

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
АСОЦІАЦІЯ ЕТНОЛОГІВ

ЩОРІЧНИК

МАТЕРІАЛИ
ДО УКРАЇНСЬКОЇ
ЕТНОЛОГІЇ

Збірник наукових праць
випуск 7 (10)

Київ 2008

УДК 39-09 (477)
ББК 63.05 (4 Укр)
М-34

Друкується за рішенням Вченої ради Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор

Г. Скрипник – академік НАН України

Г. Стельмащук – д. мист. н.; *М. Дмитренко* – д. філ. н.; *Р. Кирчів* – д. філ. н.;
О. Гринів д. філос. н *О. Курочкін* – д. іст. н.; *С. Мишанич* – д. філ. н.; *М Мушинка*. –
д. філ. н.; *Г. Руда* – д. філ. н.; *С. Сегеда* – д. іст. н.; *М. Сополіга* – д. іст. н.;

Рецензенти:

Г. Кожолянко – д. іст. н.

В. Наулко – д. іст. н., член кор. НАН України

Оператори:

О. Коваль, І. Матвеева

Редактори:

Т. Зубрицька, Л. Ліхнєвська, Л. Щириця

Комп'ютерна верстка:

В. Жигун

ISBN 966-02-3167-9 (серія)
ISBN 978-966-02-5045-1 (Вип. 7(10))

© Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології
© Асоціація етнологів

ЕТНОКУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТЕНДЕНЦІЙ

Ганна Скрипник

Серед найважливіших проблем світового співтовариства упродовж останніх років постали питання збереження етнічності та охорони самотності національних культур. Саме з проблем збереження традиційної культури і фольклору проведено низку спеціальних наукових конференцій, регіональних та субрегіональних семінарів (у Чехії, 1995; Мексиці, 1997; Японії, 1998; Фінляндії, 1998; Узбекистані, 1998; Гані, 1999; Новій Каледонії, (Ліван), 1999; Вашингтоні, 1999).

У прийнятих резолюціях ідеться й про те, що благополуччя носіїв традиційної культури, потенціал і чисельність яких потерпають від тотальних переселень, руйнації природного середовища проживання, нав'язування чужої філософії, витіснення на маргінеси суспільно-економічного буття, повинні бути в центрі національної і міжнародної політики в галузі культури.

Для України застереження і рекомендації ООН у сфері культури особливо актуальні. Через багатосотрічне недержавне буття нації і культурну експансію поневолювачів, через фатальні наслідки боротьби проти нації засобами голодомору, репресій і депортацій, через довготривале руйнування селянства, яке в Україні утворювало ядро нації, українському народу та його традиційній культурі було завдано непоправної шкоди. Відтак підірвано утрадиційнені пріоритети й духовні цінності, а розмаїту обрядово-звичаєву культуру викорінювали як патріархальщину й націоналізм, що згубно позначилося на загальній екології народної культури в Україні.

Унаслідок таких деструктивних процесів утрачено безперервність культурної традиції українства, етнокультурну спадкоємність і міжпоколінні зв'язки. Порушення безперервності культурно-національної традиції є вкрай деструктивним суспільним фактором, адже традиція, за слушним визначенням Є. Маркаряна, є специфічним механізмом, який детермінує загальну спрямова-

ність суспільного розвитку. Зруйнування традиції спричиняє втрату орієнтирів суспільного прогресу, зумовлює загальну суспільну невизначеність.

Сучасний культурний простір України формується за принципово відмінних (у порівнянні з попередніми епохами історії людства) умов прискороеного історичного процесу, нівеляції відстаней і кордонів, глобалізаційних впливів і тотального поширення маскультури. Хоча загальноуніверсальних нівеляційних впливів зазнають і держави старої демократичної Європи, вони все-таки обстоюють національні пріоритети в культурі, запроваджують певні регулятивні механізми щодо експансії маскультурної космополітичної продукції, яка переважно є низького морального й естетичного гатунку, що руйнує етичні засади та понижує художньо-естетичну культуру соціуму. Українська культура особливо гостро відчуває свою незахищеність перед космополітичним наступом маскультури, оскільки лише тепер, після кількасотлітнього підневільного періоду, вона почала розвиватись як цілісність в єдиних географічних та політично-адміністративних межах. Тому вона вразливо реагує на експансію підтримуваної на державному рівні чужої маскультури, часто асоціальної за своєю сутністю.

Негативно позначаються на становленні загальнонаціональної культури (уже за часів незалежності) тенденція насадження тотальноруйнівної етики в культурно-інформаційній сфері України, зневажливе ставлення до суспільного порядку в його традиційному розумінні, знецінення будь-яких національно-забарвлених явищ культури.

Ховаючись за гаслами демократії, електронні ЗМІ часто пропагують позбавлений морально-етичних засад іноземний "культурний" продукт, негують традиційні принципи соціальної структури (як-то сім'я та громада), підтримують маргінальні соціально-культурні рухи, принципово несумісні з традиційною морально-етичною системою. Свідченням

такої “телесвободи” та “псевдодемократії” є численні спроби десакралізації української історичної минувшини, знеславлення імен видатних вітчизняних діячів культури та мистців, що породжує масовий нігілізм, історичне безпам’ятство, формує збайдужіле, світоглядно-космополітичне покоління.

Пострадянська естетика заперечення будь-якої нормативності в культурі, притаманна масовій псевдокультурі з її цинічною банальністю, облагородженою прагненнями вивільнення від соціальних критеріїв, норм та обмежень, завдає значної шкоди формуванню духовних підвалин розвитку українського суспільства.

Такі ж згубні наслідки мають спроби знівелювати національну своєрідність української культури під приводом актуалізації тенденцій уніфікації та культурної асиміляції. Із цього приводу академік С. Арутюнов доречно зазначив, що так звані природні процеси “добровільної етнічної асиміляції”, урбанізації та стандартизації побутово-культурної сфери життя – усе це прояви ентропійної тенденції, аналогічні зменшенню видового складу фауни і флори, забрудненню природного середовища тощо¹.

Вирішенню проблеми екології національної культури в Україні передують, окрім іншого, потреба неупередженого дослідження сучасного етнопсихологічного стану українського етносу, з’ясування негативних наслідків впливу на українську ментальність суспільно-політичних реалій часів тоталітаризму (етноцид 1930-х років, масштабні репресії, мовна та культурна агресія держав-поневолювачів).

Необхідність реалізації системи державних заходів на охорону і відродження національної культури актуалізується у зв’язку з активним протидіянням певних сил (через пресу та засоби масової інформації) національно-культурній рекреації, відродженню власне української культури, формуванню національно визначеної системи освіти тощо. Прихильники творення позанаціональної культури трактують орієнтації на відродження національної культури як шлях до “провінційності”, “самообмеження й ізоляціонізму”, а культурно-національна традиція розглядається ними як перешкода на шляху цивілізаційного поступу суспільства.

Тенденційність і упередженість таких теорій є очевидною. Зрозуміло, що, відки-

даючи значення етнічної традиції в державному будівництві та в повновартісному культурному самоствердженні народу, ці автори обстоюють творення абстрактної, космополітичної за суттю культури. Спроба ототожнення вкрай поміркованих і обережних кроків Української держави на підтримку національного шкільництва та мови, на реабілітацію культурно-національної самобутності народу з “експансією національного нормативізму”, який нібито “гальмує позанормативну творчість, інновації”, є не чим іншим, як політичним лукавством. Адже саме в рамках традиційно-національної культури і на її базі можливе виникнення інновацій. Традиція, як своєрідний етнокод нації і передумова зародження нових елементів, постає основою культурно-національного прогресу. Високо оцінюючи її соціальне значення, Є. Маркарян наголосив, що роль традиції в соціальному житті можна порівняти з роллю генетичних програм для біологічного життя.

Зауважимо, що державна охорона національної “традиційності”, культурної самобутності в прибалтійських країнах не заважає цивілізаційному поступу цих країн. Відомо також, що відродження (по здобутті чехами незалежності) чеської мови і культури в переважно німецькомовному середовищі чехів не спричинилося до їх культурного занепаду чи ізоляціонізму, а лише прислужилося стрімкому культурно-національному піднесенню.

На думку дослідників, орієнтація на національну ідею, збереження розмаїття культурних традицій попередніх історичних етапів відіграли вирішальну роль у сучасних економічних та соціальних успіхах китайського, японського, південнокорейського народів.

З утвердженням державності актуалізувалася також потреба відродження повновартісного культурно-національного простору, “націоналізації культури”. Бо ж видається неправомірним ні з морального, ні з правового поглядів узалежнювати культурно-національну самореалізацію українців, як більшості населення держави, від ставлення до них та до їхньої культури з боку сусідніх держав чи упереджених представників національних меншин в Україні. До того ж Українська держава гарантує конституційно забезпечення прав та культурно-національних

запитів етнічних груп. Як зауважив В. Євтух, основним змістом внутрішніх процесів, характерних для всіх етнічних груп та національних меншин України, також є спроби відродження втрачених або нерозвинених раніше сутнісних атрибутів етнічності. Ці тенденції етнічного відродження, що спостерігаються і в інших країнах, правомірно названі Е. Смітом “етнічним ренесансом”.

Перед етнологією – наукою про соціокультурне розмаїття людства впродовж останніх десятиріч (періоду “етнічного ренесансу”) – постали особливо складні методологічні проблеми. Очевидно, що належне осмислення складних сучасних соціокультурних явищ (незаперечного впливу на суспільне життя етнічного фактора, активізації етнонаціонального руху в усіх, без винятку, куточках світу, що дає підстави розглядати глобалізацію й етнізацію як дві взаємопов’язані сторони єдиного процесу) передбачає доконечність застосування як нових наукових підходів, так і докладної розробки використовуваних понять і створення чіткого категоріального апарату.

Постдогматична етнологічна думка не лише відкинула економічний детермінізм радянської науки, що полягав у зведенні етнічних проблем до класових, але й, згідно з постулатами культурної антропології, перенесла акцент із ключового поняття “етнос” на поняття “етнічність” і “культурна ідентичність”, як на ключові терміни науки. При цьому мало враховується, що характерна для західної науки концепція “етнічності” змодельована внаслідок аналізу інших соціокультурних реалій поглядів на суспільний устрій світу. На український ґрунт некритично було перенесено поняття щодо інтерпретації майже всіх етнічних і расових явищ, котрі мали місце в період формування американської нації та інших націй Нового світу, в історії яких не було належно розвинутих до цивілізаційного рівня так званих автотонних етнічних культур.

У процесі формування американської цивілізації активну участь взяли представники багатьох етнічних культур Старого світу, які відколотися від свого історико-соціального коріння, тому ці реалії не заохочують до пошуку історичної природи етнічного феномену (етнічної субстанції) у соціумі. Відтак досліджен-

ня в західній науці етнічної субстанції замінено дослідженням конкретних проявів етнічності в будь-якій соціальній формі. Домінує тенденція вбачати в етнічній складовій соціуму виключно її психологічну і ситуативну сутність. Окреслюючи місце етнічності в історії та культурі, дослідники конструктивістського напрямку зосереджують увагу переважно на процесах самоідентифікації різних етнічних груп у контексті іноетнічного оточення. Не можна не погодитися з тезою конструктивістів про те, що для сучасних багатоетнічних мігрантських чи урбанізованих середовищ належність до тих чи інших етнічних спільнот зумовлена передусім суб’єктивним чинником – самоідентифікацією чи самовіднесенням до певної спільноти, моделюванням відповідних власних культурних характеристик. Очевидно, що моделюються або, точніше, реконструюються лише ті втрачені культурні риси і стандарти, які історично сформувалися раніше. Отже, цілісне тлумачення етнічності, навіть щодо багатоетнічних сучасних спільнот, повинно враховувати зв’язок етнічно зумовлених поведінкових дій, що проявляються в актах етнічної солідарності, у специфіці культурних інтересів і психологічних настанов із символами конкретної етнокультури.

Логічним і виправданим є застосування цих нових підходів, узasadнених на постмодерністській соціологічній методології, до аналізу конкретних етнокультурних реалій багатоетнічного міського середовища. Чи не найбільше для осмислення складного комплексу етнічних проблем сучасного постіндустріального суспільства, в якому етнічне зазнало значних трансформацій і специфічних проявів, послуговуються науково-методичними підходами соціальної та культурної антропології. Постмодернізм уникає врахування історичної парадигми розвитку спільноти і зосереджується головню на сучасних його результатах. Такий підхід до вивчення етнічності цілком відповідає проблемам дослідження імміграційних спільнот Нового світу, діаспорних утворень, урбанізованого середовища, “де процес індивідуалізації людини досить розвинувся, а відтак акцентування досліджень культурної ідентичності безвідносно до конкретної етнічної спільноти, без відповідної істо-

ричної ретроспективи є більш вмотивованим і суголосним політичним доктринам західних держав”. Цей методологічний інструментарій переважно використовують для дослідження етнічних груп, котрі, як частини історично сформованих народів, існують поза територією їхнього формування, найчастіше закріпленої у вигляді політичної структури як держава, і вимушені за умов домінування чужого культурного поля або втрачати, або ж реконструювати своє етнічне обличчя.

Водночас абсолютизувати цей дослідницький метод в умовах традиційного українського суспільства, з його давньою глибокозакоріненою культурою та історією, — недоцільно. На відміну від США, країни іммігрантів, Україна належить до країн Старого світу, в її історії та культурі вирішальну роль відіграв титульний український етнос, культурно і генетично закорінений саме на етнічній території. Тим-то проблеми його походження, етнічної історії, етнокультурної та етнопсихологічної самотності можна повномасштабно досліджувати з урахуванням етнічного контексту людської культури, розкриття історичної парадигми розвитку спільноти, націєбудівництва в сучасному світі, етногенезу та етнічної історії народу тощо. Такий підхід дозволить уникнути популярного серед дослідників етнічного нігілізму, уможливить розгляд етнічних спільнот не як архаїчних соціальних явищ, а як універсальних і оптимальних форм людського співжиття і взаємодії з природою. Саме це акцентують сучасні дослідники етнічності, котрі розглядають етнопуття як процес адаптації до специфічних природних та соціальних ніш.

Такий підхід є доброю методологічною основою для створення фундаментальних енциклопедичних робіт, історико-етнографічних атласів, багатотомних історій науки, етнічної та етнокультурної історії України. Стратегія розбудови Української держави не лише передбачає створення повної і об’єктивної історії та культури України за весь період її існування, але й з’ясування передумов політичної і психологічної єдності української нації, вирішення проблем етногенетичної спільноти українства. Очищення національної історії від чужих політичних міфів і доктрин вимагатиме цілеспрямованої праці та державних зусиль не лише в ца-

ринах академічної науки, але й у сферах політики, освіти, мас-медій та мистецтва.

Дослідники зазначають, що формальне плюралістичне суспільство, не підкріплене толерантністю і правовою свідомістю, збалансованістю економічних спроможностей різних етнічних спільнот, надає суспільству загалом конфронтаційних ознак. Зокрема спостерігається поглиблення успадкованої з радянських часів тенденції до зростання диспропорцій соціально-професійної структури різних етнічних спільнот України. Продовжує наростати “недопредставленість” етнічних українців в управлінській, культурно-науковій та економічній сферах; дедалі більшої зубожілості зазнає сільська, переважно етнічно-українська, людинність, права якої на освіту та охорону здоров’я порушені, до того ж вона фактично відсторонена від можливості брати участь у прийнятті рішень. Це явно деструктивні суспільно-політичні тенденції, що потребують пильної уваги і аналізу суспільствознавцями та політиками.

Домінування в незалежній Україні російськомовного культурно-інформаційного простору, маргіналізація української культури й української мови, що і сьогодні триває, до певної міри є виявом засвоєння титульним етносом фальшивого і самопринизливого уявлення про себе, негативного автостереотипу, нав’язаного попереднім режимом; наслідком перетворення автотонної більшості на зневажену меншість на власній землі. Парадоксально, але й за часів незалежності головною ознакою меншовартості автотонів залишається їхня україномовність; і донині реальної мовно-культурної емансипації українців та послідовної духовно-ментальної деколонізації України не відбулося.

