що вони немовби повертали її землі, аби дати тій силу для нового врожаю.

Щоправда, українці мало де зберегли цей архаїчний звичай — на відміну від, скажімо, росіян. Проте Масляна в Україні має свої оригінальні варіанти: наприклад, поширений звичай *колодія (колодки)*, генетично пов'язаний з ритуалом знищення опудала Зими. Пізніше він дещо трансформувався, проявившись і як символ проводів Масляни, і як засіб покарання. В останньому випадку дівчатам та парубкам до ніг прив'язували колоди за те, що вони не одружилися минулого року. Ті у свою чергу *відкуповували колодку*, ставлячи могорич; дівчата ж могли ще й *повернути колодку*, даруючи на Великдень своєму обранцеві вишиту хусточку. Подекуди в Україні зберігся і більш архаїчний звичай: жінки, збираючись протягом кількох днів у корчмі, робили над поліном певні магічні дії: у понеділок — сповивали, у вівторок — хрестили, у четвер — одспівували, у п'ятницю — ховали.

Близьке до обрядових дій Масляни давнє весняне свято Юрія (св. Георгія), що відзначається 23 квітня. Як і багато інших дохристиянських свят, воно канонізувалося, однак по суті існують два різних свята: церковне й апокрифічне. Функції давнього свята Юрія надзвичайно широкі; найголовніше ж призначення цього святого вбачається у відмиканні навесні неба та землі: «Святий Юрій по полю ходить, хліб-жито родить».

Довкола цієї ідеї будувалася вся система обрядів, ритуалів та прикмет: «на Юрову росу» вперше виганяли в

череду худобу, на ній качалися, бо вона цілюща, а дівчата вмивалися нею для краси. Гуцули під Юрія палили вогні, а череду освячували водою; в інших регіонах України влаштовували в полі хороводи, а також громадські трапези.

Головним весняним святом у народі завжди вважався Великдень — свято, котре пізніше християнська церква встановила як Воскресіння Христове. Воно досить органічно поєднувало давні язичницькі ритуали та церковні обряди. Великдень — це цілий обрядовий цикл, який включає такі основні компоненти: *Страсний тиждень*, що у свою чергу поділявся на *Вербну неділю* (або *суботу*) і *Чистий четвер*; *Великдень* (*Паска*) та *Світлий* (*Великодній*) *тиждень*, до якого входили *радуниця* (шанування предків) і *Світлий* (*Волочильний*) *понеділок*.

У Вербну неділю освячували в церкві лозини верби, якими потім шмагали домочадців та худобу, приговорюючи: «Верба хльос, бий до сльоз, рости на здоров'я»; або: «Верба б'є, не я б'ю, за тиждень Великдень, недалечко червоне яечко». Четвер напередодні Паски (Чистий, або *Великий*) пов'язувався з очищувальними обрядами і особливо був насичений магічними та символічними діями. Зокрема, люди обливалися водою, принесеною з джерела до схід сонця, — «поки ворон дітей не купав». Прийнято було дзвонити у дзвони, щоб відлякати нечисту силу, та влаштовувати гуляння на церковному подвір'ї. Починаючи з п'ятниці дзвони замовкали, але люди все ж калатали довбеньками у сухі дошки.

Великдень сприймали як найсвітліше свято. У цей день знову по всіх усядах розносився церковний благовіст (при цьому вважалося, що чим гучніше дзвонити, тим багатший буде врожай). Церква ж проказувала: «Як Христос воскрес, сонце з радості не заходило, і день був великим, тому й назва Великдень. На Воскресіння Господнє одне одного цілуємо з червоним яйцем і мовимо: один — «Христос воскрес!», другий — «Воістину творець неба і землі і всього світу воскрес із мертвих!»

Загалом весняний обрядовий цикл, присвячений небесним силам та їхнім персоніфікованим образам, мав, як правило, аграрне заземлення. Навіть звичайні виробничі дії люди намагалися, бодай символічно, приурочити до певних святих: до Єремії Запрягальника — першу оранку, до Юрія — перший випас худоби і т. д.

Найрізноманітнішим є *літній обрядовий цикл*, котрий тривав від *русалій* (кінець травня) аж до *Головосіки* (29 серпня). Він включає такі свята: *русалії*, *Зелені*

свята (Трійцю), Купайла (Івана Купала), Петрів день (святих Петра та Павла), Маковія, Іллін день, Пантелеймона Цілителя, Спаса, а також нині призабуті свята — богів Лада (з 25 травня по 15 червня), Ярила (3 червня) Грозові свята та ін.

Ключовими в літньому обрядовому циклі були два поняття: вода і рослини. Саме довкола них вибудовувалися обрядові й магичні дії, пов'язані з шануванням сонця, рослинисті, предків і покликані забезпечити врожай. На це спрямовувалися і русалії — перший обрядовий тиждень перед Зеленими святами. У народі він сприймався як Навський Великдень, коли русалки виходили гуляти, водили хороводи і заманювали парубків і дівчат.

З міфологізацією русалок пов'язаний не тільки русалчин тиждень, а й усі Зелені свята: на русалії дівчата укладають з мавками тимчасовий посестринський союз, на Семик (сьомий четвер після Великодня) здійснюють обряди на честь як русалок, так і всіх заложних покійних. Причому поминки визначалися особливою веселістю й гучністю, аби відлякати нечисту силу. В українців прийнято було перед Трійцею розмальовувати яйця у жовтий колір і роздавати їх дітям у пам'ять померлих «наглою смертю» дітей.

Пора Петрівок (наступний тиждень після Зелених свят) вносить кардинальні зміни в характер літніх свят: у них починають переважати купальські пісні й купальська містерія. Найяскравіше це проявлялося в головному літньому святі — Купала, яке включало декілька свят: починалося воно з Петрівок, а закінчувалося в день Петра (з 23 по 29 червня). Дохристиянське свято Купайла збіглося з пізнішим християнським святом Іоанна Хрестителя, об'єднавшись у єдине свято Івана Купала.

Купальські свята визначаються особливою поетичністю та чарівністю, адже у цей час пробуджувалася всіляка нечиста сила, дозрівало чудодійне зілля, розквітала папороть... Існувало повір'я: хто встигне зірвати квітку папороті (а вона розквітає опівночі, загорається вогнем і тут же осипається), тому відкриваються заховані скарби, а сам він дістане чудодійну силу та знання. Отож, у ніч на Купала (23 червня) сміливі шукали в лісі папороть, дівчата ворожили на вінках, молодь десь над водою запалювала вогні і стрибала через них: купальські вогні та купальська вода мали цілющу та очищувальну силу.

Один із купальських обрядів-ворожінь поетично описав наш сучасник — митрополіт Іларіон: «А на Купайла рано сонце, сходячи, «грає — Купайла звеличає»: міниться в

фарбах і танцює, бо цього дня воно жениться. Надвечір дівчата пускають на воду вінки, і з них гадають: куди попливе вінок, туди дівка й заміж піде, а коли вінок стане на воді, не вийде заміж, а коли потоне — помре. Пускають вінки і з свічами, і чия свічка погасне раніше, тій дівчині трапиться нещастя. А то часом парубки ловлять пущені вінки, а дівчата співають...»

Центральне місце у святі займало прикрашання ритуального деревця — *купайли* (*купайлиці, гільця, марени*). Ним слугувала гілка верби, вишні або ясеня, прикрашена польовими квітами, паперовими стрічками, запаленими свічками. Довкола купайлиці дівчата водили кругові танки, співали про кохання та сватання. Подекуди його «купали» у воді, а потім розламували й роздавали кожній дівчині — «щоб багатство велось».

Уся купальська обрядовість наскрізь просякнута символікою, яка поєднує елементи солярного культу, аграрної магії, очищувальних та еротичних обрядів: купальські вогні — це відгомін культу сонця, купальська вода — символ цілющої сили, папороть — символ щасливої долі, чудодійна Іванівська роса забезпечувала красу й кохання, а купальське дерево — родючість та щастя.

Найбільшою мірою аграрно-магічна функція проявлялася в літніх святах жнив — *обжинках* (*дожинках*). Ці свята базувалися на вірі в те, що польові божества живуть в останньому снопі, — звідси й священне до нього ставлення. Згідно з українськими традиціями, з останніх колосків робили сніп та вінок, оздоблювали їх стрічками та квітами, а вінок вдягали найвродливішій жниці. З піснями її супроводжували до села, де жницю одарювали, а для всіх улаштовували колективну трапезу. Було прийнято зберігати обжинковий сніп до весни, аби зачати з його зерен нову багату ниву.

До жнивних свят належать також Маковія (1 серпня) та Спаса (19 серпня). На Маковія святили мак, зілля та збіжжя, на Спаса — також плоди і мед. Цими святами, власне, й завершувався цикл літньої обрядовості.

*Осінній цикл календарних свят* не становить цілісної системи, а вбирає окремі, часом розрізнені звичаї та прикмети. Втім їхній загальний характер визначається станом засинання природи та підготовкою до зими. Обрядові дії переважно переносяться у приміщення, набуваючи форми вечорниць.

Розпочинається осінній цикл із свята *Семена* (1 вересня), котре колись збігалося з новим церковним роком. Увесь

цикл включає такі свята та обряди: *Семена*, *Покрови* (1 жовтня), *св. Димитрія* (Дмитра; 26 жовтня), *Кузьми та Дем'яна* (1 листопада), *Введення* (21 листопада), *Катерини* (24 листопада), *св. Георгія* (23 листопада), *Андрія* (30 листопада), *св. Варвари* (4 грудня) та *св. Миколи* (6 грудня).

Обряди осіннього циклу переважно були спрямовані на родинне життя. З Покрови починалися весілля (дівчата казали: «Свята Покрівонько, покрий мені голівоньку»). Цей сезон тривав до *Пилипівки* (14 листопада), після чого не можна було вже вінчатися: «До Дмитра дівка хитра, а по Дмитрі лавку нею витри». Те, що весілля припадали саме на перші місяці осені, не є випадковим: вони збігалися зі шлюбними сезонами давнини, і недарма день покровителів шлюбу Козьми та Дем'яна відзначався саме у цей період. Інші свята осіннього циклу також пов'язані з одруженням чи ворожінням про обранців. Ворожили і на Введення, і на Катерини, і на Андрія, причому «арсенал» цих ворожінь був надзвичайно різноманітний.

Крім суто родинного спрямування, свята осіннього циклу позначали і стадіальність природи, так би мовити, «коло лесо часу». Найбільш виразно це проявлялося у святі Дмитра. Символічно, але саме св. Дмитро, згідно з уявленнями, тримає у себе ключі, якими замикає землю аж до приходу св. Юрія. Останній, приїхавши на білому коні, відмикав тими ключами землю на весну. Отже, *коло аграрного календаря замикалося, і все починалося спочатку.*

**Література:** *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890; *Беньковский И.* Смерть, погребение и загробная жизнь по понятию и верованию народа // Киев. старина. 1896. № 54; *Шухевич В.* Гуцульщина. Львов, 1899—1908. Т. 1—5; *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етногр. нарис: У 2 т. Мюнхен, 1958; *Весілля: У 2 кн.* Київ, 1970; *Здоровега Н. І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ, 1974; *Курочкін О. В.* Новорічні свята українців: Традиції і сучасність. Київ, 1978; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва, 1979; *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, 1981; *Бойківщина: Іст.-етногр. дослідження.* Київ, 1983; *Борисенко В. К.* Весільні звичаї та обряди на Україні. Київ, 1988; *Етнографія восточных славян.* Москва, 1987; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. Москва, 1991; *Супруненко В. П.* Народный дневник. Днепропетровск, 1991; *Культура і побут населення України.* Київ, 1991; *Українська минувшина: Ілюстр. етногр. довідник.* Київ, 1993; *Успенский П. Д.* Новая модель Вселенной. Санкт-Петербург, 1993.

## ВІРУВАННЯ Й ПОВІР'Я

**Дуалізм світоглядних уявлень.** В основі духовності будь-якого народу лежать світоглядні уявлення, котрі, зокрема, проявляються через систему вірувань та повір'їв. Народний світогляд українців має три основних історичних шари: *демонологічний, міфологічний та християнський*. Перший — більш глибинний, притаманний найдавнішим часам, коли люди персоніфікували як надзвичайні природні явища, так і конкретні предмети оточуючого світу, вбачаючи в них демонів. Другий шар зароджувався із появою владних суспільних структур, які потребували належного освячення. В основі цього шару лежало обожнювання природних, переважно небесних, стихій, уособлених в образах богів. Система уявлень про богів — міфологія — вже відтворює їх певну ієрархічність, виділяючи головних богів і богів другорядних. Християнська релігія абсолютизувала цю ієрархічність, разом із тим намагаючись якщо не зруйнувати стару світоглядну систему, то максимально пристосувати її до своїх потреб. Результатом такого протиставлення ідей став *релігійний дуалізм* (двовір'я), котрий відчувається й нині. Сповідуючи ту або іншу християнську віру, ми, як правило, залишаємося язичниками — віримо в упирів, русалок, лісовиків тощо. І це природно, бо в основі сучасних вірувань лежить могутній шар архаїчних демонологічних уявлень. Водночас факт співіснування двох — по суті полярних — світоглядних систем може бути прикладом розв'язання й нинішніх конфесійних проблем.

На жаль, тема народних світоглядних уявлень і досі розкривається переважно однобічно, не без впливу відомої концепції про те, що вірування є всього-на-всього фантастичним відображенням в головах людей зовнішніх сил. Проте цей аспект далеко не єдиний, оскільки вірування відбивають багатющий міжпоколінний досвід людей, нерідко відтворюючи їхні віковічні прагнення. Вже одно це зобов'язує нас пильніше придивитися до цього феномена, який грав неабияку роль у розвитку духовності українського народу.

Звернення до цієї проблеми диктує й нинішня етнонаціональна ситуація в Україні. Розпочатий процес національного відродження може бути прискорений, зокрема, через засвоєння духовних багатств народу, накопичених поколіннями. І, навпаки, кожна незаповнена прогалина у системі міжпоколінної передачі етнокультурної інформації

і далі призводитиме до збіднення духовності етносу, а відтак і до кризи суспільства. Саме в цьому вбачається практичний аспект пізнання народних вірувань та світоглядних уявлень.

Є й інший, не менш важливий аспект цього інтересу — пізнавальний. Народні вірування та уявлення вбирали в себе усе багатоманіття ідей, що панували в різні історичні епохи, проте їх не можна представляти у вигляді такого собі музею, в якому тільки зберігаються ці ідеї. Механізм їхніх взаємозв'язків набагато складніший: залежно від об'єктивних умов система вірувань та уявлень консервує та відтворює давні історичні шари, запозичуючи разом із тим деякі іншоетнічні та різноманітні конфесійні елементи. Якщо спробувати простежити усі ці нашарування, можна «прочитати» не тільки історичну долю України, а й духовний рух її народу.

Аналіз різночасових ідей, втілених у народні вірування, виявляє насамперед історичні зв'язки між тими слов'янськими племенами, що колись проживали на території України, та сусідніми народами, дещо прояснюючи складну проблему їхнього етногенезу. Як наслідок міжетнічних та міжрегіональних контактів складалася й строката система вірувань і повір'їв. Скажімо, поліський варіант зберіг найбільш архаїчні форми, включивши до себе і певний білоруський субстрат; подільський має давньослов'янську канву зі вплетенням польських та тюркських компонентів; карпатський тривалий час формувався на католицькій основі зі включенням польського, а у Закарпатті — угорського та румунського субстратів; середньонадніпрянський найбільш повно позначений українською символікою зі привнесенням компонентів російської культури і т. д.

Розкриття різноманітних нашарувань у системі світоглядних уявлень та вірувань українців дає ґрунт і для розуміння двох основ її походження: первинної — *індоєвропейської* — і пізнішої — *слов'янської*. Уся міфологія і демонологія українців (за винятком етнорегіональних нюансів) — переважно слов'янська: і за персонажами богів, і за структурою демонів, і за природою космогонічних уявлень, і за характером зв'язків між віруваннями, повір'ями і типом господарства. Проте ця загальнослов'янська основа, формування якої завершилося, до речі, у IX ст., — лише певний етап у загальному процесі розвитку народних вірувань і уявлень як важливого компонента етногенезу слов'ян, а відтак і українців.