Соціально-культурна маргіналізація україномовного населення залишається і надалі потенційним джерелом етнічної дискримінації українців, а отже, потенційних суспільних конфліктів. Розходження між формальним і реальним статусом етнічно-українського населення (визнаного титульною нацією) і української мови (оголошеної державною) є причиною непорозумінь та міжнаціональної конфронтації. Статус і рівень функціонування державної мови незадовільні через декларативний характер, однак російська національна меншість з таких реалій невдоволена, оскільки

вони (попри їх декларативність) таять у собі потенційну загрозу її нинішньому привілейованому становищу. Це міжетнічне непорозуміння поглиблюється внаслідок дії механізмів реального соціально-культурного домінування російської мовно-етнічної групи над українською, механізмів самовідтворення цього домінування в умовах національної незалежності і формальної рівності української та російської груп.

Практикована на Заході реалізація ідеї “позитивної дискримінації”, тобто реалізація системи державних програм, спрямованих на усунення соціокультурних наслідків дискримінації негативної, у минулому застосовуваної проти етнічних, мовних або конфесійних груп, навіть російськими лібералами класифікується як “насилницька українізація”, оскільки вона таїть загрозу їхньому реальному домінуванню.

Відомо, що без активного національного самоусвідомлення неможливе перетворення народу в націю. Лише тоді, коли український патріотизм як природний вияв лояльності до отчого краю буде моральною нормою нашого життя, ознакою національної гідності і громадянської добропорядності, стане можливим остаточне утвердження України як повноцінної, самодостатньої держави.

Негація національно орієнтованих заходів держави у сфері освіти та культури незрідка в ЗМІ вмотивовується нібито низькою престижністю та конкурентоспроможністю української культури, її провінційністю і нездатністю забезпечити сучасне “інформаційне поле” тощо. Провідникам подібних теорій та ідей пріоритетною видається російська культура, яка нібито і надалі в посттоталітарних суспільствах виконує цивілізаційні функції. У цьому проявляється інерція настановлень тоталітарного періоду, за якими мірилом вартості культури був рівень засвоєння соціонормативної організації народного життя і культури російського зразка. Нехтується, як і раніше, очевидна істина, що жодна національна культура не може претендувати на універсальність, що так звані її переваги над іншими національними, нібито меншвартісними, культурами є не що інше, як прояви духовної агресії держав-поневолювачів.

О. Нельга слушно зауважила, що проти України впродовж десятиріч велася

боротьба російської центральної влади супроти приватновласницької психології українського селянства та притаманних йому форм землекористування, проти економічної культури нації². Індивідуально-незалежний характер господарювання, вільне землеволодіння, характерний український індивідуалізм та демократизм суперечили сповідуваному Росією патріархальному колективізму, “общинним” ідеалам та настроям, а тому викорінювалися найжорстокішими методами.

Для України таке гвалтівне впровадження впродовж сторіч характерних для російської етнокультури ідеалів не минуло безслідно. Воно спричинило деформацію української ментальності. Відомо, що підневільна нація (з метою фізичного виживання) виробляє здатність пристосовуватися до чужих порядків, формально сприймати чужі суспільні ідеали. Чужі ментальні настанови поступово блокують і витісняють власні ментальні прояви й етнічні риси. Тому наслідком національного гноблення стали світоглядні та етнопсихічні деформації, а також прищеплений українцям колоніальною владою негативний “автоімідж”, негативне уявлення про самих себе.

Система державних заходів на рекреацію національної культури повинна передбачати створення відповідних умов для повноцінної реалізації властивих українству морально-етичних, соціальних та етнопсихологічних особливостей, для реабілітації притаманних нації етнопсихологічних координат, забезпечення її права бути собою, а не уподібнюватися сусідам. Обстоюючи це право народів, В. Жаботинський писав: “Кожному народові чи народцеві, хоч би де він був, потрібне право і можливість бути і залишатись самим собою, і голосно називатись своїм національним ім'ям: лише за цієї умови здійсненне справжнє братерство між ним та людьми іншої крові”³.

Суспільно-політичний досвід ХХ ст. переконує, що без врахування національного фактора навіть насилницькими методами не можна досягти органічності колективного народного життя. “Чужа національна сутність, чужа психіка і просякнена нею культура не можуть бути справді засвоєні навіть протягом цілої генерації, навіть протягом кількох генерацій”⁴. Навіть за умови кількасотрічної асиміляції в поневоленого народу зберігається особливий

акцент мови та душі. Штучна, насаджена силою соціальна нормативність чужої етнокультури руйнує культурну систему поневоленого етносу, спустошує його вітальні цінності, збіднює тим самим потенціал загальнолюдської культури.

“Дозволити занидіти своїй або чужій племінній самобутності – це не заслуга перед людством та прогресом – це, щонайменше, гріх злочинного недбальства”⁵.

В Україні, як і в інших республіках колишнього Союзу, носіями та виразниками проімперських настроїв є категорія населення, що формувалася впродовж кількох сторіч як колоніальна адміністрація. Національне відродження корінних етносів розглядається ними як загроза їхньому панівному становищу, а тому їй протидіють вони державним заходам на рекреацію національної культури, зверхньо ярликуючи національно свідому інтелігенцію зневажливими наклічками (“национал-патриоты” та ін). Неповага певної частини еліти до місцевої етнокультури і національної мови – це безперспективний шлях, який може лише спричинити міжнаціональні конфлікти. Передумовою нормального, цивілізованого міжнаціонального спілкування

“завжди було певне знання й повага до етнічно специфічних, національних кодів і принципів поведінки”⁶.

Соціонормативне багатство національних культур має виразний адаптативний характер, а тому руйнація будь-яких етнічних маркерів збіднює потенціал загальнолюдської культури. Збереження і культивування традицій постають не лише як важлива передумова тривкості нації в часі та просторі, але і як засіб розширення адаптаційних можливостей загальнолюдської культури.

¹ *Арутюнов С.* Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. – 1993 – № 4. – С. 48

² *Нельга О.* Українство як етнопсихологічний феномен // Українська діаспора. – К.; Чикаго, 1993. – Ч.3. – С.12.

⁴ *Жаботинський В.* До питання про націоналізм (відповідь п. Изгоеву) // Вибрані статті з національного питання. – К., 1983. – С. 39.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ *Арутюнов С.* Адаптивное значение культурного полиморфизма. – С. 55.

**ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ
САМОВИЗНАЧЕНОСТІ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЇ В
СУЧАСНОМУ СВІТІ**

Бондаренко Галина
(Київ)

ДЕРЖАВА ЯК ФАКТОР У ПРОЦЕСАХ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ

Початком української національної ідентичності сучасні політологи, зокрема В. Карасьов, вважають так звану помаранчеву революцію 2004 року, завдяки якій, на їхню думку, відбувся перехід від радянської і контрросійської політичної ідентичності до європейського вибору нації, постросійської ідентичності (див. Інтернет-видання “Українська правда” від 21.12.2004). Утім, “європейський вибір” країни і “демократичні свободи”, проголошені українською владою, для більшості її громадян, що борються за виживання, залишаються лише абстрактними гаслами. Українці порубіжжя завдяки тісним економічним, міжкультурним взаєминам з населенням сусідніх країн складають особливе середовище, в якому найпомітніша дієвість державної політики у сфері міжетнічних стосунків і побудови національної держави. Серед чинників, що найбільше впливають на перебіг етнокультурних процесів в українському прикордонні та визначають успішність нації на світових ринках, – економічна та політична стабільність у країні, геополітичні пріоритети влади.

Соціологічні опитування засвідчують, що за сучасних умов етнокультурних поділів з усіх маркерів національної ідентичності найприроднішим виглядає наголошення на її “цивільній”, громадянській складовій – спільні права, обов’язки та економічні інтереси. Серед п’яти чинників, потенційно здатних згуртувати народ України в єдину спільноту, найбільша кількість респондентів (33 %) назвала “прагнення до істотного підвищення добробуту всіх громадян”, 28 % опитаних обрали “рівні права і співіснування в рамках однієї держави”, і ще 12 % вказали на “спільні політичні принципи та ідеї”. Натомість “спільну східнослов’янську культурну й історичну спадщину” як потенційно об’єднавчий чинник відзначило лише 11 % респондентів, а про “знання

і розуміння української культури і мови” згадало лише 8 %.

Фахівці вирізняють декілька фаз у процесі національної ідентифікації: фази етнодиференціації нації, формування авто- та гетеростереотипів, формулювання національного ідеалу¹. Ідеологічне забезпечення та підтримка цих складових здійснюється державою, утім, їхня дієвість та ефективність можливі лише за умов належної соціально-економічної аргументації. У зв’язку із цим відбувся перехід від усвідомлення важливості проголошення незалежності до амбівалентного ставлення до неї або ж асоціацій з втратами (саме через соціально-економічну нестабільність). У країні досі відсутня національна ідея, здатна згуртувати націю. Пошуки її в історичному минулому, язичницькій складовій етнокультури поки що не дали позитивного результату, якщо не враховувати стійкий попит на історико-етнографічну літературу.

На відміну від Росії з її ідеєю “третього Риму”, потужно підтриманою державою і широко розтиражованою ЗМІ (зокрема через кіно, телебачення), сучасна українська культура не має ні такої інтегруючої ідеї, ні достатньої підтримки на державному рівні нових напрямів досліджень. Так, в умовах невизначеної національної стратегії стосовно безпеки культурно-інформаційного простору країни, заповнення його зарубіжним інформаційним продуктом (російським, американським), держава втрачає важелі ідеологічного впливу, зокрема на процеси національної консолідації. На думку фахівців, “Проблема языковой экспансии как одного из методов внедрения в этническое сознание народа якобы с целями, на первый взгляд гуманными, – приобщение к мировой культуре, распространение новейших технологий..., приведет не только к изменению ментального сознания, но и, как следствие, к зависимости культурной, идеологической, политической и финансовой”². У результаті Україна опинилась під потужним чужоземним інформаційно-культурним тиском. За даними Державного комітету телебачення і радіомовлення України, близько 80 % ефірного часу теле- і радіостанцій заповнено чужомовним продуктом. Популярні в народі FM радіостанції переважно російськомовні. Не на користь України склалося і використання час-

тотного ресурсу. Через більш потужний інформаційно-технічний ресурс держав-сусідів (Росії, Румунії, Угорщини, Польщі) більшість прикордонних районів мають значно кращі умови для прийому зарубіжних програм, аніж вітчизняних, подекуди вітчизняне мовлення тут зовсім відсутнє.

Наслідки сьогодні досить помітні при дослідженнях етнокультурних процесів, що відбулися і тривають досі в українському порубіжжі. Порівняно вищий рівень життя Польщі та трудова міграція до цієї країни активізували процеси повернення втраченої ідентичності поляками Волині, вивчення польської мови українцями краю. Неабияке значення для зростання національної свідомості поляків мав етноконфесійний чинник. Урядові заходи щодо демократизації релігійного життя в Україні, легалізація римо-католицької церкви та її просвітницька діяльність призвели до того, що навіть ті з поляків, що визнавали себе українцями, повернули собі колишню національну приналежність під час офіційного перепису 2001 року.

Українці волинських, рівненських сіл зі змішаним населенням відзначають, що їхні односельці-поляки “стали більш гонорові через те, що Польща піднялась, а у нас ніяк порядку немає”. За докір владі сприймається сучасна політика експорту-імпорту товарів: “Дожились, що вже сало з Польщі возимо”. Через міграцію відбуваються численні міжкультурні запозичення: в індивідуальному будівництві, облаштуванні господарства, хатньому інтер'єрі, кулінарії, манері одягатися. Побутові спостереження за дотриманням поляками санітарних норм у громадських місцях (“Як тільки границю переїдеш з України, то зразу видно, що Польща, всюди чисто, ніде сміття не валяється”), спонукають населення прикордонних районів дотримуватися чистоти й на рідній землі. Туристи зі східних та центральних регіонів України, що відвідують її західні землі, відзначають, що тут значно чистіше, ніж у них дома.

Молоді жінки та дівчата в порубіжних районах вважають престижнішим шлюб з поляком, чехом, словаком, аніж з українцем, більшість із яких має гіршу матеріальну забезпеченість, аніж їхні ровесники за кордоном. Правда, окрім матеріального чинника, до уваги беруться і етнопсихологічні характеристики: “іноземні чоловіки

більш уважні до жінок”, “дуже цінують, що наші жінки роботячі”.

Схожі процеси відбуваються і на українсько-мадярському порубіжжі. Угорське населення, тут ніколи не втрачало своєї ідентичності, зберігаючи свою мову, віру, маючи національні школи, можливість перегляду телепередач рідною мовою навіть за радянських часів. Відкриття кордону з Угорщиною, можливість навчання та працевлаштування, інші державні заходи з підтримки угорської діаспори в Україні призвели до поширення “моди” на мадярське серед українців Закарпаття й дедалі більшої відірваності угорського населення краю від України. Наслідками цього можна вважати тенденцію до встановлення та поновлення історичних пам'яток, символів Австро-Угорської імперії на території Закарпаття (спорудження пам'ятника на Верецькому перевалі до 1100-річчя приходу угорців у Карпатську низовину, ідея встановлення пам'ятника імператриці Марії Терезі, яка неоднозначно сприймається місцевою людиною). В останнє десятиліття у зв'язку із розширенням мережі зеленого туризму в регіоні збільшилася, кількість етнографічних ярмарків, етнофестивалів, свят (свято вина, свято гуляшу), які виростили з місцевих традицій, однаково поширених і в українського, і мадярського населення. Особливо запозичення традицій помітне у сфері харчування.

На українсько-білоруському прикордонні (зокрема на Берестейщині) жорстка ідеологічна політика, підкріплена певними соціальними гарантіями, сприяє втраті української ідентичності. Фахівці пояснюють тенденцію до зменшення кількості росіян та білорусів в Україні впливом державницького фактора на етноідентифікаційні, етноконсолідуючі процеси, що ставить індивіда перед вибором: збереження національної ідентичності в статусі національної меншини чи її втрати з наступним переходом до чільного етносу. Ці самі процеси відбуваються і з українцями Білорусії, з тією відмінністю, що конфлікт ідентичностей тут триває ще з XIX ст. і визначається геополітичними факторами. “За часу незалежності [Білорусії] змінювався сам підхід до розуміння самого терміна «нація», коли він відходив від якихось етнічних речей до речей державницьких. Тому тепер більшість населення

Берестейщини усвідомлює себе, швидше, не поліщуками, українцями, а білорусами. Береться за основу чинник не стільки етнічний, скільки державний. Етнічний чинник ще не до кінця визначає національне питання”, – так про перевагу державного над етнічним в сучасній Білорусії говорить заступник головного редактора мінської газети “Наша Ніва” Андрій Скурко ³.

Певний рівень економічної стабільності та система соціальних гарантій в Білорусії спонукають її українське населення до зміни етнічності, а українців прикордонних зон до переоцінки т. зв. демократичних свобод. “Там є робота, зарплата, люди живуть набагато краще, як у нас”, “що з теї свободи, ну покричиш, і все”. Притаманна українцям надія на “добру владу” призвела до певної міфологізації образу президента Лукашенка як “батька народу” серед українців прикордонних районів і не лише прикордонних. “У Лукашенка свій вертоліт, от він летить, бачить – трактористи орють, спуститься, поговорить, підбадьорить і далі летить. Бачить – доярки на фермі, спуститься, доярок обніме, поцілує і далі летить” ⁴. Сучасне життя населення Білорусії сприймається українцями порубіжжя як залишок соціалістичного раю і викликає почуття ностальгії за втраченими радянськими часами і нарікання на нинішню українську владу – “цих демократів”.