В основі етапу інтеграції загальносхіднослов'янської міфології та демонології лежать культурні стереотипи, кот-



рі були притаманні ще інфоевропейській культурі. Початок формування протослов'янського компонента уявлень наших предків відноситься до XVII—XVI ст. до н. е. Тоді протослов'янська культура охоплювала широке коло етносів, включаючи не тільки східних, а й західних слов'ян. А у ще більш віддалені часи культурна спорідненість народів інфоевропейської групи поширювалася й на деякі народи Західної Європи та Малої Азії.

Розвиваючи відоме положення В. Проппа про широку спільність міфологічних персонажів, відомий український філософ М. Попович доводив: через те що інфоевропейські народи розселені на таких просторах, які виключають можливість безпосередніх контактів між багатьма з них, а пам'ятки літератури інфоевропейськими мовами збереглися нерідко від сивої давнини, ми можемо зі впевненістю говорити про спільність інфоевропейських космогонічних міфів.

Генезис міфологічних та демонологічних уявлень багатьох народів свідчить про *стадіальність* їхнього розвитку, викликану передусім соціальними умовами — різними для різних історичних періодів. Рубежем кардинальної трансформації цих уявлень було прийняття християнства. Найдавніші, дохристиянські уявлення людей, як правило, пов'язувалися з *нагальними* господарськими інтересами і ґрунтувалися на вірі в особливу силу тих чи інших явищ природи, а у деяких випадках і на вірі в їх надприродні якості. Через віру, шляхом виконання магічних дій людина намагалася вплинути на досягнення поставленої мети: захистити врожай, вилікувати хворого чи забезпечити спокій домашнього вогнища. Словом, людина тут виступала переважно *активним началом*, а не лише жертвою сил природи, як це донедавна трактувалося багатьма дослідниками. Ще більша активність людини проявлялася там, де вона могла спиратися на власний досвід: ця активність реалізувалася через систему прикмет, віщувань і передбачень — усього того, що одержало назву повір'їв.

Зі впровадженням християнства у віруваннях та повір'ях зростає елемент надприродного, але він все ж таки пов'язується з вірою в реальне його існування і, отже, з вірою в реалізацію будь-якого бажання, коли звернутися по допомогу до надприродних сил — богів, наприклад. Усе, що стосувалося фантастичного, надприродного, але не пов'язувалося з вірою, не належало до релігії та вірувань; воно становило основу або традиції, або поезії, або ж казок. І хоча елемент фантастичного в них мав місце, людьми він не сприймався за реальність.

Щодо традицій, звичаїв, обрядів та ритуалів, то вони в своїй першооснові належали до релігійно-магічних явищ, оскільки люди вірили, що за їх допомогою можна досягти бажаного результату, скажімо, забезпечити родючість (через виконання обряду «кущ»), позбавитися нечистої сили (обряди «водіння русалки», «спалення Масляни»), зберегти врожай («спасова борода»). З часом обрядовість втрачає релігійно-магічну спрямованість, зберігши лише певний зв'язок із релігійно-магічними уявленнями. Обрядові дії дедалі більше набувають розважального характеру, хоча за традицією мають певну магічну властивість.

Поширення християнства приводило до розшарування сутності надприродного — більш фантастичного у християнстві і більш раціонального в демонології. Утвердження дуалізму стало результатом боротьби різних релігійних систем, зокрема язичницької та християнської. При цьому християнська релігія всіляко спростовувала язичницькі («поганські») уявлення і вірування, оголосивши їх «диявольськими», «нечистими», «проклятим» світом, а християнський світ — священним. Відповідно ставилася вона і до язичницьких богів, демонів тощо.

Боротьба ідей не була, проте, однозначною й одноментною, оскільки давні вірування й повір'я становили не тільки широку сферу ритуалізації життєдіяльності людей, а й *основу їхньої самосвідомості*. Саме тому найживучішою виявилася демонологія («нижча» міфологія) — уявлення про духів, чаклунів, відьом, «божих людей», водяних тощо, — окремі компоненти якої зберігаються на побутовому рівні й дотепер.

«Вища» ж міфологія (вірування у головних богів) до християнського світу виявилася менш сталою. У народній свідомості збереглися лише розмиті уявлення про колись головних богів дніпровських слов'ян: Перуна, Даждьбога, Стрибога, Хорса, Велеса. Дослідники пояснюють цей феномен по-різному. Одні (наприклад, Є. Анічков) пов'язують швидке зникнення «Володимирових богів» із тим, що вони були об'єктами офіційного культу і не впліталися у канву народних вірувань. Ця думка знайшла пізніше обґрунтування у працях Б. Рібакова, який доводив, що саме за Володимира дружинний бог Перун отримав статус верховного бога. Інші дослідники, зокрема С. Токарев, вважали, що давні боги східних слов'ян, у тому числі дніпровських, не зникли, а злилися з образами християнського пантеону, продовжуючи жити під іншими, вже християнськими, іменами.

Остання позиція найбільш фундаментальна, бо ґрунту-

ється на врахуванні подібних ситуацій, що мали місце серед інших народів (романо-германських, наприклад), а також на ретельному аналізі пантеону як язичницьких, так і християнських богів. Зокрема, багато язичницьких слов'янських богів прийшли до християнського пантеону під іншими іменами, зберігши при цьому всі свої основні функції: бог-громовик Перун з усіма своїми атрибутами виступив під ім'ям Іллі-пророка; «скотій бог» Волос (Велес) набув декількох образів: святого Власія — покровителя худоби, св. Миколи Мірлікійського («Угодника») — захисника родючості, іноді виступаючи навіть в іпостасі ведмедя — «господаря худоби»; Єгорій — покровитель диких тварин, людей та земних плодів — нагадує своїми функціями св. Юрія. У християнському пантеоні є й інші святі, котрі «перейняли» функції прадавніх слов'янських богів: Флор та Лавр — захисники коней, Зосима і Саватій — покровителі пасічників, Микола Угодник — захисник землеробів і рибалок («Микола Мокрий») та покровитель торгівців.

Отже, трансформація божеств, як і міфологічних народних уявлень, не була раптовою; вона явила процес поступовий і спадкоємний. Адже й тепер деякі традиції та обряди зберігають сліди культу стародавніх народних вірувань: звичай залишати при стрижці овець жмутик вовни («для богині Мокуші»), приносити до церкви на день Іллі колосся жита та зелений горох («щоб Перун не спалив»). Серед українських гуцулів подекуди й нині відправляється культ Перуна (Громові свята) тощо.

Але головне те, що елементи нових міфологічних уявлень формувалися ще до офіційного прийняття та утвердження християнства. На думку С. Токарева, деякі елементи дуалізму, скажімо, уявлення про добре та зло почали мати місце ще в надрах язичництва. Ці елементи були присутні й багатьом іншим явищам, у тому числі таким важливим у системі вірувань, як уявлення про душу і тіло.

Згідно зі світоглядом багатьох народів, людина мала як мінімум дві душі: одна з них уособлювала життя, друга — особистість. Остання була духовною субстанцією і залишалася після смерті людини, перша ж умирала разом із нею. Множинність душ, за гіпотезою Н. Велецької, характерна і для слов'янських народних уявлень. Аналізуючи цю та ряд інших гіпотез, можна припустити, що в середовищі східних слов'ян розрізняли декілька субстанцій людини, в тому числі тілесну та духовну. Щодо тілесної субстанції, то у дослідників немає особливих розбіжностей, але з приводу духовної точаться певні дискусії, що є результатом неоднозначного розуміння сутності душі самими нашими

предками. Так, деякі із них розрізняли дві духовні субстанції, інші — три і т. д.

Відповідно до строкатості народних уявлень склалися і різні позиції дослідників. Наприклад, П. Іванов ще на початку нашого століття розрізняв три душі: таку, що зі смертю людини поверталася до свого першоджерела (Дерева, Космосу); таку, що залишалася з тілом; і, нарешті, «дух», котрий ставав покровителем нащадків. Наш сучасник Н. Велецька розрізняє тільки дві духовні субстанції: «душу» як частину світового першоджерела і «дух» — енергію живої людини.