На українсько-російському пограниччі, що перебуває в зоні сильного ідеологічного тиску з боку Росії, населення якої має також певні соціальні переваги порівняно з Україною на рівні побутової свідомості фіксуються тенденції до визнання переваг російського громадянства (на Сумщині, Луганщині). Село Линове Путивльського р-ну на Сумщині, населення якого ще в 1987 році ідентифікувало себе як “горюни”, чітко розрізняючи свої і чужі звичаї (“те, которые похощачены, делают так, которые кацапы – делают так, а мы, горюны, делаем так”), сьогодні називають себе росіянами і не вдоволені переходом на українську мову викладання у місцевій школі. Не останню роль у формуванні російської ідентичності мешканців Линового та двох сусідніх горюнівських сіл мав інтерес до їхньої культури та побуту з боку московських, петербурзьких етнографів, фольклористів, проведення фестивалів слов’янської пісенності у Путивлі. Ціка-

вим є також приклад села Авіло-Успенка на межі Донецької та Ростовської областей, територіально розділеним між двома державами. У 1970–1980-х роках, коли постачання продуктами, товарами в Україні було кращим, російське громадянство сприймалося негативно. Сьогоднішнє покращення соціального статусу громадян російської частини села (газифікація, відремонтовані дороги, більша пенсія) спонукала жителів української частини Авіло-Успенки звернутися з проханням до В. Путіна про приєднання їх до Росії ⁵. Опитування українського населення Сумщини з вивчення громадської думки з приводу етнічних авто- та гетеростеротипів, мівжетнічних взаємин, проведене в 2006 році, виявило наявність стійких шаблонів, поширених і в інших областях України: “українці роботящі, добрі, довірливі”, “росіяни – відкриті, душа “на розпашку”, “багато п’ють, лаються”. Більш освічені респонденти відзначали також “синдром старшого брата” у звичайних росіян: “та вони тут вообщє раньше вели себе нагло, це зараз якось присмиріли” (с. Шпилівка Сумського р-ну). Утім, почуття ворожнечі до людини, несприйняття її через національну приналежність нашими дослідженнями не зафіксоване. Щодо інших факторів, що викликають емоційний спротив пересічних громадян, варто зазначити, що стосовно багатих людей чи тих, які розбагатіли раптово і неправедно, рівень непрязні в порубіжних районах значно нижчий, ніж в інших.

Переважання соціального над етнічним і національним можна вважати характерним для сучасних етнокультурних процесів українського порубіжжя в цілому. Дослідження українсько-молдавського пограниччя засвідчують втрату молдавської ідентичності з набуттям української чи румунської. Програми державної підтримки власної діаспори в Україні з боку Болгарії, Румунії, Польщі вплинули на національно-культурне відродження цих меншин в Україні та їхньої зорієнтованості на державу-метрополію. Затверджений Верховною Радою України (20 листопада 2003 р.) закон про правовий статус закордонних українців сприяв національно-культурному відродженню української діаспори в сусідніх країнах. Згортання програм державної підтримки власної діаспори в країнах пострадянського просто-

ру призвело до втрати української ідентичності навіть тих, хто мав її раніше.

Політична нестабільність у державі посилила тенденції децентралізації та регіоналізації, які в свою чергу актуалізують місцеві українські ідентичності (киян, львів'ян, харків'ян, донеччан, волинян, тощо). Представників таких субідентичностей стає дедалі більше, а самоідентифікація за ознакою регіону превалює над загальноукраїнською. За даними соціологічних досліджень, найпоширенішою у країні є місцева ідентичність: 44 % опитаних ототожнюють себе насамперед зі своїм містом/селом, лише 31 % – насамперед з Україною⁶.

Перебіг сучасних етнокультурних процесів на українському прикордонні засвідчує визначальну роль державного чинника в націотворчих процесах. Ігнорування владою проблем, що стосуються формування національної ідентичності засобами мас-медіа, за економічної та політичної нестабільності, що має місце в країні, може призвести до перетворення України на “зручну територію” чи “демографічний ресурс”, які поглинуть Росія або Європа. Нещодавно проведені нами дослідження процесів національної ідентифікації в середовищі української молоді виявили, що 95 % відсотків опитаних позитивно оцінюють той факт, що вони є громадянами України, та при цьому кожен другий, маючи можливість змінити громадянство, оселився б у країнах Євро-союзу чи США.

¹Татаренко И. В. Национальная идентификация в переходных обществах / Автореф. дисс. ... – М., 2003. – С. 4

²Большева Н. Н. Развитие языка в условиях глобализации (социально-философский аспект) / Автореф. дисс. ... – Красноярск, 2006. – С. 7.

³Марусик Т. Українці Берестейщини: минуле і сучасне. – Радіо “Свобода”, 15 жовтня 2003 р. / http://www.novamova.com.ua/htm/marusyk/marusyk_7.htm.

⁴Записано від Бахмутової К. К., 1946 р. н. с. Муравльовка Ізмаїльського р ну Одеської обл.

⁵Авдеенко Т., Журавлева Л. Граница по судьбе: история украинско-русского села Успенка // Отечественные записки. – 2007. – № 1.

⁶Шимченко Л. Громадянська ідентифікація особи як чинник формування української політичної нації / Автореф. дис. к.е.н. – Київ, 2007. – 18 с.

Шульга Ігор
(Саратов)

УКРАЇНЦІ НИЗОВОГО ПОВОЛЖЯ ТА ЇХ НАЦІОНАЛЬНЕ САМОВИЗНАЧЕННЯ

Разом із проголошенням у 1991 році незалежності України виникло нове явище – “Східна діаспора”. Східна діаспора дуже молода і в той час має давню передісторію свого формування. Молодість східної діаспори зумовлена початком структуризації українських організацій на просторах СНД і в першу чергу Росії. У цьому контексті важливим є питання самовизначення українців, які за різних обставин опинилися поза межами основного етнічного масиву розселення українців, збереження їхньої історії та культурних надбань. За результатами Всеросійського перепису населення 2002 року в Росії нараховувалося 2 млн. 943 тис. українців [16]. Тільки в Низовому Поволжі (Саратовська, Волгоградська, Астраханська обл.) – одному з найдавніших українських анклавів у Росії – за офіційними даними, чисельність українців складає 136 143 чоловік [17]. Не зважаючи на майже трьохсотлітню історію українського народу на волзьких берегах, до останнього часу вона залишається малодослідженою. Як справедливо зауважив збирач українського фольклору В. Пержило, нижньоволзькі українці – це “забута гілка українського народу”. У зв'язку з цим розгляд питань національного самовизначення українців Низового Поволжя залишається однією з найактуальніших проблем вивчення історії та визначення культурних надбань українців зазначеного регіону.

Перша документальна згадка про українців у Низовому Поволжі пов'язана з перебуванням Петра I в Царицині під час Каспійського походу. Як свідчить А. Гераклітов, до царя звернувся малоросіянин Яків Житков із проектом розселення біля Царицина українців. “Петро так зацікавився Житковим, що наказав йому їхати разом з собою в Астрахань, де і мав з ним з нагоди переселення докладну розмову. Результатом цієї розмови був указ із астраханської губернської канцелярії,

який дозволяв Житкову розселяти малоросіян в зазначених ним місцях” [3, С. 325]. Із цього часу кількість українців як і згадки про них у Низовому Поволжі почали збільшуватись.

Незважаючи на національну різноманітність нижньоволзького краю, українці прагнули жити відокремлено від інших народів. Практично було неможливим зустріти поселення, в яких українці мешкали б разом з німцями-колоністами, мордвою, татарами та іншими народами і, лише за дуже малим виключенням, з великоросами. Новостворені поселення формувалися суто як українські, навіть в офіційних паперах того часу до назви таких поселень нерідко додавався прикметник “малоросійський”. У випадках, коли українці оселялися у раніше заснованих російських поселеннях, старожили відокремлювалися у т. зв. “російські слободки”. А та незначна чисельність великоросіян, яка нараховувалась в “російських слободках”, зовсім ніяк не впливала на життя українських громад. Здебільшого українці створювали свою, окрему, “малоросійську” громаду. В українській частині такого поселення було своє сільське правління, своя церква. Гуляння молоді проходили окремо, змішані шлюби серед українців й інших національностей траплялися як виняток.

Росіяни та українці, що збудували свої помешкання в Низовому Поволжі протягом XVIII ст., з перших днів відчували свою відокремленість і несхожість як в культурному, економічному, так і в правовому стані. Відповідно до тогочасної традиції в офіційних документах – ревізських списках, українців називали – “казенные малороссияне”, “частновладельческие малороссияне” і обов’язково відокремлювалися від аналогічних груп великоросів. В окрему групу виділялися українські чумаки – “соляные вошки”. На побутовому рівні українці називали росіян “москалями”, а ті в свою чергу називали українців “хахлами”. Потрібно зазначити, що в нижньоволзькому розмовному варіанті наголос потрібно робити на “ха”, а не на “хо”, оскільки нижньоволзькі українці промовляють саме “хахли”, а не “хохли”. Саме на такому варіанті вимови цього терміна наголошував видатний історик М. Костомаров у своїй праці: “Дві руські народності”. Він зазначав: “... більш за все

прийнялася назва «хохол». Очевидьки, що прийнялася вона не своєю етимологією, а тільки через ту звичку, з якою вважають її Великоруси. (...) Великорус розуміє під ним справжній народний тип. Перед Великорусом зі словом «хохол» устає чоловік, що говорить якоюсь певною мовою, має свої певні звичаї, свої обставини домашнього життя, своєрідну народну фізіономію” [7, С. 315]. Тому не дивно, що і до сьогодення старожили точно знають, у якому селі живуть “хахли”, а в якому – “москалі” [8, С. 23].

Відокремленості українців також сприяла їх трудова спеціалізація – чумацький промисел. Починаючи з 1747 р. українські чумаки, переважно з Слобідської України, займалися вивозом солі з оз. Ельтон до соляних складів, що були збудовані на березі Волги навпроти міст Саратова та Дмитрієвська (сучасне м. Камишин). Ельтонські чумаки неухильно дотримувалися звичаїв чумацького промислу. Навіть зараз, незважаючи на посилення асиміляційних процесів, нащадки українських чумаків, згадуючи своє історичне минуле і своє етнічне коріння, на перше місце ставлять трудову спеціалізацію своїх предків і, лише після цього, наголошують про їхнє українське походження.

Однією з форм збереження української самобутності в Низовому Поволжі була релігія. Українці цього краю належали до православної церкви. Майже всі сторони їх культурного та побутового життя були пронизані вірою в Бога. Як відзначав священник Малоросійської слободи Покровської А. Любенський в середині XIX ст., українці “... всі православного віросповідання. Не було прикладу, щоб хто-небудь із православ’я перейшов в яку-іншу секту чи ересь. Всі малороси дуже набожні, старанні в виконанні церковних обов’язків. По неділях і в святкові дні всі церкви повні народу; чоловіки стоять на правій стороні, а жінки – на лівій. Кожний рік всі постяться по одному разу, а деякі старі люди по чотири рази; під час кожного поста суворо утримуються від надмірного вживання їжі. Особливе завзяття мають до відвідування святих місць. Із слободи кожний рік до тридцяти чоловік відправляються на богомілья в Київ, Почаїв, Воронеж і Москву і звідти приносять різні священні речі, книги та ікони” [10].

Інший респондент зазначав: “Малоросіяни прикрашають іконами свої хати, а також багато жертвують церкві, тому стіни церков майже цілком покриті іконами. Діти українців знають напам’ять головні молитви. Майже всі дорослі можуть читати книжки, серед них є досить тямущі в Законі Божім. Часто поминають померлих, особливо перед святами. В одну з неділь після Паски на могилах спочатку відправляють молебню з водосвяченням (могили окропляють святою водою), потім над померлими служать панахиду. На поминки запрошують бідних і доволі їх пригощають хлібом-сіллю. Якою високою одностайною урочистістю, яким величезним напливом навколишнього народу зустрічається і супроводжується Свято Покрова Пресвятої Богородиці. Покровські слобожани до свята всі як один, скребуть і миють свої житла, тобто готуються до цього свята, так же старанно, як до Великодня і до Святої Паски; мешканці сусідніх сіл вважають за святіший свій обов’язок побувати в старовинному Покровському храмі принаймні один раз на рік” [11].

Слободи Покровську і Миколаївську за своє багатство нерідко називали містечками. В обох було по три кам’яні церкви, що на той час було рідкісним у повітових містах Саратовської губернії [2, 186]. Мешканці українських слобід були щирими жертводавцями на потреби церкви, що і зумовлювало наявність багатих і кам’яних церков. “Прихожанин-українець жертвує від своїх доходів для церкви залюбки, не так як це роблять селяни російських селищ, особливо поволзьких, де піп повинен випрошувати, домагатися того, нерідко при цьому він вислуховує і докори. В церкву ходять майже всі, для цього одягаються завжди в чисте, стоять з благоговінням” [2, 187].

Релігійність відчувалася не лише в церкві, а й у хаті українців. Описуючи житло українців слободи Самійлівка, І. Горизонтов зазначав: “З особливим завзяттям і зворушливою любов’ю вбирається передній петний (червоний – *I. III.*) кут української хати, де стоять вшановані малоросами ікони Божої Матері, Спасителя і Іоанна Хрестителя, потрібне зображення яке можна зустріти майже в кожному домі. Сюди в цей «святий» куток зноситься все, що тільки релігійне. Завзяття малороса знаходить достойним для розміщення в

цьому місці. Стіни обтягнуті строкатими шпалерами, від стелі спускаються тоненькі нитки на яких тихо колихатися майстерно зроблені з хліба голубки, яблучка, яйця та інші фігури з світу рослин і тварин, але тільки тих які народна свідомість вважає чистими і непорочними. За іконами покладені цілі пучки священної верби вхідного воскресіння, красної калини і пахучих трав: гвоздики, ногітків, любистку” [4, 36]. Ці спостереження були записані в середині другої половини XIX ст. і якщо порівняти ці описи з описами Слобідської або Центральної України [13, 291–307], то ми не помітимо суттєвих відмінностей у ставленні до релігії, побутової культури між українцями, які живуть в Україні та Низовому Поволжі. Також потрібно зауважити, що українці, які переселились у XVIII – першій половині XIX ст. майже повністю втратили зв’язок з “материковою” Україною. Протягом зазначеного періоду ця обставина не стала вирішальною у розвитку асиміляційних процесів, оскільки, як ми вже зазначали, українці жили окремо від росіян, що стало для них традиційно.

Наприкінці XIX ст. закінчується створення основних масивів розселення українців у Низовому Поволжі. За результатами Першого Всеросійського перепису населення, проведеного 1897 року, на території Астраханської, Самарської і Саратовської губерній проживало 401 707 українців. В окремих повітах нижньоволзьких губерній українці становили помітний відсоток населення (Новоузенський – 17,02 %, Аткарський – 13,43 %, Балашовський – 13,19 %, Камишинський – 15,01 %, Царицинський – 7,88 %, Єнотаївський – 17,98 %, Царівський – 38,18 %, Чорноярський – 40,75 %) [15].

Наприкінці XIX – не початку XX ст. відбувається нова, чергова хвиля переселення українців у нижньоволзький край. Не мало такому переселенню посприяв Державний Селянський Банк. Наявність філії банку в Саратові дозволила селянам переважно Полтавської, Київської, Катеринославської, Харківської та Херсонської губерній переселитися до Низового Поволжя. На початку XX ст. у результаті столипінської реформи, тільки в Саратовську губернію було переселено майже 27 тис. українців.