Більшість дослідників дотримуються все ж думки про те, що духовна субстанція виявлялася у трьох іпостасях, відповідних найбільш поширеним уявленням людей, і розрізняють такі з них: *людина як життя, як дійова сутність; людина як соціальна істота, котра ототожнюється з іменем або зовнішнім образом; людина як органічна сила, що ототожнюється з незримим «духом», «подихом»*. Таке припущення має, до речі, аналоги з іншими вченнями, зокрема Арістотеля, який розрізняв три види душі: розумову, почуттєву й вегетативну. Саме це, на думку сучасних учених, може бути доказом загальноіндоевропейської основи народних уявлень, у тому числі слов'янських і, зокрема, українських.

Трьохсубстанційність душі виявляється, зокрема, у трьох основних обрядових діях: похованні, ініціації та хрещенні. Найбільш рельєфно вона проявляється в поховальній обрядовості, де повністю зберігається тричленна структура, але вона так само присутня і в обряді ініціації (у християнському світі — хрещення) — оргіастичній дії, спрямованій на звільнення людини від імені і, отже, від соціальних зв'язків. У казкових сюжетах — це мотив воскресіння, який теж відтворює стадіальність духовних субстанцій, але у зворотному напрямку: спочатку мертва вода повертає людині життєві функції, потім жива — людський образ та ім'я.

Але то у казкових сюжетах. «Реальні» ж вірування передбачали стадіальність субстанцій людини лише в одному напрямку — від тілесного через душу до духу. Людина, як доводив, вивчаючи народні уявлення, В. Гнатюк, продовжувала жити у двох субстанціях: у вигляді душі та у вигляді духу. Ось чому таким неприродним вважалося повернення померлого до світу живих, яке, за народними уявленнями, було можливим. Тим більше що фізична смерть, за повір'ям, ще не означала зникнення людини. У світі живих людина — лише гість, «своєю» вона ставала на «тому сві-

ті». У районах, де особливо стійкими залишалися язичницькі уявлення, наприклад, на Гуцульщині та Бойківщині, існував навіть інститут посередників — так звані *непрости* (*віщунни, віжлуни*), які мали регулювати стосунки між живими і душами померлих, між звичайними людьми і земними богами — демонами.

Коли душа після смерті людини спокійно покидала тіло, то і стосунки були нормальними. Душі померлих піклувалися про живих, допомагаючи їм порадами, а в особливі дні, зокрема поминальні, прилітали до живих і частувалися. Коли ж душа не могла покинути тіло (а це могло бути результатом неприродної смерті або смерті опойців, нехрещених, чаклунів), то до живих вже не дух прилітав, а повертався сам мрець.

Через це стає зрозумілим різне ставлення людей до небіжчика та його душі. В цілому до мерців ставилися з певною долею остраху, хоча й вважали смерть природним явищем. Куди більше боялися душі померлого, і вже зовсім панічний жах викликали тіло *нечистого* (*зложного мертвяка*), а іноді й його душа.

Боязнь тіла померлого належить до найдавніших дещо примітивних повір'їв, згідно з якими зложні мерці мали властивість покидати труну і шкодити людям. Християнізовані ж повір'я визнавали існування у нечистих душі, приреченої, однак, блукати безпритульно, оскільки її тілесна субстанція не приймалася землею.

Найбільший жах у людей викликали *упирі* — особливо поширений в українській демонології образ мерця, котрий нібито виходив з труни і ссав кров живих. Цей образ має загальнослов'янську основу, зустрічаючись у повір'ях багатьох народів. Щоправда, цей дуже поширений у ранньому середньовіччі демон поступово втрачає свою виразність; лише в українській демонології він залишився головним представником нечистих сил. Не випадково упирі найбільш повно описані саме українськими етнографами і письменниками: І. Франком, В. Гнатюком, В. Шухевичем, А. Онищуком, В. Милорадовичем, М. Сумцовим, Б. Грінченком та іншими. Однак в їхніх судженнях про природу, функції та дії цих істот не було однастайності. Це можна пояснити тим, що дослідники йшли, як правило, від конкретики — тієї інформації, яку вони безпосередньо отримували від людей, а ті, звичайно, розповідали лише про те, що було характерне для їхньої місцевості.

Для забезпечення захисту від упирів, зложних мерців та іншого *нав'я* існувала ціла система дій, пов'язаних насамперед зі способами їх поховання. Нечистих ховали

або на окремому цвинтарі, або найчастіше на межі ланів, перехресті доріг, на пустищах, болотах чи в яругах. За свідченням Д. Зеленина, їх навіть не засипали землею, а закидали сміттям чи закладали камінням (звідси й назва «заложні», або «заложені»). Більш суворо систему оберегів застосовували щодо упирів: коли довідувалися, що похований — упир, його викопували з могили й пробивали груди сокировим кілком чи зубцями від борони.

Наведена система оберегів проти нечистих мерців свідчить про явно архаїчний, дохристиянський характер народних повір'їв, пов'язаних з уявленням про душу, смерть та потойбічний світ. І не дивно, що вони вже в минулому столітті являли собою скоріше пережиткові явища, ніж релігійно-магічну систему, як правило, зберігаючись у вигляді повір'їв та марновірства. Оцей багатий шар духовної культури переважно і зафіксували українські дослідники, підкресливши помітний вплив на нього християнської релігії.

Останнє позначалося на трансформації і основних понять народної міфології та демонології: сутності душі, співвідношення душі й тіла, способів буття у потойбічному світі. У свою чергу християнське вчення проходило складний шлях становлення, з одного боку, вбираючи усталені конструкції системи народних вірувань, а з іншого — створюючи власні теоретичні підвалини. Прикладом цього може бути розуміння душі.

На відміну від народних уявлень душа за християнською трактовкою становить таку духовну субстанцію, яка протиставляється тілу. На різних етапах осмислення вона розумілася і як образ Божий (Іоанн), і як дихання Боже (Антоній Великий), і як образ та дихання Великого Бога (Григорій Богослов) тощо. Проте всі ці відшліфування положень богословського вчення відбувалися в рамках єдиної концепції — протиставлення двох субстанцій, основу якої заклав ще Платон. Потім її вдосконалювали неоплатоніки, а стосовно богослов'я — Блаженний Августин, Скотт Еріугена, Йоганн Еккерт, Ніколай Кузанський, Іоанн Дамаскін та ін. Не без впливу народних вірувань, а також аристотелівської філософії розроблялась богословами і вже відома нам концепція трьох душ — розумової, почуттєвої та вегетативної. Внаслідок цього були вироблені чіткі критерії душі — на протигагу народним уявленням, розмитим та багатоваріантним.

Розбіжностей між народними віруваннями і християнським вченням було багато; до кінця вони не подолані й досі, що свідчить, зокрема, про стійкість народної свідомості. Одна з таких розбіжностей стосується концепції смерті.

Християнське вчення віддавало пріоритет Богові, котрий лише один вирішував долю вмираючої людини: приймати її до себе чи ні. Згідно ж із народними віруваннями, живі люди самі могли втручатися у цей процес, всіляко полегшуючи його різноманітними магічними прийомами.

Значні розбіжності між народними і християнськими віруваннями виявлялися і в питанні про ідею душі та духу, в тому числі ідею душі заложного покійного. Трактуючи душу як духовну субстанцію, богослови відособлювали її від тіла, яке після смерті гинуло; життєва субстанція людини переносилася у душу, продовжуючи існувати у такій формі. Згідно ж із народними віруваннями, існування людини продовжувалося у формі як душі, так і духу. Водночас дух міг за певних умов перевтілюватися у тілесну субстанцію та переміщуватися у просторі. Саме ця здатність духу відкриває цілий світ демонологічних і містичних уявлень, чудово описаних класиками української етнографії та літератури.