Аналізуючи ареал розселення українських переселенців, не важко помітити, що українці розселилися в повітах і волостях, де переважну частину населення становили росіяни й лише 20 % від загальної чисельності переселенців були поселені в межах раніше сформованих українських етномасивів Низового Поволжя. Така ситуація, вважаємо, була не випадковою і переслідувала конкретні державні цілі національного питання в імперії і до українців зокрема. Така думка підтверджується результатами дослідження українського історика Р. Чмелика, який стверджує, що поряд із рішенням проблеми малоземелля і освоєння нових територій уряд вирішував й іншу не менш важливу проблему – розчинення в руському середовищі інших національностей із подальшим поглинанням їхньої культури, позбавлення мови й прискорення асиміляційних процесів серед неруського населення внутрішніх губерній. Як стверджує О. Ковальчук, така політика була спрямована на створення російського ядра на окраїнах імперії, яке через деякий час повинне було стати посередником російської політики в регіоні. Така політика проводилася і стосовно українців, про що свідчать архівні документи, в яких наголошується, що в Україну потрібно заохотити селян-великоросів, які дійсно внесли б у цей край російський дух, значно підняли б у місцевого населення любов до Росії. Місцеве ж, обідніле населення, корисно було б переселяти в інші частини Росії (де вони повинні розчинитися і асимілюватися у великоросійській масі – *I. III.*). Принцип, на основі якого була розроблена така політика, полягає у тому, що українці не здатні для проведення російської національної ідеї [14, 52].

Характерно, що переселенці цієї хвилі, на відміну від попередніх переселенців, були вже більш національно свідомими, бо намагалися підкреслити свою культурну та національну належність. Підтвердженням цього є нові топоніми того часу, що з'явилися на просторах Низового Поволжя. Так, на теренах Низового Поволжя виникли населені пункти з топонімами, які наголошували на національній належності їх мешканців. Ці селища: Таврійське, Полтавка, Києвка, Києво-Полтавське, Нова-Київка, Києво-Миколаївка Чернігівський, Чернігівка, Малоросійський, Катеринов-

ський, Нова-Полтавка; хутори: Полтавські, Роменський, Ново-Полтавський, Таврічеське товариство Чорноморський, Великий Верхньодніпровський та ін. У той час як самоназва “хахли” проникала лише в неофіційну топонімію, навколишнє населення й до наших часів називає українське село Сидори – “Хохляндия”, “Хохлы” тощо.

До початку першого десятиліття ХХ ст. українцями в Низовому Поволжі було створено понад 600 слобід, селищ і хуторів.

На 1917 рік в Низовому Поволжі проживало майже 550 тис. українців [1, С. 31], тобто за останні 20 років, з моменту Першого Всеросійського перепису (1897 р.), українське населення в Низовому Поволжі збільшилося майже на 150 тис. чол. Це означає, що приріст населення природного приросту і міграції збільшився на 37 %.

У 1918 р. при Саратовському губернському виконкомі був створений відділ з справ національностей, у складі якого була сформована й українська секція. Але час існування цієї секції, на відміну від подібних секцій: татарської, мордовської, польської, єврейської, був недовгим, лише три місяці. Уся робота секції зводилася до пролетарської агітації солдат-українців; про місцевих українців ніхто й не згадував, бо, як свідчить робота завідувача секції, евакуйованого одеського більшовика – С. Межлах, він навіть не мав статистики щодо чисельності місцевих українців.

Починаючи з 1920-х років, як результат “нової” національної політики більшовиків, відбулися зміни в культурному житті українського населення Низового Поволжя. Створений командно-адміністративний апарат намагався вирішити національне питання за допомогою вказівок “зверху”. З метою ліквідації зверхності між націями, малоросів стали називати українцями, а великоросів – руськими. Але потрібно зауважити, що в національному питанні, як і в багатьох інших, існував суттєвий розрив між гаслами, що пропонували лідери більшовиків і реальністю, що існувала на місцях.

На початку 1920-х років, у результаті адміністративно-територіальних трансформацій, українські анклавні ввійшли до новоутворених адміністративних районів: Астраханської, Сталінградської, Саратовської областей та Автономної Радянської Соціалістичної Республіки Німців Поволжя. Таке розшарування призвело до різношвидкісної та різнонаправленої наці-

ональної політики в регіонах, де мешкали українці. Наприклад, саратовські місцеві радянські та партійні функціонери, звітуючи в Москву про кількість національного елемента в губернії, про українців навіть і не згадували» [18, 2]. Трохи кращою була ситуація у Сталінградській губернії. У 1923 років в губернії було відкрито чотири українські школи, російсько-український технікум у станиці Новоанінській.

Радянська хвиля українізації досягла Низового Поволжя тільки наприкінці 1920-х років. При цьому потрібно зауважити, що розпочата українізація серед нижньоволзьких українців активно гальмувалася на місцях. Таку ситуацію місцеві партійні та радянські органи пояснювали негативним відношенням українців до переходу в офіційних установах і школах на свою рідну мову?! [19, 20] І взагалі, місцеві більшовики заявляли: “Українців як нації на Нижній Волзі не існує, а є тільки «хохли», які краще розуміють російську мову” [9, 213]. Але як було насправді, свідчить наведений В. Сергійчуком випадок. Виступаючи на конференції вчителів-українців Республіки Німців Поволжя, одна вчителька Краснокутського кантону заявила: “У нас в кантоні немає ні одної української школи... Та нам і не треба, бо, наприклад, с. Карпенюк так «обрусело», що зовсім не розуміють української мови... Руську розуміють краще...”

Питають – а як же карпенюківці розмовляють поміж собою дома, в сілграді... по руському?

– Ні... по хохляцькому!...

– Це що ж оті хохли, якийсь окремих народ, чи як? І в загалі чи є така національність?

– Ні... то я... неправильно... розмовляють по-українському” [9, 212].

Попри негативні прояви на місцях, усе таки кількість українських шкіл в Низовому Поволжі дещо зросла, але це зростання суттєво не змінило ситуацію щодо вивчення українцями рідної мови. На початку 1930-х років процеси українізації були швидко припинені. Незважаючи на нетривалість українізації, українці Низового Поволжя здебільшого усвідомили свою належність до українського етносу, культурну та історичну спорідненість із українцями материкової України, при цьому нижньоволзькі українці на побуто-

вому рівні продовжували використовувати самоназву – “хахли”.

У 1932–1933 роком процес звернення українізації довершив створений більшовицькою верхівкою штучний голод, що панував у цей час на Поволжі. Як зазначив американський історик Р. Конквест, голод на Волзі лютував “в районах, частково населених росіянами й українцями, але найбільше постраждали німецькі поселення” (маються на увазі кантони Автономної Радянської Соціалістичної Республіки Німців Поволжя – *I. III.*” [6, 409]. Треба додати, що в АРСР НП були цілі кантони з виключно українським населенням, тому потрібно говорити про значно більші масштаби голодомору серед українського населення Низового Поволжя. До складу районів Саратовської області, що потрапили в щелепи голодомору, були Енгельський, Ровенський, Красноармійський, Дергачівський, Романівський, Федорівський, Аткарський і Самійловський райони, в яких мешкала чимала кількість українців. Історик В. Кондрашин наводить наступний, жахливий факт того часу. Серед українських поселень нинішньої Саратовської області найбільший голод був у селах Шумейка Енгельського й Семенівка Федорівського кантонів АРСР НП, у цих поселеннях були навіть випадки людоїдства [5, С. 178]. Голодні роки згубили десятки тисяч українських душ і спустошили їхні домівки.

У 1930–1980-х роках українське життя в Низовому Поволжі проходило в дусі інтернаціоналізму та братерської любові між трьома слов'янськими народами. Братня любов зумовлювалася тим, що українці в школі навчалися російською мовою, а українською спілкувалися лише вдома. Нижньоволзькі українці не мали можливості ознайомлюватися з літературною формою рідної мови, яка з часом стала сприйматися як нижча за статусом від російської. Така ситуація залишилася і до сьогодні.

На даний момент національне самовизначення нижньоволзьких українців характеризують події, за якими спостерігав автор статті. У 2006 році, під час святкування Івана Купала, автор побував у колишній українській слободі Самійлівці. На сцені виступали аматорські народні колективи, які співали лише

російські пісні. Але, як тільки співаки йшли за куліси, то починали співати українські пісні. На питання чому вони співають українські пісні й чому вони не виконали їх на сцені, співаки відповідали, що українські пісні для них природні, а не співають, бо “викинули” їх зі сценарію, залишили тільки російські. Інший випадок: почувши, як українською мовою розмовляв гурт самійлівців, автор приєднався до розмови. Через деякий час самійлівці замовкли і попросили щоб ще щось розповів про Україну українською, але їхні запитання вже звучали російською мовою. Коли автор запитав, чому вони не питають на рідній мові, співбесідники відповіли, що вони не знають української, а розмовляють по місцевому, по “хахлячому”. Коли їм відповіли, що їх “хахляча” мова майже не відрізняється від мови, якою розмовляють у східній та південній Україні, співбесідники посміхнулися і зауважили: “Так то воно так, тільки все-таки вона інша, краща”. Відповідь самійлівців майже на сто відсотків збіглася з ідеєю відповіді іншої респондентки, яка була записана на багато років раніше під час етнографічної експедиції українськими селами Волгоградської області: “А язик, детка, шо тут, шо український, сходиться. Тіке український – він круче” [12].

Загалом, незважаючи на помітні процеси асиміляції та русифікації, майже повністю втративши постійні, безпосередні контакти з Батьківщиною, українці Низового Поволжя до цього часу зберегли в мовленні та побуті властиві їм національні риси. Протягом тривалого часу вони дбайливо зберігали свої звичаї, зразки народної творчості, побутові вироби. Нащадки українських переселенців до цього часу активно використовують у побутовому спілкуванні українську мову й визнають себе часткою українського народу.

1. *Бабенко В. Я.* Украинцы Башкирской ССР: проведение малой этнической группы в полиэтнической среде. – Уфа, 1992.

2. *Великороссиянин О.* Украинцы в Саратовской губернии // *Основа*. – 1861. – Вып. IX. – С. 186.

3. *Герасимов А. А.* История саратовского края в XVI–XVIII вв. – Саратов, 1923.

4. *Горизонтов И.* Слобода Самойловка. Три острова тож (балашов уезда)

(этнографический очерк) // *Памятная книжка Саратовской губернии на 1872 г.* – Отдел III. – С. 28–43.

5. *Кондрашин В. В.* Голод 1932–1933 гг. в деревнях Поволжья // *Вопросы истории*. – 1991. – № 6.

6. *Конквест Р.* Жатва скорби. Советская коллективизация и террор голодом. – Лондон, 1988.

7. *Наконечный Е. П.* Украдене ім'я: Чому русини стали українцями. – Л., 2004.

8. *Север'янова О.* З історії автохтонного українського населення Низового Надволжя // *Український вимір. Міжнародний збірник інформаційних, освітніх, наукових, методичних статей і матеріалів з України на діаспори* – Ніжин, 2005 – С. 19–24.

9. *Сергійчук В.* “Українізація Росії”. Політичне ошуканство українців російською більшовицькою владою в 1923–32 рр. – К., 2000.

10. Слобода Покровская // *Самарские губернские ведомости. Часть неофициальная*. – 1855. 23 июля.

11. Слобода Покровская // *Самарские епархиальные ведомости*. – 1870. № 1.

12. *Супрун В. И.* Украинские говоры в России: проблемы их изучения. <http://ukrvolga.seun.ru/science/govori.html>

13. *Украинцы*. – М., 2000.

14. *Чмелик Р. П.* Мала українська селянська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. (структура і функції). – Л., 1999.

15. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. (Астраханская, Самарская, Саратовская губернии).

16. <http://perepis2002.ru/index.html?id=39>. – сайт – Всероссийский перепис населения 2002 року.

17. http://perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_04_03.xls. – сайт – Всероссийский перепис населения 2002 року.

18. Державний архів Саратовської області. – Фонд Р-521. – Оп. 1. Д. 1056.

19. Державний архів Саратовської області. – Фонд Р-521. – Оп. 1. Д. 2090.

**РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ПОБУТОВОЇ
КУЛЬТУРИ В ПОРУБІЖНИХ РАЙОНАХ
РОЗСЕЛЕННЯ ЕТНОСУ**

Алла Дмитренко
(м. Луцьк)

СВЯТО ІВАНА КУПАЛА В СЕЛАХ УКРАЇНСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ

Важливе місце в системі святково-обрядової культури українців посідає свято Івана Купала, яке, незважаючи на тривалі заборони, подекуди дожило до ХХІ ст. Наприклад, у с. Піща Шацького району Волинської області, розміщеному на кордоні з Білоруссю, традиція розпалювання купальського багаття ніколи не переривалася. Його палили і в усіх навколишніх хуторах: Мелниках, Жирнях, Занимір'ї, Верекінцях та ін. Хутір Верекінці, скажімо, мав лише шість хат, але невелику “Купальницю” запалювали щороку [15]. У самій же Піщі до 1967 року палили дві “Купальниці” – на східному і західному кінцях села. Купала святкували і в інших селах українського порубіжжя. Зокрема, в с. Гута Ратнівського району Волинської області та в сусідніх селах – Добре, Дрочиво, Пирово, Оріхове, Хотислав Малоритського району Брестської області та ін.

Насамперед варто акцентувати увагу на терміні проведення купальського свята. В обстежених селах вогні палили 7 липня. Однак свідченням того, що в народі чітко розрізняли давнє свято Купала і християнське Івана Хрестителя, можуть бути слова пісні, записаної в с. Хочислав: “Сегоння Купала, а завтра Ян” [11]. Місце для купальського багаття обирали обов'язково біля води. У с. Гута це була невеличка водойма на вигоні біля лісу, яку так і називали – Купала. У с. Піща, де до 1967 року палили дві “Купальниці”, одне багаття розкладали за р. Копаївкою, а друге – біля ставків рибного господарства “Ладинка”.

Заготовляє паливо для купальського вогнища хлопці. У с. Піща сухе “ломаччя” звозили до призначених місць кіньми. Однак, як стверджують старожили, раніше, коли коней в селі було дуже мало, парубки самі впрягалися у віз [20]. Але, напевне, це робили не через відсутність коней, а за давньою традицією. Підтвердженням цього можуть бути записи інших

дослідників купальського дійства, згідно з якими хлопці “кралі” в когось із господарів воза, а дівчата одягали їм через одне плече упряж-шлею – довгі вінки з польових квітів [31]. У Гуті хлопці ходили селом і біля дровіть збирали хмиз, тріски, “задавнїлі” поліна, господарські речі, які вийшли з ужитку. Господарі й самі вносили для купальського вогню зношені дерев'яні відра, старі кошики, граблі та лопати. Усе це вантажили на віз і везли до того місця, де мало відбутися дійство [16]. Записи Лесі Українки, зроблені на Ковельщині, засвідчують, що, збираючи матеріал для купальського багаття, хлопці взагалі обходилися без воза, використовуючи для цього старий солом'яник, якого тягали селом [34]. Згадки про козуба є в записах П. Абрамовича із с. Мизове Старовижівського району [1, 9]. Отже, матеріалом для купальських вогнищ слугували старі речі, що вийшли з ужитку, серед яких обов'язково мали бути солом'яні вироби. Свідченням того, що до Купайлиці звозили й солому (безумовно, це також була торішня солома), є рядки пісні, записаної в с. Гута: “Допалимо соломоюку,/ Та ходімо додомойку” [16].

Складали вогнище хлопці. У с. Піщі це були парубки на ймення Іван (тут бачимо вплив християнського свята на давній обряд). Вогнище робили високим. На низ клали солому, на якій викладали хрест із сухого “ломаччя”. Потім закладали всі інші зібрані матеріали. Насамкінець вогнище обкладали зеленим березовим гіллям, а на верхівці прилаштовували “крижа” (хреста), виготовленого з двох палок, перев'язаних квітами і льоном. Вірили, що цей хрест буде оберігати село і людей від примх погоди: від ураганів, злив, граду тощо. [15]. Так християнська символіка поєдналася з давнім язичницьким обрядом, який проводили на честь народження Нового сонця. У малоритських селах основним компонентом купальського вогнища була велика жердина, яку вбивали в землю і обкладали соломою [22].

Розпалювали вогнище також хлопці: у Піщі – четверо, у Гуті – троє, використовуючи смолоскипи з віхтів соломи. Але дослідники купальської обрядовості неодноразово висловлювали думку про початкове розпалювання купальського вогню жінкою [5, 141; 27, 27]. На території українського порубіжжя майже в кожному

обстеженому селі зафіксовано фольклорні свідчення того, що колись Купайлицю запалювала саме жінка і до того ж молода – “молодая молодиця”: “Купал, Купайлиця, / Вейди, молодиця. / Ой вейди, вейди молодиця, / Розведи дівкам Купайлицю. / – Мої девойки-сестріночки, / Не було кале виходети, / В мене свекруха не матюнка, / В мене свекорко не батийко” [12]. В. Давидюк зазначає, що купальський вогонь мала добути жінка, яка останньою вийшла заміж [7, 5]. Однак у записаних нами пісенних текстах спостережено, що та “молодиця” вже мала дитину: “В мене дитинка мала, / В мене свекруха лихая: / Як колихне, то й заклинє. / Ой люлі, люлі, дитя спати, / Пішла лиха мати / Дівкам купалницю розводити” [20]. Тому можемо припустити, що купальське вогнище розпалювала не жінка, яка останньою вийшла заміж, а можливо, та, яка останньою народила дитину. Адже в усіх пісенних текстах стверджується, що в неї “дитина малейкая” і “свекруха лихейкая”, і “свекорко не батийко”, і “свекруха не матюнка”, що є перешкодою для приходу на свято [22]. Аналогічні тексти побутували в інших регіонах Західного Полісся [35, 12], на Волині [7, 5], а також на Підляшші, яке на основі мовно-етнографічних даних також входить до Західного Полісся [32, 262]. Отже, в усіх піснях мова йде не про дівчину, не про жінку старшого віку, а про жінку в розквіті віку, дітородного віку. Цікаву думку з приводу розпалювання вогнища висловлює В. Давидюк, який на основі матеріалів із Волині стверджує, що традиція добування купальського вогню жінкою склалася в більш пізні часи, а спочатку, у процесі формування свята, це робили хлопці [6, 60–61; 7, 5]. На запалюванні купальського вогнища саме хлопцями наголошує і С. Килимник [26, 498].

За переконаннями поліщуків, купальський вогонь мав чудодійну очищувальну силу. У с. Піщі, щоб позбавитися хвороби, хворі люди тричі проти сонця обходили догораюче купальське багаття і йшли додому не озираючись, ні з ким по дорозі не розмовляючи. Вірили, що всі їхні недуги залишилися на згарищі, тому боялися обернутися, щоб не отримати їх назад [20].

Говорячи про купальські вогні, варто наголосити, що це дійство мало спорадичне поширення як на українській частині Західного Полісся, так і на білоруській. В. Собчук із цього приводу зауважує, що

із заходу на схід відбувається трансформація етнокультурної традиції щодо використання купальського вогнища, а Західне Полісся в цій ситуації є своєрідною перехідною зоною. Із тридцяти семи обстежених сіл Берестейщини в чотирнадцятьох вогнище не палили, відносячи інколи цю традицію до явищ “нових”, запозичених у поляків або мешканців Східного Полісся” [33, 91]. Аналогічна ситуація склалася і на українській території Західного Полісся [31, 43]. В. Давидюк зауважив на відсутності купальських вогнів і на етнографічній Волині. Покликаючись на М. Костомарова, який на основі того, що в купальських піснях співається лише про воду, а про вогонь немає ні слова, дійшов висновку про вторинність вогню в українській купальській обрядовості. Учений припускає, що вогонь у купальське дійство в пізніші часи ввели скіфи [7, 4–5]. Можливо, що й на Поліссі купальське багаття є вторинним, однак згодом воно потіснило інші обрядові атрибути.

Щодо іншого купальського атрибута – дерева, то воно на території Західного Полісся траплялося не всюди. Наприклад, про нього не згадує Леся Українка, описуючи свято Купала на Ковельщині (поетеса говорить лише про обряди з купальським деревцем у Новоград-Волинському повіті). Про нього не пам’ятають мешканці с. Піща. Однак в окремих селах деревце прикрашали і називали його Купалом або Купайлицею. У с. Гута дерево для Купайлиці (вербу або велику вербову гілку) рубали парубки. Відомості про це збережено і в пісні: “Наші хлопці недбайливці / Не вирубали нам Купайлиці. / Ой якби про нас дбали, / Нам би Купайлицю вирубали, / Нам би Купайлицю вирубали, / Нас на вулицю викликали” [16]. Деревце закопували поблизу водойми, біля якої мали проводити свято. Землю довкола Купайла посипали жовтим піском, устеляли квітами. Саме деревце дівчата прикрашали квітами, вінками, стрічками, намистом, восковими свічками, які запалювали з настанням темноти [22]: “Наше Купало обметяно, / Ще й барвинком обплетяно, / Ще й васильочком обмотано / Най на купайлоньку викликано. / Наше Купало з верби, з верби, / А ти, Йваночку, прийди, прийди, / А як не прийдеш дорожкою, / То привеземо теліжкою” [16]. У с. Яревище Старовижівського району в

оздобленні дерева важливу роль відіграла християнська атрибутика – на зрубану вербову гілку примощували рушничок й іконку [12]. По завершенні обряду дерево розламували і топили у водоймі. У с. Оріхове обрядове дерево топили не тільки водоймі, а й криниці [33, 91]. Кожна дівчина намагалася взяти собі гілочку Купайлиці “на грядки”, щоб городина краще росла, особливо огірки. Гілочку верби ховали під подушку, щоб приснився суджений [12]. В. Давидюк розглядає деревце як купальську жертву [8, 178].

Важливим атрибутом купальського обряду була антропоморфна фігура – солом’яна лялька, яку називали “відьмою”. Таку назву спричинило широке побутування вірувань про активізацію “нечистої сили” в день Купала. “Відьму” робили діти із соломи та старих “онуч” (ганчір’я). Увечері її “гнали” через усе село киями до водойми і топили. У записках інших дослідників зафіксовано, що купальську ляльку могли замінити і старі солом’яні речі. П. Абрамович писав, що на Купала “діти беруть яку сивеньку (солом’яна коробка. – А. Д.) та й один суне, а другі б’ють по тій сивеньці (певно, відьму чи колька їх відає)”. Цей обряд має назву “бити козуба” [1, 9]. Учасниками дійства були діти, що є свідченням перетворення колись обрядового дійства на розважальне. Як засвідчують розповіді старожилів, на Купала потрібно обов’язково “втопити відьму”, щоб вона “не забирала в корів молоко”. Однак, як стверджує В. Собчук, на території Берестейщини більш поширеним був обряд “спалення відьми” [33, 91]. Обряд із “відьмою” знайшов відображення й у фольклорі: “Летіла тетерешча / Не учора – теперешча. / Ножийке пудгобавше, / Крельце растоперевше. / Ой, летіла відьмешча / С Кієва до Кієва, / А метую відьмешчу / Проводеле кіяме, / А на ій слідочок / Наложим каїнем” [13].

На противагу іншим дослідникам, які розглядали антропоморфні фігури як символічне втілення божества зими і смерті, Ю. Климець бачить у них жертву (“людей, яких віддавали на смерть”) [27, 61]. В. Давидюк ділить купальські жертвоприношення на дві групи: на ті, що спалювали, і ті, що топили. В існуванні двох форм жертвоприношень учений убачає поєднання русального і купальського свят. При цьому практику ритуального потоплення

вважає стаціонально ранішою, ніж спалення [8, 180–184].

Зі святом Купала пов’язане вірування в цілющу силу купальської води і роси. Тому дівчата ходили вранці до криниці, набирали воду і, намагаючись не розхлюпати, приносили до хати – нею вмивалися всі домашні [13; 19]. У с. Гута вранці ходили на городи і збирали в пляшки росу з капустияних листків. Її зберігали і використовували як ліки: вона добре гоїла рани і зцілювала хворі очі [19]. Відомості про побутування цього звичаю на Ковельщині подає В. Борисенко, відзначаючи, що росу використовували не тільки для лікування недуг, але й для закликання дощу під час посухи [3, 71]. Для досліджуваного регіону характерне й ритуальне купання. У с. Гута після перестрибування через багаття хлопці ловили дівчат, тягли їх до води й обливали, бо “негоже на Купала сухому бути” [19]. У сусідньому с. Яревище через вогонь не скакали, а переносили через нього відро з водою, яку виливали в дерев’яне коритце і вмивалися [12].

Важливим купальським обрядом було збирання квітів, плетіння вінків і пускання їх на воду. Для вінків найчастіше рвали барвінок, “пахнючу” м’яту, сокирки, волошки, ромашки. “Бувало, – згадує мешканка с. Піща Є. Поліщук, – вимнуть жито геть, щоб нарвати собі волошок. У кого було поблизу поле, то вже нагледали за ним, щоб не витоптали” [20]. До вінків вплітали полин і папороть, а в с. Оріхове ще й пахучий чебрець [10; 17], який мав сприяти заміжжю дівки “впору”: “Купала Янова ночка невялічка, Купала. / Наши дзевчаткі усю ноч не спалі, Купала. / Ім зязьоленькі усьо шчабиталі, Купала. / Дзевачкі, з ружи вянку не віце, Купала. / Дзевачкі, рана замуж не йдзіце, Купала. / Віце вяночки ди із чабору, Купала. / Ідзіце замуж ди упору, Купала” [10].

У с. Піща, крім вінків, дівчата вплітали ще й коси з льону, за допомогою яких ворожили, кидаючи на воду, а також спалювали у вогні, підкидаючи їх якнайвище, вважаючи, що це на дівоче щастя [14; 20]. Т. Агапкіна стверджує, що в основі цього ритуалу лежить продукуюча (аграрно-господарська і сімейно-шлюбна) магія і відзначає, що подібні обрядові дії існували і в районі Нижньої Прип’яті. А от обряд спалення першого виготовленого дівчиною прядива, що побутував на межі

Рівненської і Брестської областей, виконував соціологізуючу функцію [2, 275]. Свідченням колишнього поширення на Західному Поліссі обрядів із льоном є записи П. Абрамовича із с. Мизове Старовижівського району: “Дівчина на Купалу вінка в’є з льону, положить на голову, опарезеться льоном і ляже чи не присниться жених” [1, 10].

У селах Західного Полісся вірять, що “на Купала сонце «грає», “купається”, переливається всіма кольорами веселки [27, 89; 29, 56]. Вірування у гру сонця засвідчують фольклорні тексти, зафіксовані в селах українського пограниччя: “Сегоння Купала, / А заутра Ян, / Заграй, сонейко, заграй нам” [11]. Як в українських, так і в білоруських селах побувала пісня про “Іванове сонечко”. У с. Гута співали: “Іванове сонечко / Ранейко сходило. / Ранейко зійшло, / Кругом обійшло / На Івана” [22]. Така ж пісня зафіксована і в с. Пирове: “Іваново сонійко / Ранайко сходило. / Ранайко зайшло, / Наоколо обишло / На Івана” [13]. Уранці батьки будили своїх дітей і йшли зустрічати сонце: “Дівчета молодейки, вставайте, / Йдіте сонечко зустрічайте. / Помийте росою ручки білейкі, / Протріте очки сірейкі” [12]. Ці вірування дослідники трактують “як релікти архаїчного вшанування головного небесного світила як символу і джерела життєтворних сил природи” і як релікт “аграрно-виробничої магії” [27, 90]. Свідченням цього вважаємо пісню, зафіксовану в с. Хотислав, в якій чітко простежуються аграрні мотиви (втілення давніх вірувань про зв’язок сонця, гри сонця і майбутнього врожаю, який знаменував добробут селянина: сонце грає на “добриє годи”, на “хлеби-уроджаі”): “А на Купалу / Рана сонця іграла / На добриє годи, / На цьоплие роси, / На хлеби-уроджаі, / На хлеби-уроджаі” [11]. У купальській пісні, записаній у с. Пирове, звучать жнивні мотиви: “Ой, рана-рана, на Яна-Купала, / На вулачку сонейко дзевочек збірала, / У ручкі сирпочкі давала. / – До годзе, дзевачкі, гуляці, / Да ідзіце у поле жита жаці. / Рауное поле, рауное, / Зародзиць Бог жита буйное, / А ярую пшаніцу да на навіне, / Да збірайся, родзе, увесь ко мне” [25].

Важливим складником купальського дійства були обряди, спрямовані на зменшення шкідливого впливу “нечистої сили”, яка, згідно з повір’ями, надзвичайно акти-

візується в цей час. У с. Піщі найголовнішим оберегом від відьом у цей день вважали купальське вогнище: “мусово було запалити вогонь, щоб відігнати від села відьом і відьмарів” [20]. Другий захисний засіб – “лякання відьми”, щоб вона не скористалася попелом від купальського багаття. Коли Купалниця догоряла, хлопці брали головешки і розкидали навколо багаття – щоб “залякати відьму”. Вірили, що в цей момент вона прилітає до вогню “молоко парити”, і в такий спосіб не підпускали її. Стерегли вогнище, аж поки не спопеліє. Залишки вогню заливали водою, а вугілля і попіл розмітали, щоб ним не “скористалися відьми” і не заподіяли людям капості. Дехто брав трохи попелу із собою у вузлик, щоб по дорозі додому “відьма не наздогнала”. Ідучи додому, не можна було оглядатися і думати про нечистих [20]. Аналогічні дійства виконували і на всіх хуторах, розміщених довкола с. Піщі. Колишня жителька хутора Мелники Л. Шевчик згадує: “Ми, малі, так пильно придивлялися, коли ж то та відьма буде з чешкою [кружкою. – А. Д.] йти парити молоко, що вже нічого не бачили й не чули”. Спочатку хлопці розкидали головешки навколо вогню, а потім кидали їх у протилежний від хутора бік, таким чином імітуючи відганяння відьми від хутора. “Ох, а ми ж малі вірили і уявляли, як, пригинаючись від гарячих головешок, відьма з кружкою молока тікає від нашого хутора” [24]. У с. Гута ще звечора господарі обтикали хати, корівники, пасіку пучками полину або ножами, жінки обкурювали торішнім купальським зіллям корів. “Коли я ще була молодою, – розповідає О. Левак, – мати послала мене подоїти корову. Заходжу в хлів, а корова вся мокра, в піні. Злекана, по кутках розглядає. Я пирихристила корову, принесла свяченої води з хати, покропила корову й хлива. Корова успокоїлась, але молока ни було й каплі. То відьма видоїла” [17]. А. Луцик пригадує, як їй розповідала стара Бадилиха, що на їхньому кутку “хазяювала відьма, доїла корів. Щоб одогнати її, то клемку дверей вимазували коров’яком або вивішували на дверях чоловічі штани” [18]. Позбутися відьом можна було й за допомогою інших засобів. У с. Піща господарі брали ножа, освяченого на Великдень разом із паскою, і йшли з ним до хлівів. Цим ножем на порозі кожного хліва малювали три хрестики, вірячи, що відьма не

нашкодить їхній худобі [15]. У с. Ружин Турійського району на дверях хліва кріпили свічки-“громниці” (стрітенські), ставили в хліві борону вверх зубами, клали на поріг гострий ніж, вішали посвячений мак тощо [9, 58]. На Західному Поліссі, зокрема й на Берестейщині, у день перед купальською ніччю пастухи плели вінки худобі. Додому худобу гнали з вінками на голові. Її зустрічав господар і давав пастухові гроші за вінок, який вважали засобом охорони від “нечистої сили” [33, 91].