Отож, живі люди могли спілкуватися з духом померлих, викликаючи їх під час різдвяних та русальних ворожінь, під час поминань або ж зустрівши їх у подобі зозулі, лелеки, сови, горлиці чи жаби. Можливі були зустрічі й з душами заложних мерців, які блукали або у вигляді звичайної людини, або перевтілювалися в образ якоїсь нечистої сили: лісовика, водяника, русалки тощо. Слід думати, що в уявленнях про душу та її посмертну долю найближче змикаються дохристиянські та християнські погляди. В усякому разі ця теза знайшла достатнє обґрунтування у працях С. Токарева і підтверджується, зокрема, українськими матеріалами.

Найбільшої довершеності в українській демонології набули повір'я, пов'язані з *мавками* (русалками), котрих, мабуть, можна вважати етнічними символами національної демонології. Саме в Україні цей образ знайшов опоетизування в літературних творах, передусім у «Лісовій пісні» Лесі Українки. Створена нею Мавка є, звичайно, художнім образом; науковці ж розрізняють кілька різновидів русалок, створених фантазією людей. Зокрема, Д. Зеленін подає такий перелік: *купалка, водяниця, жартівниця, лешачиха* (це, так би мовити, «звичайний» їх розряд) і *навка (мавка), лоскотуха, криниця, мемодина* — істоти дещо вищого гатунку.

Таке розмаїття термінів — не просто локальні назви русалок, це різні їх типи. Як правило, русалок уявляли у вигляді молодих вродливих жінок, котрі живуть у воді, у лісі або в полі та полюбляють лоскотати перехожих. Окремому

типові русалок відповідали певні функції та природа походження. Щоправда, з цього питання серед науковців точаться дискусії, проте з них можна вилучити таку основу, яка влаштовує всіх сперечальників. Це образ русалки, пов'язаний з заложним покійником, — молода утоплениця або нехрещене дитя. Підтвердженням цього можуть бути особливо поширені серед українців русальні обряди, що відбувалися у формі поминань нехрещених та мертвонароджених дітей, а також молодих утоплениць. Вони мають давнє коріння: ще Начальний літопис згадує про русалії — свята, пов'язані зі вшануванням померлих.

Здається, однак, що призначення русалій набагато ширше, ніж те, що зафіксоване українською етнографічною спадщиною. Вони входили до системи вірувань, пов'язаних не тільки з заложними покійними, а й із закликанням та вшануванням природи. І справді, уся русальна обрядовість насичена магією родючості: прикрашання зеленню, обливання водою, розпалювання багаття і т. ін. Те ж стосується й інших демонів, структура яких у системі вірувань українців надзвичайно різноманітна.

Можна стверджувати, що в цілому для народних вірувань, повір'їв та уявлень характерні певні філософські узагальнення, що ґрунтуються не лише на обожнюванні сил природи, а й на багатовіковому досвіді. Водночас цей досвід нерідко сприймався народною свідомістю гіпертрофовано, з великою часткою фантазії та ірраціоналізму. *Віра у надприродне — головне, що єднало суто народні та офіційно-релігійні вірування; співвідношення ж надприродного і набутого досвідом — це те, що відрізняло ці два шари духовної культури українського народу.*

**Пантеон та пандемоніум.** В українській міфології пантеон досить різноманітний, хоча й не становить цілісної системи, як, скажімо, давньогрецький чи давньоримський. Причин цьому декілька. По-перше, він замикався на обслуговуванні верхівки суспільства, не маючи глибинної народної основи; по-друге, не встигнувши створити розгалуженої системи, він змушений був трансформуватися через інтенсивне поширення християнства, котре більше відповідало суспільним інтересам. Головна ж причина полягає в тому, що міфології протистояла така розвинена світоглядна система, як демонологія, котра становила саме ество українців-русів. Звідси й міфологія мала певне демонологічне забарвлення, поскільки ті природні або космічні сили, які уособлювалися тими чи іншими богами, сприймалися як окремі явища, хоч і наділені божественними властивостями.



Саме тому дослідники, вивчаючи слов'яноукраїнський пантеон, майже не простежують ієрархічності або спорідненості богів, як це має місце у класичній міфології. Деякі натяки на це містяться в Іпатіївському літописі, де під 1114 роком стоїть: «...по Сварози царствова син его, имене Солнце, его же наричуть Дажьбог, Солнца царь, син Сварогов, еже есть Дажьбог, би бо муж силен».

За усіма даними *Сварог* був слов'янським прабогом, до того ж головним, а можливо, і єдиним богом. Є свідчення багатьох хроністів про те, що східні слов'яни визнавали лише одного Великого Бога — «Бога Неба та Землі». Таке трактування узгоджується зі світоглядними уявленнями давнього населення України, котрі обожнювали насамперед небо і все, що з ним пов'язане: дощ, світло, вітер тощо. Уособленням усіх цих небесних сил було сонце, і саме воно персоніфікувалося у головного бога. До речі, за такими ж принципами визнавалося верховенство того чи іншого бога у пантеонах інших народів: у греків — це Зевс, у скіфів — Тагімасад, в індіців — Варуна тощо.

Володіння небесними стихіями визначало пріоритет божеств та їхню спорідненість. Головний бог — це той, хто править усім небом; усі ж інші, хто керує якоюсь окремою небесною стихією; — Сварожичі, діти Сварога; той, хто править сонцем і уособлює світло, — перший поміж ними. Богом сонця й світла у стародавніх слов'ян був *Дажьбог* — син Сварога. До речі, цитована вище згадка про Дажьбога як сина Сварога — єдине свідчення про існування у слов'янському пантеоні якоїсь спорідненості; до того ж вона належить до пізніших часів, коли образ Сварога як єдиного бога на небі почав забуватися.

Слов'янський пантеон, відомий ще під назвою «Володимирових богів», зароджувався в ситуації політичного об'єднання племін Русі, природно, уособлював її сутність. Звідси й пріоритет на слов'янському Олімпі починає віддаватися богам — покровителям війська. Проте така трансформація відбулася дещо пізніше, по мірі зміцнення єдиної княжої влади, а до того йшла, так би мовити, «спеціалізація» божеств — обожнювання окремих небесних стихій. Такий процес мав свою внутрішню логіку; із розгалуженням господарських занять людей наявність єдиного божества вже не влаштувала окремі корпоративно-господарські об'єднання. Тому єдиний культ природи почав розпадатися на розрізнені специфічні культу. Вони присвячувалися, як правило, окремим природним силам, яких було чимало; відповідно й розростався слов'янський Олімп. Уже пам'ятки XI ст. (наприклад, «Слово Христо-

любца») подають такий список: «Верують в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Регла, и в Вили, их же числом тридевять...»

Водночас із цього Олімпу виокреслюються найголовніші боги, а також божества другорядні. Серед головних називаються *Стрибог, Даждьбог, Велес, Хорс, Перун*, а серед менш визначних — *Див, Обида, Желя, Троян, Ладо, Купайло, Коляда, Позвизд*. Головні боги уособлювали найважливіші природні стихії — небо, сонце, вітер, дощ, вогонь, а також пріоритетні види господарської діяльності — тваринництво, ремісництво, а з числа ремесел — насамперед ковальство.

Із п'яти головних богів поступово почав виділятися *Перун*. Достатньої значущості він набув ще до Володимира, бо згадується майже в усіх історичних документах X ст. Тоді він виступав як бог неба, грому та блискавки, тобто як грізний владика, що наводить страх. Із прийняттям християнства цю функцію перебрали інші боги-громовики: *Гавриїл, Кирил, Тріскуча Анна, Пантелеймон*, а особливо *Ілля*. Останній їздив по небі у золотій кареті, посилаючи вогняні стріли проти чортів.

Подібне робив і *Перун*, та все ж він уславився не цим. Головна його функція — будити громом і блискавками землю та запліднювати її дощами. Це особливо показово для давньоукраїнської ментальності з її пріоритетом землі і праці. Спрямування небесних сил на користь землі — такий лейтмотив усієї української міфології, що набув довершеності вже у православній релігії. Адже лише в українському фольклорі трапляється сюжет божої оранки: Ісус Христос зі святим Петром орють, а Божа Матір носить їм їсти та турбується про майбутній врожай.