З вірою у “відьом” у купальській обрядовості пов’язаний звичай присутності на святі. Фольклорні тексти наголошують на обов’язковій присутності всіх членів сільського колективу [4, 313; 8, 183; 27, 31; 30, 276]. Відсутність на святі оцінювали не лише як ігнорування інтересами колективу, а і як причетність до “нечистої сили”. Відсутнім інкримінували “відьмарство”. У фольклорних текстах, записаних у селах українського порубіжжя, особливо зацентровано на тому, що жінка, яка не була “на Купалі”, – “відьма”: “Васильова Ганна / На Купалі не була. / Вона відьма була. / Вона до Києва літала / На Йвана” (с. Гута) [22]; “Василева Ганна / На Купаллі не була. / Она відьма була. / Она до Києва летала” [13] (с. Пирове). “Відьма” з Пирового, як і з Гути, літала до Києва, що є додатковим свідченням генетичної спільності населення українсько-білоруського пограниччя. Ю. Климець причину вимоги обов’язкової присутності на “Купалі” саме жінок бачить в ідеї “плодороддя” [27, 31–32]. Зовсім по-іншому цю проблему трактує В. Давидюк, вважаючи, що мотиви про чаклунів та відьом виникли в процесі асиміляції місцевого населення з прийшлими племенами, які силою насаджували купальські обряди [8, 183].

Побутували повір’я про квітку папороті [14; 22] і віру в цілющі властивості рослин у день Івана Купала. У с. Гута рвали “м’єту, кльона, ясеня, барвиночок, липеху” [12], а “липовий цвіт, зібраний на Йвана, має лічебну силу, особливо од кашлю” [18]. Традиція збирання трав цього дня відображена і в пісні із с. Добре: “Я зьолкі у полі збираю, / Івана Купалку переймаю” [23]. На Поліссі свято Івана Купала ще й “ягідний день”. “Йванові ягоди” вважали лікувальними. За переказами, іти до лісу на Івана було “дуже страшно”. Цього дня “вилазять із землі вужі й гадюки, вони навіть

вилазять на дерево, щоб почути, чи дзвонять дзвони у церкві. Зустрівши в лісі гадину, треба сказати: «Вуже, вуже, не кажи вужам, я не буду казати людям». І вже будь певний, що до самої зими їх не зустрінеш. Тільки нікому про це не слід розказувати [17]. А в с. Піща, щоб відігнати від себе вужів і змій, виконували такий ритуал: хрестилися, піднімали край спідниці, бралися рукою за голе коліно і проказували: “Щоб зголіло, як моє коліно, все гадство сперед моїх очей” [20]. В останні десятиліття звичай збирати купальські ягоди зазнав деяких змін. Уважають, що ходити по ягоди в день Івана Купала – гріх, тому що Купало – велике свято: “Однеї люди говорили, що свето Івана – невелике свето і тому йшли по ягоди. Але зо мною, ще коли я була молодою, трапилась така пригода. Брала я мицно хороші ягоди і ни побачила вітки з дерева. Вона мене так втяла, що я й кров’ю залилася. Пушла додому і більше на Йвана ни худела по ягоди. А шрам на оці устався й доси. А все казали: А, Йван свето нивилике” [17]. У с. Дрочиво жінці, яка збиралася по ягоди, приснилося, ніби до неї в хату прийшов чоловік і каже: “Подивись, який я великий”. А він дійсно був дуже великий. З тієї пори намагалися не йти на Івана по ягоди [24].

Отже, купальські обрядодії в селах українського порубіжжя у своїй основі генетично подібні, характеризуються стійкістю і повторюваністю головних компонентів, спільністю семантики. Разом із тим у берестейських селах поряд з українськими піснями значне місце посідає білоруський фольклор, що спричинено суміжним проживанням українців і білорусів.

1. *Абрамович П.* Етнографічні записи: Західна Волинь. – Село Мізов і околиці. – 1912–1913 рр. – Ч. 1. – Б/м. і б/р.
2. *Агапкина Т.* Очерки весенне-летней обрядности Полесья: Ритуальные костры // Полісся: Мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 269–276.
3. *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: На матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000.
4. *Возняк М.* Народний календар з Овруччини 50 рр. ХІХ ст. в записі Михайла Пйотровського // Дрєвляни: Збірник статей і матеріалів з історії і культури Поліського краю. – Л., 1996. – С. 291–336.

5. *Грябан В.* Відгомони культу вогню у літній обрядовості українців // Друга всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців “Національні та етносоціальні процеси в Україні”. Матеріали. – Чернівці, 1997. – С. 138–142.
6. *Давидюк В.* Етнологічний нарис Волині. – Луцьк, 2005.
7. *Давидюк В.* Купало з дуба не упало // Берегиня. – 2006. – № 2. – С. 3–6.
8. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997.
9. *Дмитренко А.* Святково-обрядова культура поліщуків // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і ковельчани в історії України та Волині. – Луцьк, 2003. – Ч. 1. – С. 56–61.
10. Зап. від Бебези Ганни Карпівни, 1924 р. н., с. Оріхово Малоритського району Брестської області, 2004 р.
11. Зап. від Бебези Ольги Григорівни, 1934 р. н., с. Хотислав Малоритського району Брестської області, 2004 р.
12. Зап. від Глушук Пелагії Олексіївни, 1923 р. н., уродженки с. Яревище Старовижівського району Волинської області, 2004 р.
13. Зап. від Залещук Марії Кирилівни, 1926 р. н., с. Пирове Малоритського району Брестської області, 2003 р.
14. Зап. від Ковальчук Наталії Василівни, 1910 р. н., с. Піща Шацького району Волинської області, 1999 р.
15. Зап. від Ковальчука Олексія Кіндратовича, 1933 р. н., уродженця хутора Верекінці, жителя с. Піща Шацького району Волинської області, 2004 р.
16. Зап. від Куцевич Ганни Андріївни, 1927 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2003 р.
17. Зап. від Левак Ольги Павлівни, 1926 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2004 р.
18. Зап. від Луцик Антоніни Микитівни, 1933 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2004 р.
19. Зап. від Панасюк Євгенії Іванівни, 1934 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2004 р.
20. Зап. від Поліщук Євдокії Адамівни, 1931 р. н., с. Піща Шацького району Волинської області, 2003 р.
21. Зап. від Сверби Євгенії Юхимівни, 1926 р. н., с. Дрочиво Малоритського району Брестської області, 2004 р.
22. Зап. від Свіржевської Марії Іванівни, 1921 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2003 р.
23. Зап. від Симонік Марії Іванівни, 1930 р. н., с. Добре Малоритського району Брестської області, 2004 р.
24. Зап. від Шевчик Любові Савівни, 1937 р. н., уродженки хутора Мелники, жительки с. Піща Шацького району Волинської області, 2004 р.
25. Зап. від Яцури Марії Тимофіївни, 1923 р. н., с. Пирове Малоритського району Брестської області, 2004 р.
26. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К., 1994. – Кн. 2.
27. *Климець Ю. Д.* Купальська обрядовість на Україні. – К., 1990.
28. Климець Ю. Д. Функціональна семантика вогню у святкуванні Івана Купала на Волині і Волинському Поліссі // Полісся: мова, культура, історія: Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 264–268.
29. *Климець Ю. Д.*, Минько Л. И. Календарные обычаи и обряды // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск, 1987. – С. 48–61.
30. *Кравченко В.* Етнографічний нарис [про Волинь] // Древліани: Збірник статей і матеріалів з історії і культури Поліського краю. – Л., 1996. – С. 257–282.
31. Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник / Упоряд. В. Давидюк і Г. Аркушин. – Луцьк, 1991.
32. *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 251–269.
33. *Собчук В.* Етновизначальні компоненти в духовній культурі населення Берестейщини (за матеріалами календарної обрядовості) // Етнічна історія народів Європи. – К., 2001. – Вип. 11. – С. 88–92.
34. *Леся Українка.* Купала на Волині // Українка Леся. Зібр. тв.: У 12 т. – К., 1977. – Т. 9. – С. 9–10.
35. *Леся Українка.* Пісні з Колодяжна // Українка Леся. Зібр. тв.: У 12 т. – К., 1977. – Т. 9. – С. 11–19.
- region, Dobre, Drochivo, Pirovo, Orihove, Hotislav Maloritscogo district of the Brest region.

Григорій Щербій
(Київ)

ПРОБЛЕМА ПОГРАНИЧЧЯ В ЗАРУБІЖНІЙ ЕТНОЛОГІЇ

Здобуття Україною незалежності стимулювало прискорення трансформації вітчизняного народознавства в сучасну етнологічну науку. Свідченням цього є передусім повернення до проблем, які тривалий час були табуйованими, зростання інтересу до етнокультури зарубіжжя, залучення методів інших наукових шкіл, зокрема й т. зв. “буржуазної” етнології та ін. Масштабність зазначених змін, перетворення їх у стійку тенденцію вимагає, зокрема, знання та, при потребі, використання досвіду зарубіжної етнологічної науки. Практика науково-організаційної діяльності Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, особливо останніх років, переконливо довела як доцільність та перспективність поглиблення міжнародного наукового співробітництва, так і потребу вдосконалення його форм і методів.

Потреба й можливість запозичення досвіду зарубіжної етнології, окрім принципів загального характеру, визначається тематикою конкретних наукових проєктів. При дослідженні проблем пограниччя видається доцільним звернення до досвіду науковців сусідніх країн, оскільки тоді, попри все інше, можна сподіватися на отримання порівняльного матеріалу. З огляду на це видається перспективним передусім науковий доробок етнологів Польщі.

Природно, що його вичерпну характеристику можна здійснити тільки після аналізу всіх публікацій, планів науково-дослідницьких робіт наукових осередків, тематики конференцій тощо. Однак, зважаючи на реальні можливості та конкретну мету, пропоноване дослідження базувалося на публікаціях журналу “Etnografia Polska” (далі – “EP”) 1990–2005 років. Такий вибір зумовлений кількома взаємопов’язаними обставинами. По-перше, – журнал “EP” є офіційним виданням провідної наукової інституції Польщі в галузі традиційної та давньої культури – Інституту археології та етнографії Польської АН. По-друге, власне впродовж останніх п’ятнадцяти-двадцяти років у польському суспільстві, зокрема й соціогу-

манітарних науках, остаточно утвердилися європейські цінності. Нарешті, з 1990 року по 2005 рік у “EP” опубліковано близько 10 матеріалів, серед них понад 15 теоретико-методологічних статей, які безпосередньо стосуються теми етнокультури пограниччя або висвітлюють близькі проблеми. Отже, далі йтиметься про такі їхні вузлові моменти, які становлять незаперечний інтерес для вітчизняної науки.

Важливо визначити особливості понятійного апарату, що ним послуговуються польські вчені. Насамперед це стосується як власне терміна “пограниччя”, так і пов’язаного з ним означення “культура пограниччя”. Як можна було переконатися, на сторінках “EP” сутність названих термінів описана доволі детально. Серед тих, хто доклав зусиль до цього, слід насамперед назвати Дагнослава Демського, ґрунтовна стаття якого була опублікована 2003 року¹ Автор стверджує, що розуміння на пограниччя як лише периферії етнічного або культурного простору є доволі поверховим. Таким чином, і визнання тісної обумовленості культури пограниччя лінією державних кордонів не завжди коректне. Зазвичай мешканці пограниччя перебувають у полі впливу суміжних територій, унаслідок чого їм притаманні спільні культурні цінності. З огляду на це дослідник визначає пограниччя як зону обабіч кордону, в якій простежуються впливи, характерні для обох його сторін. Отже, пограниччя є місцем зіткнення принаймні двох культур.

Способи поєднання культур у пограниччі, як і їх результати, досить різноманітні. Однак Д. Демський стверджує, що одна з культур завжди є домінуючою. Таким чином, пограниччя не становить зони рівномірного змішування культурних традицій, це, радше, простір, що нагадує мозаїку або аплікацію. Це поняття найповніше визначає результати єдності різноманітних процесів і одночасно пояснює наявність у пограниччі нерівномірно розвинутих пластів культури, які належать різним народам.

Д. Демський вважає, що при дослідженні культури пограниччя, як і будь-якого іншого етнічного масиву, слід враховувати не лише горизонтальні (просторові), але й вертикальні (часові) зв’язки, тобто міжпоколінну трансляцію культури. Однак, на його думку, у зазначених регіонах етногенетичні та етнокультурні процеси час-

то проходять незалежно один від одного. Отже, для культури пограниччя є характерним брак історичної тяглості, унаслідок чого в багатьох випадках елементи двох або навіть кількох культур певна сторона вважає за свої.

Термін “пограниччя” був однією з ключових проблем міжнародної наукової конференції, що відбулася в Кракові в 1994 року² Незважаючи на стислий виклад, інформація про погляди польських учених стосовно зазначених проблем вельми змістовна. Так, Р. Кантор закликав не пов’язувати термін “пограниччя” з його типовим географічним та етнографічним розумінням. Пограниччя – це культурний обшир, у якому боротьба за простір породжує низку конфліктів. Найчастіше це конфлікти стосовно кордонів, сфери мови, символів, проблем святих місць і т. ін. Наголошуючи на існуванні конфліктів у царинах фольклору та етнокультури, Р. Кантор водночас не вважає їх перешкодою для сталого розвитку культури та трансляції культурних традицій.

Г. Бабінський трактує пограниччя як місце стику різних культурних груп, зв’язок яких з етнічною територією здебільшого доволі своєрідний. З огляду на це, він запропонував вирізняти кілька типів територій, які можна вважати пограниччям: частину власного центру, якщо вона є своєрідним культурним викликом для власне центру; великі зміни, які сталися внаслідок реалізації концепції т. зв. “плавильного котла”, або “тигля”; конфронтацію між центрами, які суперничають між собою; місію для оборони певної ідеї або збереження місцевих традицій; культурний простір з домінуючою регіональною свідомістю (“тутейшість”).

Сучасна польська етнографічна наука енергійно використовує категорію “історична свідомість”. Конкретні її прояви в умовах пограниччя висвітлено в кількох публікаціях “ЕР”, зокрема в статтях Амудени Рутковської³ та Моніки Наврацької⁴. М. Наврацька вважає, що наявні в суспільстві уявлення про минувшину, ставлення до певних історичних подій і навіть окремих етапів історії та їх вплив на життя сьогоденної спільноти не завжди адекватні з офіційними науковими доктринами. Ставлення до минулого, ідентифікація з ним позначаються дослідницею терміном “наратив-

на історія”. Подібну позицію відстоює і А. Рутковська, яка наголошує, що важливо почути ті самі події, про які пишуть у шкільних підручниках, але прочитати їх з іншої перспективи – очима людей, які знають їх з оповідей близьких, а інколи самі брали в них участь.

Публікації “ЕР” дають уявлення про методiku дослідження пограничних територій польськими вченими. Зазвичай цю інформацію містить більшість публікацій, однак є й такі, що приділяють питанням методики особливу увагу. У цьому плані заслуговує на увагу стаття Івони Кабжинської-Ставарж⁵, зокрема ті її сторінки, які демонструють можливості застосування біографічного методу. Суть його полягає в тому, що увага інформаторів зосереджується на оцінках т. зв. порогових ситуацій – історичних подій, переломних для окремих осіб чи певних груп. Такий спосіб, вважає дослідниця, є особливо перспективним для дослідження етнічної ідентичності. Зокрема, він був застосований під час польової роботи серед поляків Білорусі, для яких пороговими ситуаціями стали Друга світова війна, виселення в Сибір чи Німеччину, зміна державної приналежності території проживання тощо.

У процесі практичного застосування та вдосконалення біографічний метод певним чином трансформувалася й тепер визначається дослідницею як розповідне етнографічне опитування⁶. Його проведення складається з двох фаз. У першій інформатор, оповідаючи власну біографію, має повну свободу викладу; у другій дослідник ставить йому додаткові питання, покликані доповнити розповідь. Відповідно до мети й тематики дослідження, тема, хронологічні межі відповідей інформатора також можуть конкретизуватися або уточнюватися. Отримана під час розповідного опитування інформація може доповнюватися даними, одержаними від аналізу різного типу писемних джерел. Водночас усна інформація суттєво відрізняється від останніх, оскільки згадувані події постають у певному історичному контексті. Зафіксоване ставлення особи чи групи осіб до згаданого дає уявлення про ідентифікаційні цінності, символічні для інформаторів. Надзвичайно вагомим є висновок дослідниці про те, що втрата зазначених цінностей

засвідчує дезінтеграцію групи як аутентичної та творчої спільноти, здатної до освоєння й передачі своїх цінностей наступним поколінням.

Важливим аспектом дослідження історичної свідомості польські етнографи вважають встановлення того, наскільки розуміння минулого залежить від офіційної пропаганди, а наскільки оповіді інформаторів є результатом власних переживань⁷. З огляду на це запропоновано виокремлювати три категорії інформаторів. В оповідях осіб із низьким освітнім рівнем дані, почерпнуті з усної традиції, переплітаються зі свідченнями ЗМІ. Тому для згаданої групи характерна значна міфологізація не лише минулого, але й сучасного. Іншу картину можна отримати від осіб із вищим рівнем освіти. У поглядах цієї групи простежується помітна залежність від знання гуманітарних цінностей, які дає історія та література. Однак, якщо знання останніх обмежене рівнем середньої школи, такі інформатори демонструють значний вплив сучасних даних на їхні оцінки історичного минулого. Цікавим є становище в третій групі інформаторів. Серед осіб, які професійно займаються гуманітарною проблематикою, найбільше вчителів. Оскільки саме вони мають основний вплив на формування історичної свідомості молоді, їхня роль особливо вагомая. Однак виявляється, що їхні знання, спираючись на об'єктивні факти, не позбавлені впливу стереотипних поглядів чи побутового мислення. Інформатори зазначеної групи також не часто оцінюють сучасне життя в контексті минулих подій. Отже, не дивно, що минуле й сучасне ми бачимо як цілком самостійні категорії. У згаданій групі дані писемної історії часто поєднуються з тим, що вважають за історію в повсякденному житті.

У контексті питання про методику польських учених варто навести перелік проблем, які були поставлені в науковому проекті “Етнічні стосунки”⁸. У межах дослідження особливостей ідентичності населення Західної Білорусі окреслювалися такі конкретні завдання: реконструкція функціонуючих (раніше й тепер) образів суспільних, етнічних та інших груп; реєстрація змін, які відбуваються в зазначених групах під впливом змін історичного середовища, економічної ситуації тощо; визначення став-

лення до білоруської держави, відродження білоруської культури й мови.

Природно, що у всіх проаналізованих публікаціях “ЕР” вагоме місце відводилося висвітленню результатів досліджень, проведених у пограниччі. У вже згадуваній статті І. Кабжинської-Ставарж⁹ багато уваги приділено чинникам народної та етнічної самоідентифікації, до яких зараховано передусім римо-католицьку релігію, мову, місцепроживання та етнічну свідомість предків. Найпоширенішими є стереотипи, згідно з якими поляк означає те саме, що й католик, а росіянин, білорус, українець – православний. До того ж представники вищезазначених трьох народів найчастіше називаються одним словом “русские”. Православ'я носить назву “руської віри” і виступає ідентифікаційним чинником так само чітко, як і “віра польська”, тобто римо-католицька. Характерно, що цей стереотип однаковою мірою поділяють як поляки, так і білоруси.

Доволі своєрідним є стан мови як етноідентифікаційного чинника. Тривалий час основною сферою, де зберігалася польська мова в Західній Білорусі, була сфера віри. Таким чином, знання польської мови не всіма визначається як ознака польськості. Найбільше таких серед середнього покоління та молоді. Представники старших поколінь підкреслюють необхідність знання мови хоча б у тому обсязі, який необхідний для участі в релігійному житті. У вказаних групах заперечується можливість заміни польської мови білоруською в літургії, до чого схиляються молодь та середні покоління. Загалом же польську визнали рідною 13,3 % опитаних, тоді як білоруську – 63,9, а російську – 22,6 %¹⁰.

Синонімічність термінів “поляк” і “католик” спостерігається у відповідях інформаторів на конкретно поставлене запитання про їхню національність. У матеріалах, отриманих за допомогою розповідних етнографічних опитувань, найчастіше зафіксовані терміни “свої”, “свої люди”, “наші” та опозиційні до них “інші”, “чужі люди”, “прибульці”, “приблуди”. Характерно, що останній термін однаково стосувався як поляків, так і людей інших національностей, якщо вони прибули до згаданої місцевості після 1945 року з інших територій, навіть якщо це було сусіднє село.

Природно, що термін “свої” вживався стосовно осіб однієї віри та національності з ін-

форматором. Водночас польські вчені зафіксували його застосування щодо мешканців, які народилися в місцевості, де проживає інформатор, а також предків його сусідів.

Для інформаторів старшого покоління однією з головних рис польськості є факт народження в Речі Посполитій. Для багатьох осіб, які належать до різних поколінь, дуже важливим є також усвідомлення приналежності до польських коренів. “Діди і прадіди наші були поляки – значить, ми також поляки”, – така відповідь звучить у багатьох відповідях представників молодих поколінь.

Не можна проігнорувати ще один висновок польських етнологів: вони зафіксували відсутність серед поляків Білорусі слов'янської ідентифікації. Спільний для всіх інформаторів, інколи цей факт виглядає особливо промовисто: для багатьох осіб, передусім старшого покоління, термін “слов'яни” невідомий¹¹.

Ототожнення національності з вірою призводить до визнання ідентичності польської культури та католицької віри, а “руської” культури – з православ'ям. Однак І. Кабжинська, ґрунтовно досліджуючи ознаки ідентичності¹², зауважує, що практично жоден з інформаторів не був спроможний переконливо пояснити засадничі доктринально-теологічні відмінності між католицьким і православним віросповіданням. Здебільшого увагу акцентували лише на відмінності певних ритуалів. Водночас дослідження зафіксувало факт частого повторення твердження про перевагу польської культури над іншими. “Вища” культура зазвичай ототожнювалася зі шляхетською, яка багатьма усвідомлюється загалом як культура “польської нації”. Доволі часто за “вищу” вважають також культуру сучасних поляків, які мешкають у Польщі. Головними прикметами вищого культурного статусу називали спосіб поведінки, ставлення до оточуючих, насамперед гречність, учтивість, вживання слова “прошу” і т. ін. Ознаками поляка інформатори часто називали ім'я та прізвище людини, її зовнішній вигляд чи навіть певні фізично-антропологічні риси. Водночас дослідниця вказала на той факт, що інформатори не задумувалися над стереотипністю власних суджень і браком фактів на підтвердження їх у дійсності. Присутність рис характеру і зовнішнього вигляду як факторів ідентичності відзначали й інші дослідники¹³, підкрес-

люючи, що зазвичай в умовах пограниччя вони мають тенденцію до перетворення у характер взаємних стереотипів.

Етнологи Польщі переконані, що проблеми культурної та етнічної ідентифікації безпосередньо пов'язані зі знанням власної культурної спадщини¹⁴. Прикладом цього вони вважають поляків Білорусі, в середовищі яких процес трансляції культурних традицій десятиліттями відбувався переважно в родині, власне навіть у вузькому колі родин. За таких умов знання старшими поколіннями культури власної групи мало вагоме значення не лише для процесу культурної трансляції, але й для формування ідентичності. Проте, на думку автора зазначеної статті, рівень знань польської культури та історії локальної спільноти, якою є поляки Білорусі, можна вважати дуже низьким. Подекуди це привело до формування регіональної самосвідомості. Своєрідність її полягає в тому, що, незважаючи на існування певних стереотипів, за яким ідентифікуються поляки й білоруси, іноді зазначені народи – “свої” один для одного. Проявом такої “спільності” є позитивний стереотип місцевої людини – працюючої, схильної до порядку та спокою, добрих стосунків із сусідами. Таким чином, білоруси зі Східної Білорусі, росіяни й навіть поляки з Польщі інколи є “чужими” й усвідомлюються як носії інших, часто негативних стереотипів¹⁵.

На те, що тривалі сусідсько-територіальні зв'язки інколи можуть бути важливішими за культурні, а інколи і релігійні, вказували й інші дослідники¹⁶. До того ж ситуація, коли певна сторона вважає ті чи інші елементи культури своїми, зберігається, змінюється лише співвідношення між “своїм” та “чужим”. Основним чинником, який впливає на пропорцію між ними, Д. Демський вважає віддаленість від кордону: чим більше територія віддалена від нього, тим менше рис культури зараховується до “чужих”¹⁷. Так, життя особи на прикордонні він порівняв із ситуацією дитини, яка мусить досягти єдності обох батьків, які то живуть у злагоді, то ледве терплять, а часом й ненавидять один одного.

Дослідження польськими вченими проблем культури й ідентичності порубіжних територій має ще один аспект. Незважаючи на увагу до процесів, які відбуваються

в польсько-білоруському пограниччі, воно було визначене як “terra incognita”¹⁸. Що ж тоді говорити про польсько-українське пограниччя, якщо про нього “ЕР” в останні півтора десятка років, по суті, не згадувала. Лише в одному з номерів було посилання на інше видання, в якому називалися позитивні та негативні чинники етнічної самосвідомості поляків України¹⁹. Головний висновок цитованого автора полягає в тому, що усунення польської мови з костелів України означає етнічне самогубство поляків, оскільки костел віддавна був bastіоном польськості, а католицизм – “вірою польською”.

Не ставлячи завдання порівнювати польський та український досвід етнографічного вивчення порубіжжя, слід все-таки зазначити наявність у ньому як спільних рис, так і певних особливостей. Польська та українська етнологія вивчали феномен культури пограниччя ще тоді, коли це були кордони між республіками СРСР та країнами соціалістичного табору. Від початку 90-х років ХХ ст. польські вчені інтенсифікували зазначений напрям досліджень, тоді як в Україні він був суттєво звужений, і повернення до нього розпочалося порівняно нещодавно. Водночас польська етнологія зазвичай орієнтується на обидві сторони пограниччя, розширюючи його межі до територій, на яких проживає бодай помітна кількість етнічних поляків. Українська наука традиційно більше уваги приділяє зонам змішаного розселення на власній території, тоді як сумісні з Україною території інших країн досліджуються, по суті, спорадично.

Певні відмінності характеризують методику етнологічних студій. Учені обох країн продовжують розширювати й вдосконалювати фіксацію явищ та реалій культури, однак етнологи Польщі чимраз більшу увагу спрямовують на питання сприйняття й оцінювальне ставлення до матеріальних, а особливо духовних компонентів традиційної культури та їх модифікацій у різних верствах сучасного суспільства. Поза сумнівом, що налагодження системного і всебічного співробітництва етнологів України й Польщі видається вкрай доцільним та перспективним.

¹ Demski D. Pogranicze jako Patchwork. Refleksje z Białorusi // EP. – 2003. – Т. XLVII. – З. 1–2. – С. 129–148.

² Kaczmarek U. Międzynarodowa Konferencja Naukowa “Pogranicze – Kultura – Tożsamość. Dziedzictwo przeszłości i współczesne problemy”. – Kraków, 25–27. X. 1994 // EP. – 1995. – Т. XXXIX. – З. 1–2. – С. 220–223.

³ Rutkowska A. O świadomości historycznej mieszkańców Białorusi Zachodniej // EP. – 1999. – Т. XLIII. – З. 1–2. – С. 89–200.

⁴ Nawracka M. J. Świadomość historyczna mieszkańców Puszczy Nalibockiej // EP. – 2003. – Т. XLVII. – З. 1–2. – С. 285–304.

⁵ Kabzińska-Stawarz I. Polacy na Białorusi – informacja o badaniach prowadzonych przez pracowników Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie // EP. – 1995. – Т. XXXIX. – З. 1–2. – С. 39–49.

⁶ Kabzińska I. O słowach, emocjach i “polskiej krzywdzie” // EP. – 1999. – Т. XLIII. – З. 1–2. – С. 81–100.

⁷ Rutkowska A. O świadomości historycznej mieszkańców Białorusi Zachodniej // EP. – 1999. – Т. XLIII. – З. 1–2 – С. 190.

⁸ Waszczyńska K. Terra incognita // EP. – 1999. – Т. XLIII. – З. 1–2. – С. 147–149.

⁹ Kabzińska-Stawarz I. Polacy na Białorusi... – С. 34.

¹⁰ Там само – С. 38.

¹¹ Kabzińska I. Utopijna idea słowiańskiej jedności w świetle podziałów w łonie katolicyzmu i prawosławia oraz konfliktów między “siostrzanymi Kościołami” // EP. – 2001. – Т. XLV. – З. 1–2. – С. 99–116.

¹² Kabzińska I. O kulturze “Polskiej nacji”, kulturze narodowej i możliwościach ich transmisji (na przykładzie Polaków z Białorusi) // EP. – 1996. – Т. XL. – З. 1–2. – С. 209–227.

¹³ Demski D. Pogranicze jako Patchwork. – С. 133.

¹⁴ Kabzińska I. O kulturze “polskiej nacji”... – С. 217.

¹⁵ Wittels K. Kim jest Polak, a kim Białorusin w świadomości mieszkańców okolic Nieswieża i Klecka // EP. – 1999. – Т. XLIII. – З. 1–2. – С. 151–164.

¹⁶ Kabzińska-Stawarz I. Polacy na Białorusi... – С. 37.

¹⁷ Demski D. Pogranicze jako Patchwork. – С. 134.

¹⁸ Waszczyńska K. Terra incognita. – С. 148.

¹⁹ EP. – 2003. – Т. XLVII. – З. 1–2. – С. 354.

**ЕТНІЧНІ ТА МІЖКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМИНИ В
ІСТОРИЇ ТА КУЛЬТУРІ ЕТНОСУ**

О. Майборода
(Київ)

ПЕРСПЕКТИВИ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНО- РОСІЙСЬКИХ ВІДНОСИН

Постановка питання про те, що напрям і характер етносоціальних процесів у державі певною мірою залежать від зовнішньополітичних факторів, на перший погляд, може здатися надуманою. Справді, у будь-якій країні етнонаціональна сфера, на відміну, наприклад, від економіки, системи оборони, культури тощо, найменше піддається впливу зовнішніх факторів, оскільки визначається силою внутрішньодержавних господарських зв'язків, етнODEMOГРАФІЧНИМИ пропорціями, етносоціальною структурою населення, психологічним тлом міжетнічних і міжрегіональних взаємин, ступенем згуртованості або, навпаки, роз'єднаності політичної, господарської, духовної еліти. Ці фактори є продуктом внутрішнього розвитку країни. Передусім вони й повинні впливати на зовнішні зв'язки країни, а не навпаки.

Тим часом доводиться констатувати, що загальний розвиток України досить відчутно перебуває під потужним впливом Росії. І етнонаціональна сфера щодо цього не стала винятком. З кожним новим поворотом в українсько-російських взаєминах в Україні відбуваються різного роду коливання, які впливають на загальний напрям національного руху.

Тому існує низка причин – історичних, економічних, геополітичних, психологічних, які визначили коло проблем, що їх має вирішити українське суспільство в процесі свого становлення як незалежна й самостійна нація.

Розгляду порушеного питання повинно передувати з'ясування загального напрямку й мети етносоціального розвитку України, простіше кажучи, якій бути українській нації? Чи залишиться вона моноетнічною, маючи на своїй історичній території групи національних меншостей, чи поступово всі етнічні спільноти країни об'єднуються в поліетнічну націю, що вважатиме укра-

їнську територію своєю єдиною батьківщиною, а державу – фактором своєї єдності? У першому випадку національна ідентичність формуватиметься у вигляді домінантної ідентичності титульного етносу з переваженням його історичного міфу, мови, культури, соціального ідеалу й т. ін. У другому випадку потрібний такий історичний міф, який буде сприйнятий усіма етнічними спільнотами країни, така модель функціонування мов, яка максимально враховуватиме поліфонічність населення. При цьому необхідно досягти суспільного компромісу з питання геополітичного вибору, як і форми державного устрою.

Специфіка України полягає в тому, що обидва шляхи вона не може пройти цілком вільною від російського впливу. Відповідно сила цього впливу визначатиметься якісним станом українсько-російських взаємин.