Остаточна визначеність ієрархії богів відбулася за князя Володимира Великого. Виставлені ним у Києві на пагорбі «вне двора теремного» ідоли богів були розташовані у такому порядку: *Перун, Хорс, Даждьбог, Стрибог, Симарегл, Мокоша*; саме вони і склали так званий «київський Олімп». *Перун* займав у ньому перше місце — і як бог неба, і як покровитель війська, і як бог-громовик.

Богом сонця вважався *Даждьбог* — син *Сварогів*, син неба. Таку ж функцію виконував і *Хорс*. Про останнього збереглося дуже мало відомостей, тому ми не маємо про нього достатнього уявлення, як і про різницю між ним і *Даждьбогом* (щодо цього є різні гіпотези: одна трактує *Хорса* як тюркського божка, друга ототожнює *Даждьбога* з *Хорсом*, третя вважає їх різними богами). *Даждьбога* ж усвідомлювали як сонячного бога, який дає достаток і

життя; згодом саме його ім'я перетворилося на ритуальний рефрен — «дай, Боже», «дай, Бог». Відомий він і як заступник князівської влади та покровитель воїнів. Останні називали себе Даждьбожими внуками, про що свідчать історичні пам'ятки, зокрема «Слово о полку Игореве».

Важливе місце у «київському Олімпі» посідали Стрибог — бог дощу — та Мокоша — богиня ткацтва та покровителька породіль. Відомості про них дуже скупі, хоч ці боги і вважалися першорядними.

Близький за значенням до богів «київського Олімпу» і *Велес (Волос)*. Він не був представлений у пантеоні Володимира, проте ще до його князювання ідол Велеса вже стояв на київському Подолі. І це не випадково, оскільки Велес уособлював добробут, багатство і виступав покровителем торгівлі, котра концентрувалася саме у цьому районі. Серед слов'янства Велес відомий і як «скотій бог» — захисник худоби та пастухів, вівчарів, чередників. Його образ на іконах нерідко малювали з кіньми та худобою, його ім'ям освячували худобу, вперше по весні відправляючи на пасовище, на його ікони молилися, коли худоба хворіла. І все ж функції Велеса не обмежувалися лише захистом тварин. Назва «скотій бог», яка додавалася до нього, мала ширше значення, адже слово «скот» у давньослов'янській мові означало «багатство», а в основі імені «Велес» лежало поняття *васу*, тобто «добро», «скарб»; пізніше воно стало означати і «держава», «земля». Словом, це той, хто держить землю, наділяє кожного багатством і відповідає за добробут людей. Образ Велеса надзвичайно символічний для української міфології, оскільки розкриває головну ідею ментальності — *досягнення добробуту через землю, за допомогою праці на землі*.

Космічно-земний зв'язок як основа світового ладу рельєфно проявлявся також через символіку народження у широкому розумінні цього слова: зародження всього живого, виникнення кохання, поява нової людини з її мікросвітом. У цьому плані одвічний український принцип *самодостатності людини і самоврядування громади* уособлювали *Ладо* і *Лада* — божества любові, весни, щастя та вірного подружжя, водночас виступаючи символом гармонії Землі і Космосу.

У прадавні часи формула такої гармонії мала більш конкретні обриси, втілюючись в образах міфічних тварин: корови та бика, котрі утворювали первісну подружню пару. Бик — це батько і небо, корова — мати і земля, дощ, що її поливає, — сім'я, з якого народжується все живе. Подібні констукції притаманні багатьом народам і

культурам, проте їхня найдавніша основа, за свідченням українського археолога С. Наливайка, створювалася в Подніпров'ї. Пізніше образ ладу, родини та подружньої вірності набув в українській мофології людських рис, втілюючись не лише у згаданій божественній парі (деякі дослідники вважають, однак, що існувала лише богиня Лада), а і в інших божествах, покликаних забезпечити кохання та щастя. Насамперед це *Лель (Полель)* — бог любові та побрання. До охоронців кохання, шлюбу, родинного щастя причетні й *Купайло* (бог злагоди та любові, а також плідючості), *Рід* та *Рожаниця* (боги людської долі), *Доля* (образ незмінного порядку та долі людської), певною мірою *Марена* (богиня весни та чарівництва, а за пізнішими уявленнями — богиня смерті).

Отже, пантеон слов'яноукраїнських язичницьких богів досить розмаїтий; і хоча він і не втілюється у струнку генеалогічну систему, але став *міцною духовною основою життєвого ладу та рівноваги між земним і космічним*. Саме цю філософську сутність він і передав у спадщину наступній релігійній системі.

Як уже зазначалося, порівняно з міфологією українська демонологія являла собою більш розвинену сферу духовної культури. В основі її лежить ідея *одухотворення всього оточуючого світу, сприйняття природи як живого організму, наповненого різноманітними духами*. Це проявляється через цілу систему культів: предків (у тому числі заложних покійників), рослин, тварин, води, вогню, родинної оселі і — у зовсім невиразних рисах — сил природи. Останнє становило сферу міфології, але з її руйнацією та підпорядкуванням християнській релігії культ природи розпався на ряд розрізнених магічних і сакральних дій, багато з яких увібрав демонологічний культ мертвих.

Ключовим у демонології є поняття «демон» (дух) — надприродна сила, якою, мовляв, наділені найрізноманітніші природні явища, речі, а то й люди. Звісно, оточуючий людину світ не має надприродних властивостей — таким його зробила людська фантазія. Причому фантазування відрізняється від поетичних образів або казкових вигадок тим, що люди щиро вірили в існування одухотвореного світу, включаючи в його сферу такі суто життєві начала, як добро і зло. З прийняттям християнства зле начало у фантастичних уявленнях людей абсолютизувалося: більшість демонічних образів були оголошені нечистою, а обряди та ритуали, пов'язані з ними, — бісовськими.

Ще раз наголосимо, що процес взаємодії демонологічного і християнського не такий вже й однозначний, як і

неоднозначне ставлення до них людей. Для українця, скажімо, велике значення мають релігійно-церковні обряди, проте навіть найревніший християнин свідомо чи несвідомо дотримується двовір'я: «Бога люби, але й дідька не гніви». «Відповідно до цього принципу, — писав Д. Зеленін, — селянин завжди готовий відправити обряд, котрий він вважає нехристиянським і навіть ворожим християнству. За всієї своєї ненависті до біса він завжди готовий зробити йому ласку, аби не нажити в його особі ворога. Крім того, він відправляє ті обряди, котрі повинні захистити його від язичницьких божеств його сусідів. Це свого роду акт самозахисту. А взагалі більша частина магічних обрядів, як і культ покійних, не вважаються ні ворожими християнству, ні нехристиянськими».

Український пандемоніум структурно розпадається на декілька видів: *демони родинного вогнища* (домовики); *демони природи* (водяники, болотяники, лісовики, русалки); *людські химери* (упири, вовкулаки, чаклуни, відьми, чорти); *примари* (злидні, блуд, мара, туга, трясця, завійна та ін.).

Одним із найдавніших демонічних образів у багатьох народів є *домовик*. Але український домовик суттєво відрізняється від своїх «родичів», створених уявою інших народів. Це аж ніяк не злий дідок, а справжній хатній бог, охоронець домашнього вогнища та родинних святинь. Він прискіпливо стежив за дотриманням родинних ритуалів, шануванням померлих і був, власне, посередником між домочадцями та їхніми предками. Символічна у цьому зв'язку одна з давніх його назв — *Щур* — однокореневе слово від «пращур» (звався він ще *Щур* або *Пек*). На причетність домовика до культу предків вказує і місце його перебування — під порогом (там, де, за повір'ям, розміщувалися пращури) або під піччю — головною святинею дому. Вважаючи домового богом, йому віддавали належну шану: під Новий рік влаштовували «весілля» печі; при переїзді до нової оселі домовика запрошували з собою, споряджаючи для нього хлібну лопату або помело; коли в дім уперше приходила молода, вона мусила принести чорного півня — своєрідну жертву для хатнього бога.

Крім домовика, українська демонологія розрізняє ще й дворового духа — *дворовика* (*стригу*) — повелителя худоби та всього господарства, котрий, за повір'ями, має помічника — *споріша*.

Другими за значеннями демонами є надзвичайно різноманітні божки природи. Існує легенда про їхнє походження: Бог, розсердившись на ангелів, вигнав їх з небес;

попадавши на землю, одні з них потрапили у поле і стали *польовиками*, інші — у ліс і стали *лісовиками*, ще інші — у болото і стали *болотяниками* і т. д. Ця легенда зайвий раз підтверджує, що людській фантазії немає меж — вона здатна одухотворити абсолютно все, що людину оточує. Отож, серед великого розмаїття духів природи назвемо насамперед *польовиків*, з яких ще виділяються *бузничі*; *водяників* та *водяниць*, що підрозділяються на *очеретників* та *криничників*; близьких до них *русалок* (*берегинь*) — водяних богинь, що поділяються на *мавок*, *нявок*, *лоскотух*, *повітруль*, *бісиць*, *потерчат* тощо; *лісовиків* (*полісунів*), із котрих виділяються ще *гайовики*.

Духи природи, незважаючи на їх багаточисельність, становлять єдину демонологічну систему, яка відрізняється від інших тим, що ґрунтується не стільки на культових засадах, скільки на легендах та переказах. Звідси й своєрідне ставлення до природних божків не як до нечистої сили, а як до поетичних образів. Не даремно багато з них опоетизовано українською літературою: «Лісова пісня» Лесі Українки — неперевершений зразок художнього осмислення демонології Волині.

Щодо образу водяника, то він описаний Лесею Українкою так, як сприймався людьми: «Він древній сивий дід, довге волосся і довга біла борода в суміш з баговинням звисають аж по пояс. Шати на ньому — барви мулу, на голові корона із скайок. Голос глухий, але дужий. Любить усе живе засмоктувати». Ще більшою мірою олюднений образ лісовика, який уявляється українцям у вигляді трохи здичавілого пастуха. Він пасе свою череду — вовків, зайців, оленів — і полюбляє шуткувати над людиною: відбере в неї пам'ять, і людина заблукає в лісі, а лісовик радіє, гучно сміється і плескає в долоні. А втім, його витівки не злі і рідко коли закінчуються драматично.

Такою ж трохи кумедною фігурою українська демонологія витворила і *чорта*. Він вважається уособленням усієї нечистої сили, хоча належить до її нижчого розряду.

Створення узагальненого образу нечистої сили сягає найдавніших часів. Протягом віків він значно трансформувався, як і його функції та назви. Спочатку він називався *бісом*, *кудесником*, пізніше — *чарівником*, *демоном*, у християнські часи — *дияволом*, *сатаном*, нарешті, *чортом*. Таким же розмаїттям відзначаються і назви, що характеризують окремі його властивості: *чорт* — це і *ворог*, бо нашіптує людині злі думки; *лихий*, адже робить лихі справи; *пекельник*, оскільки є господарем пекла; *перелесник*, бо підбиває людей на перелюб; *куций* — адже має куцоґо

хвоста; а ще він — *лукавий, нечистий і*, звичайно ж, *дідько*.

Відповідно багатоліким є і образ біса. Найчастіше він з'являється у людській подобі, але з цапиними чи собачими ногами, з різками на лобі та цапиною борідкою. Любить він і перевтілюватися у чорного пса, свиню або цапа. Звичайні місця його перебування — перехрестя доріг, болота, бур'яни або кущі бузини, порожні хати тощо — взагалі непридатні для проживання людей місця. Поблизу них традиційно розташовували млини, кузні, гончарні, майстерні, і, отже, не випадково мельники, ковалі та гончарі вважалися пов'язаними з нечистою силою. Особливо це стосувалося ковалів та гончарів, котрі подібно до чортів, що пекли вогнем грішників, також «мучили» у полум'ї металеві вироби чи глиняний посуд. До того ж їхнє ремесло завжди вважалося священнодіємством, утаємниченим заняттям, мовляв, неможливим без допомоги нечистої сили.

А втім, український чорт не мав таких магічних і містичних властивостей, як у демонології, скажімо, західних країн. Він майже в усьому подібний до звичайної людини, але наділеної переважно негативними рисами — лукавством, підступністю, впертістю тощо, тобто уособлює те, чого їй не личить робити. Тому нерідко чорт програє у двобой з доброчинною людиною, постаючи іноді у зовсім жалюгідному вигляді.

Найбільшою містичною силою наділялися ті істоти, котрі були причетні до культу померлих, — це *вовкулаки, упирі, заложні мерці*. Уявлення про кровожерливих упирів та вовкулаків проникли в Україну з Західної Європи і знайшли тут сприятливий ґрунт: адже в українців був особливо розвинений культ заложних покійників, а упирі й вовкулаки пов'язані саме з ними. Докладніше про упирів та заложних мерців уже йшлося у першій частині цієї лекції.

Аби позбутися шкідливого впливу всілякої нечисті або передбачити свою долю, люди зверталися до *чародіїв* — істот, котрі не належать до нечистої сили, але користуються її допомогою. Це — *відьми, чарівники, чаклуни, «дика баба», вій* та ін. Всі вони мають надприродні властивості, але не завжди використовують їх для блага людей, оскільки нерідко укладають угоди з нечистою силою і разом роблять людям усілякі капості: насилають хвороби, неврожаї або *присухи* — нестямне кохання.

Усуненням всіх цих зол займалися *знахарі (ведуні)*, котрі поділялися на *травників, костоправів, кровопускателів, повитух*, — люди, добре обізнані з народними метода-

ми лікування, а також із замовляннями та заклинаннями. По суті вони були народними цілителями. Нерідко між ними та чаклунами улаштовувалися змагання: чаклуни намагалися якнайбільше наробити капостей, ведуни — якнайшвидше ліквідувати їх. Бувало, такі змагання відбувалися і між чаклунами: адже вони могли і виправляти зло, а не тільки його вчиняти.

Отже, чародії та знахарі були своєрідною проміжною ланкою між двома світами — уявним, фантастичним, демонічним та реальним, раціональним, людським. Символічна боротьба знахарів та чаклунів замикала, таким чином, коло світоглядних уявлень людини, де *фантастичне немовби компенсувало ті якості, яких у неї не вистачало у суворій боротьбі за виживання; нечиста ж сила уособлювала всі ті злидні, що випадали на її долю.*

Для етнографії демонічний світ являє неабиякий інтерес насамперед у плані пізнання духовного розвою людини, розкриття етнічних символів, утілених у демонічні образи. А пандемоніум українців, як ми могли пересвідчитися навіть із цього стислого огляду, — надзвичайно багатий.

**Література:** *Ефименко Г.* Сборник малорусских заклинаний. Москва, 1874; *Драгоманов М.* Малороссийские народные предания и рассказы. Киев, 1876; *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Львів, 1876; *Антонович В. Б.* Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. Санкт-Петербург, 1877; *Сумцов Н. Ф.* Колдуны, ведьмы и упыри. Харьков, 1891; *Франко І. Я.* Людові вірування на Підгір'ю // Етногр. збірник. Львів, 1898. Т. IV; *Гнатюк В. М.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Зап. наук. тов-а ім. Т. Г. Шевченка. Нью-Йорк, 1981. Т. 201; *Милорадович В. П.* Заметки о малорусской демонологии // Киев. старина. 1899. № 8—9; *Иванов П. В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Сб. Харьк. ист.-филол. об-ва. 1891. Т. 3; *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. Петроград, 1914; *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, 1981; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. Москва, 1991; *Гримич М.* Два виміри національного характеру // Наука і суспільство. 1991. № 8; *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* Київ, 1991; *Шокало О.* Український світ // Укр. світ. 1992. № 1; *Наливайко С.* Індійський міф про Європу // Там же. № 2.





## СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

- Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. Петроград, 1914.
- Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія: Іст.-етногр. дослідження. Київ, 1977.
- Арутюнов С. А. Народы и культуры. Москва, 1989.
- Байбурич А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Ленинград, 1990.
- Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпиловський Р. В. Походження слов'ян. Київ, 1991.
- Брак у народів Центральної и Юго-Восточної Європи. Москва, 1988.
- Борисенко В. К. Весільні обряди та звичаї на Україні. Київ, 1988.
- Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. Москва, 1983.
- Бромлей Ю., Подольный Р. Человечество — это народы. Москва, 1990.
- Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.
- Горленко В. Ф. Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків. Київ, 1964.
- Горленко В. Ф., Бойко І. Д., Куницький О. С. Народна землеробська техніка українців. Київ, 1971.
- Громов Г. Г. Методика полевых этнографических исследований. Москва, 1967.
- Грушевський М. Історія України-Руси: У 12 кн. Київ, 1991. Кн. 1.
- Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Ленинград, 1990.
- Гуслистый К. Г. До питання про утворення української нації. Київ, 1967.
- Гуцульщина: Іст.-етногр. дослідження / За ред. Ю. Г. Гошка. Київ, 1987.
- Дяченко В. Д. Антропологічний склад українського народу. Київ, 1965.
- Етнографія Києва і Київщини: традиції і сучасність / За ред. В. Ф. Горленка. Київ, 1986.
- Зарубіжні українці: Довідник. Київ, 1991.
- Зберігаючи українську самобутність / За ред. В. Б. Євтуха. Київ, 1992.
- Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ, 1974.
- Зеленич Д. К. Восточнославянская этнография. Москва, 1991.
- З української старовини: Альбом. Київ, 1991.

*Кожоляк Г. К.* Матеріальна культура населення Буковини. Київ, 1988.

*Косміна Т. В.* Сільське житло Поділля: кінець XIX—XX ст. Київ, 1980.

*Кравець О. М.* Сімейний побут і звичаї українського народу: Іст.-етногр. нарис. Київ, 1966.

*Крип'якевич І. П.* Історія України. Львів, 1990.

Культура і побут населення України. Київ, 1991.

*Курочкін О. В.* Новорічні свята українців. Київ, 1978.

*Макаруч С. А.* Этносоциальное развитие и национальные отношения на западноукраинских землях в период империализма. Львов, 1983.

*Мандибура М. Д.* Полонинське господарство Українських Карпат другої половини XIX — 30-х років XX ст. Київ, 1978.

*Матейко К. І.* Український народний одяг. Київ, 1977.

*Мид М.* Культура и мир детства. Москва, 1988.

*Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, 1981.

Народы Европейской части СССР / Под ред. С. П. Толстова. Москва, 1964.

*Наулко В. І.* Етнічний склад населення Української РСР. Київ, 1965.

*Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975.

*Наулко В. И., Миронов В. В.* Культура и быт украинского народа. Киев, 1977.

*Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Львів, 1876.

*Николаева Т. А.* Украинская народная одежда: Среднее Поднепровье. Киев, 1987.

*Павлюк С. П.* Народна агротехніка українців Карпат другої половини XIX — початку XX ст. Київ, 1986.

Полесьє: матеріальна культура / Под ред. В. К. Бондарчика. Киев, 1988.

*Пономарев А. П.* Межнациональные браки в УССР и процесс интернационализации. Киев, 1983.

*Пономарев А. П.* Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине. Киев, 1989.

*Пошивайло О.* Етнографія українського гончарства. Київ, 1993.

*Приходько М. П.* Житло робітників Донбасу. Київ, 1964.

Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. Москва, 1989.

*Самойлович В. П.* Українське народне житло. Київ, 1972.

Свод этнографических понятий и терминов / Под ред. Ю. В. Бромлея, Г. Штробаха. Москва, 1986—1988.

*Скрипник Г. А.* Етнографічні музеї України. Київ, 1989.

*Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва, 1979.

*Стельмах Г. Ю.* Історичний розвиток сільських поселень на Україні. Київ, 1964.

*Струнка М. Л.* Організація пошукової роботи з етнографії у шкільних краєзнавчих музеях. Київ, 1989.

*Сяваско Є. І.* Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. Київ, 1974.

*Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. Москва, 1989.

*Толочко П. П.* Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII веков. Киев, 1980.

*Токарев С. А.* Истоки этнографической науки. Москва, 1978.

Українська діаспора / За ред. В. Євтуха, В. Маркуся. Київ; Чикаго, 1992.

Українська народність: нариси соціально-економічної і етнополітичної історії. Київ, 1990.

Українська минувшина: Ілюстр. етногр. довідник. Київ, 1993.

Українці: Іст.-етногр. монографія. Київ, 1960.

Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Украинский народ в его прошлом и настоящем. Петроград, 1916.

Украинцы / Под ред. Л. Н. Чижиковой. Москва, 1992.

Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Санкт-Петербург, 1872—1878.

Чуйко Л. В. Браки и разводы: Демогр. исследования на примере Украинской ССР. Москва, 1975.

Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1899—1908.

Этнография / Под ред. Ю. В. Бромлея, Г. Е. Маркова. Москва, 1982.

Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры / Под ред. Ю. В. Бромлея, К. В. Чистова. Москва, 1987.

Этнография за рубежом: Историогр. очерки / Под ред. О. В. Бромлея, И. Р. Григулевича, Э. А. Рикмана. Москва, 1979.

Этнография имен / Под ред. В. А. Никонова, Г. Г. Стратановича. Москва, 1971.

Этнология в США и Канаде / Под ред. Е. А. Веселкина, В. А. Тишкова. Москва, 1989.

## КОДЕКС ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ ЕТНОГРАФА

*Прийнятий Міжнародним науковим братством  
українських антропологів, етнографів  
і демографів 1992 року*

1. Виявляючи відданість етнографічній науці, етнограф має проїнятися глибокою повагою та занепокоєнням долею народу, що ним вивчається, чутливістю до його цінностей та інтересів, вірою у нього.

2. Етнографу слід усвідомити ключовий постулат: щоб будувати новий світ, потрібно знати минуле, котре підтверджує ідею про єдність людства за всього його етнічного розмаїття; отже, він має проїнятися почуттям відповідальності за долю всієї людської цивілізації перед загрозою глобальних соціально-культурних катастроф та міжнаціональних конфліктів.

3. Повертаючи народові отримані від нього ж інформацію та знання:

не нашкодь йому;

не формулюй проблему там, де її не бачить сам народ;

не бери на себе функції самого народу.

4. Не роби собі кумира зі свого народу, своєї релігії, своєї культури. Знай, що всі люди потенційно рівні. Хто знає один народ — не знає жодного народу, хто знає одну релігію, одну культуру — не знає жодної.

5. В силу того що етнографія логічно підводить до висновку про мінливість і водночас про спадковість будь-якого погляду, усякого явища суспіль-

ного життя, етнограф повинен бути ворогом будь-якого консерватизму, як і усякого нігілізму.

6. Не профануй науки, не паплюж етнографії кар'єризмом: справжнім етнографом може бути лише той, кого живить ентузіазм у науці, любов до людства і до людини.

7. Не промовляй неправдивого свідчення на ближнього свого, на інші народи, на їхній характер, обряди, звичаї. Люби ближнього більше, ніж самого себе.

8. Не вбивай науки фальсифікацією фактів, поверховими, неточними спостереженнями, скороспілими висновками.

9. Шануй великих попередників, учителів у науковому та громадському житті, аби й тебе шанували по заслугах твоїх.

10. Етнографія — вінець усіх гуманітарних наук, оскільки вона всебічно вивчає всі народи і все людство у його минулому та сьогодні з гуманістичних, людських позицій.

*Навчальний посібник*

**Пономарьов Анатолій Петрович**

**УКРАЇНСЬКА ЕТНОГРАФІЯ**

Курс лекцій

**Художнє оформлення Євгена Муштенка**  
**Художній редактор Тетяна Шур**  
**Технічний редактор Євген Рубльов**  
**Коректор Алла Бородавко**

Здано на складання 14.03.94. Підп. до друку 03.10.94. Формат 84×108/32. Папір  
друк. № 2. Літ. гарн. Вис. друк. Ум. друк. арк. 16,8.  
Ум. фарбовідб. 17,12. Обл.-вид. арк. 19,25. Вид. № 3530. Зам. № 268.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті  
252001 Київ, Хрещатик, 10

Білоцерківська книжкова фабрика  
256400 Біла Церква, Леся Курбаса, 4