Для прикладу, візьмімо таку рису національної ідентичності, як спільність історичної долі. Для української етнічної нації, виходячи з наявності потужної російської діаспори, а також із русифікованості не тільки багатьох інших національних меншин, а й значної частини її самої, неабияке значення має питання оцінки українсько-російських відносин у минулому. Для конкретизації візьмімо особливо гострі й полемічні питання: акція І. Мазепи, Голодомор 1932–1933 рр., боротьба Української повстанської армії в 1944–1954 роки.

Гетьман І. Мазепа залишається однією з найбільш негативних історичних особистостей у російській свідомості. Він є символом зради – саме так оцінюють у Росії його вихід із союзу з Росією і союз зі Швецією. Кваліфікація цього кроку як зради підкріплена посиленням на те, що його було зроблено таємно від союзника, за його спиною. При цьому зневажається та обставина, що своєю акцією І. Мазепа мав намір вирвати Україну з лещат російського деспотичного абсолютизму, зберегти в ній традицію нехай станово-військової, але все-таки демократії. Тим самим засуджується дія в національних інтересах України лише тому, що вона не відповідала інтересам Росії.

Тим часом у російській історіографії, науковій публіцистиці неможливо натрапити на оцінку, що кваліфікувала б як зрадицтво Віленське перемир'я 1656 р між Росією та Польщею за спиною України. У цьо-

му разі російський національний інтерес ставиться вище союзницьких зобов'язань. Отже, за російськими мірками виправданою є будь-яка дія в інтересах Росії.

Осуд І. Мазепа фактично залишається способом відвернути українців від самостійності у виборі своєї стратегічної лінії, зробити ознакою їхньої національної ідентичності нездатність надавати пріоритет своїм національним інтересам і відстоювати їх за всяку ціну, тобто не допустити усвідомлення спільного інтересу як визначального етноутворювального фактора.

Головним в українсько-російській полеміці щодо питання Голодомору залишається кваліфікація злочину, вчиненого сталінським режимом, а саме: чи вважати його актом геноциду, чи наслідком прорахунків режиму в ході примусової колективізації. Не менш важливим є також питання, чи був Голодомор актом спланованим, чи непередбаченим, несподіваним навіть для самої тодішньої влади.

У владних, наукових, культурних колах України кваліфікація Голодомору як геноциду останнім часом набуває характеру постулату. Згода чи незгода з такою кваліфікацією іноді стає свого роду лакмусовим папірцем для перевірки рівня українофільії/українофобії. Не тільки в українських націонал-патріотичних, а й у виданнях, засобах масової інформації, що позиціонують себе як етнічно нейтральні, відмова вважати Голодомор геноцидом натрапляє на критичні, а то й ворожі інтонації. Зовнішньополітичне відомство докладає колосальних зусиль, аби домогтися визнання міжнародним співтовариством Голодомору як акту геноциду. Можна подумати, начебто від цього визнання чи, навпаки, невизнання залежить подальша доля України, її можливість вижити й утвердитися у світі, який глобалізується. Відповідно заперечення геноцидної мотивації штучно влаштованого голоду сприймається як спосіб перешкодити міжнародному утвердженню України.

У свою чергу Росія, намагаючись переконати світ в особливій місії, яку вона виконувала й продовжує виконувати у всесвітній і євразійській історії, не може допустити, щоб ця місія асоціювалася з наміром знищити сусідній народ, до того ж оголошений нею братнім. Для Росії неприйнятною є версія не тільки геноциду, а й спланованості голоду в Україні.

Сучасна Росія неохоче користується навіть посиленням на комуністичний режим, на який найлегше було б "списати" всі ці звинувачення.

Позицію Росії зрозуміти не складно. В Україні процес національного становлення йде як шляхом відродження української етнічної нації, наповнення її ідентичності історичною самосвідомістю, переосмисленням свого минулого, так і шляхом пошуку історичної версії, загальної для всіх етнічних сегментів.

Національна консолідація відбувається на основі співпереживання як історичних тріумфів народу, так і трагедій, пережитих ним у минулому. Варто мати на увазі, що Голодомор був трагедією головно тих етнічних українців, які майже повністю представляли сільське населення України. Якщо в їхній історичній пам'яті усталиться оцінка Голодомору як геноциду, то тим самим істотно зменшуються надії російського керівництва зберегти психологічну залежність значної їхньої частини від Росії за допомогою апеляції до ідеологеми "кровного споріднення", "споконвічних братніх зв'язків", до історичної концепції про російський народ як рятівника українського народу від зникнення з етнічної мапи світу.

Саме лише припущення, що від Росії може виходити загроза існуванню цілих народів, впливає на зміст процесу становлення нової української нації, поліетнічної за своїм складом. Необхідно підкреслити, що поліетнічність України ґрунтується на наявності в ній суперменшини – етнічних росіян, тому що на всі інші етнічні спільності (крім цього й титульного етносу) припадає лише 5 % населення країни. Через етнічні почуття російська меншина залишається основною проросійською силою в Україні. Претендуючи на статус однієї з державоутворювальних спільнот, який загалом можна вважати обґрунтованим, якщо виходити з розуміння поліетнічних націй як сукупності рівноправних суб'єктів, російська меншина при цьому зацікавлена в проросійській психології нової української нації. Визнання факту навмисності Голодомору істотно перешкоджає проросійській риторичі, до того ж українські росіяни, яких на рівні повсякденної свідомості сприймають як продовження Росії, будуть змушені в цьому випадку розділити з нею історичну відповідальність, а отже їхня проросійська риторика викликати дедалі

менше довіри. Це однаково стосується й різних політичних та громадських організацій, які впроваджують позитивний сентимент щодо Росії.

Тим часом для кваліфікації Голодомору як злочину важливіше встановити не остаточний його результат, а психологічну мотивацію. На наш погляд, оцінка його як геноциду не є адекватною загальноприйнятому змісту цього терміна. Геноцид передбачає як свою кінцеву мету цілковите знищення певного народу повністю, залишаючись таким навіть у тому разі, якщо цієї мети не досягає. Кількість мертвих при цьому не може бути критерієм, бо війни забирають величезні маси людей, але геноцидом при цьому не вважаються. Наприклад, нацистський режим визнаний винним у геноциді євреїв і циган, але не слов'ян, хоча останніх він знищив значно більше.

Голодомор, на нашу думку, варто кваліфікувати як терор, спрямований на примушення українських селян прийняти колгоспний лад, скоритися сталінському курсу на усуспільнення земель. Терор же ніколи не передбачає повного знищення народу, оскільки тоді не буде кому виконувати приписи режиму. Покірність можуть демонструвати лише ті, хто залишився живий, але аж ніяк не мертві.

Зробити належний для себе висновок із цього історичного уроку українці зможуть насамперед визначивши психологічну мотивацію тих, хто не тільки спланував, але й здійснив цей грандіозний злочин. Отже, важливіше не те, був Голодомор геноцидом чи терором, а те, чому взагалі це стало можливим. Таким чином, для національної свідомості українців важливо зробити такі висновки.

По-перше, залишити без продуктів харчування можливо лише той народ, який не має своєї держави й відповідних державних інститутів, призначених для його захисту – армії і спецслужб, а також позбавлений духовної і політичної еліти, здатної підняти його на повстання заради самозбереження.

По-друге, трагедія стала можливою ще й тому, що Україна, формально рівноправна республіка у складі СРСР, перебувала під домінуванням саме Росії, уся політична філософія якої пронизана ідеєю “державної величі”, заради якої її правителі не рахувалися з будь-якими жертвами щодо самих росіян і тим паче щодо інших народів.

По-третє, доктрину “державної величі” здійснював комуністичний режим, затверджений не тільки силою, але й демагогічними обіцянками селянству, які він потім цинічно порушив. Що ж до фактору сили у зміцненні влади більшовиків, то основна її демографічна складова – російський народ, психологія якого отруєна впевненістю у своєму праві нав'язувати іншим народам свою національну ідеологію, яким би історичним змістом вона не була наповнена.

Ці уроки є важливими не лише для етнічних українців, але й для всіх національностей, що проживають в Україні. Проте, якщо вони будуть засвоєні українськими росіянами, то Росії загрожуватиме втрата каналу свого впливу на стан справ усередині України. Тому й зрозуміло, чому тема Голодомору посідає важливе місце в ході контактів між Україною та Росією – як прямих, так і опосередкованих, у спробах впливати на думку міжнародного співтовариства.

Не менш полемічний характер має тема Української повстанської армії, щодо якої з боку керівництва України й Росії звучать протилежні судження. Боротьба, яку вела УПА, була наповнена подвійним змістом. З одного боку, це була боротьба проти сталінської тиранії, прагнення захистити населення Західної України від комуністичного терору або помститися за своїх близьких, що стали його жертвами. З другого боку, – боротьба за незалежність України, за власну державу як гаранта захисту від жахів комуністичної диктатури.

Однак не можна заплющувати очі на злочини проти людства й людяності, які супроводжували боротьбу як радянських внутрішніх військ та спецслужб, так і з боку повстанців. Але загалом оцінка УПА повинна визначатися ставленням до питання про те, що важливіше – збереження українсько-російської державної єдності чи опір державному терору. Так історично склалося, що саме українські націоналісти, які виступили за незалежність від Росії, об'єктивно виявилися найбільш непохитними й мужніми борцями з комуністичною тиранією. Негативна оцінка їхньої боротьби рівнозначна запереченню права народу виступати проти режимів, що є антиподами демократії.

Питання про ставлення до УПА є, таким чином, лакмусовим папірцем для визначення політичної ідентичності україн-

ської нації однаковою мірою в моно- й в поліетнічній іпостасях. Ідеться про утвердження в її психології комплексу неприйняття антидемократичних форм правління, ставлення до волі й справедливості як до непорушних цінностей. Одночасно та або інша оцінка боротьби УПА означає і ставлення до української державності, наявності і приналежності до якої повинне визначатися формування поліетнічних націй співгромадян.

Питання про оцінку УПА ставлять як керівництво Росії, так і прихильники українсько-російської єдності перед нелегким вибором. Позитивна оцінка УПА неможлива для них апріорі, оскільки тим самим незалежність України від Росії стає цілком закономірною й історично виправданою. Негативна ж оцінка ставить під сумнів історію боротьби українців за незалежність, відтак і нинішню українську державу, і курс на формування нації співгромадян цієї держави, тобто ту перспективу, яку активно пропагують представники російського й російськомовного сегментів. Невдача цієї перспективи повинна мати своєю альтернативою утвердження варіанта української моноетнічної нації з ідентичністю, окремою від ідентичності національних меншин, зокрема проросійськи орієнтованих.

І заперечення Голодомору як спланованого злочину, і спроби дискредитації УПА істотно знижують упевненість у здатності Росії розлучитися з імперським минулим. Подібні сумніви підсилені наявністю в РФ режиму “керованої демократії”, що за своєю природою має здатність еволюціонувати в напрямі як плюралістичної демократії, так і авторитаризму, а від нього – тоталітаризму. Однак зараз, схоже, Кремлю важливіше за все втримати Україну на своїй геополітичній орбіті, не допустити її вступу до НАТО, а якщо можливо то й до Євросоюзу. Для цього Росії необхідно виступати гарантом цілісності України, а цю роль вона може виконувати за наявності всередині України постійного ідеологічного протистояння. Найлегше його провокувати навколо питань, хворобливих для української історичної свідомості. Вище ми зупинилися на двох із них. Насправді ж їх набагато більше.

Гра в гаранта української територіальної єдності небезпечна не тільки для України, а й для самої Росії. Постійне ін-

спірування ідеологічних суперечностей в українському суспільстві може вийти з-під контролю, якщо Росія змушуватиме взяти під свій протекторат сепаратистські регіони і включити їх до свого складу. Результатом такого сценарію був би остаточний поворот суспільної думки України до Заходу, перехід ініціативи до прихильників негайного приєднання країни до НАТО як більш надійного гаранта з наступним наданням української території під натовські бази, які опиняться в безпосередньому сусідстві з Росією. Парадокс подібного розвитку подій полягав би в тому, що саме для запобігання цього варіанта Росія стимулює ідеологічне протистояння в Україні й намагається зіграти на ньому.

Крім засобу ідеологічного впливу на Україну, Росія намагається використовувати й усілякі засоби економічного впливу, аби запобігти вступу своєї сусідки в євроатлантичні структури. Головним чинником, це питання про постачання енергоносіїв і ціни на них, а також питання про перспективи російського ринку для українських товаровиробників.

Ефективність такого впливу навряд чи може бути високою. Постачання Росією енергоносіїв у країни ЄС служить для України прикладом того, що енергозабезпечення не обов'язково залежить від лояльності постачальника. Що ж до торгівлі, то ця форма співробітництва також не обов'язково залежить від якості міждержавних відносин. У разі взаємної вигоди торгівлю можна здійснювати й через “залізну завісу”, як це показали торговельні відносини СРСР із багатьма країнами-членами НАТО в період “холодної війни”.

По-справжньому на вибір геополітичної ідентичності української нації могло б вплинути науково-технічне й виробниче співробітництво. Воно відкрило б для Росії істотні можливості впливу на психологічну налаштованість українського населення стосовно Росії, оскільки основним його учасником став би південно-східний регіон України – найрозвинутіший у промисловому відношенні, мовно і культурно русифікований, який має значний етнічний російський компонент.

Проте всі роки української незалежності супроводжувалися неухильним скороченням співробітництва саме в цій сфері. Україна була свідком фіаско різних проектів, які розпочали в останні роки існування СРСР,

а також відсутності планів щодо яких-небудь нових перспективних ініціатив.

Україна як країна, обмежена в енергетичних та інших ресурсах, зацікавлена насамперед в енерго- і ресурсозберігаючих технологіях, заснованих на новітніх наукових знаннях. Навколо рішення цього питання в найближчій перспективі буде вестися суспільна дискусія й формуватися усвідомлення загальнонаціональної мети. Відповідно вплинути на становлення української економічної ідентичності, тобто на здатність України показати себе на світових ринках і закріпитися на них, міг би лише власник передових ефективних технологій. Ані Росія, ані Україна до числа технологічно передових країн не належать, а відтак їхнє нинішнє співробітництво здатне лише підтримувати таке виробництво, що закріплює за ними ідентичність країн із напівколоніальною номенклатурою експорту. Росії це стосується меншою мірою, України – значно більшою. Проте суті справи це принципово не міняє.

Не маючи технологічних новацій для України, Росія намагається втримати її на своїй орбіті спробами викликати невдоволення прозахідною орієнтацією нинішнього українського керівництва в середовищі трудових мігрантів, що перебувають на російській території. Поширення на них вимоги обов'язкової реєстрації протягом трьох днів, як, мабуть, сподіваються автори цієї новації, повинне послужити українцям сигналом про невідворотність “покарання” за результати парламентських виборів в Україні, на яких проросійські сили не досягли перемоги.

Однак надія на неминуче спрямування невдоволення українських гастарбайтерів і членів їхніх родин проти прозахідного керівництва України може виявитися марною. По-перше, труднощі, з якими зіштовхнуться українські гастарбайтери, можуть бути сприйняті ними як індикатор нещирості постійно декларованих братніх почуттів стосовно простих українців із боку росіян. Трудові мігранти-українці цілком можуть оцінити цю риторику як маскування того, що насправді вони є розмінною монетою в геополітичних іграх російського керівництва.

Марною може виявитися й надія, що у своїх фінансових втратах українські гастарбайтери обвинувачуватимуть керівництво своєї країни. В Україні стає дедалі

глибшим і масовішим розуміння того, що провина за безробіття й змушений пошук роботи за кордоном мусять бути покладені на вітчизняний олігархат, який зосереджений переважно в енергетично залежних від Росії галузях і тому є найпослідовнішою проросійською силою. Саме проти неї може бути спрямований соціальний вибух, зумовлений погіршенням матеріальних умов життя.

У цьому випадку основою ідеологічної ідентичності української нації може стати віра у всесилля державного контролю за діяльністю великого капіталу, і не виключено, що ця віра може матеріалізуватися у вигляді руху за перерозподіл засобів виробництва, тобто за передачу їх новим власникам із репутацією справжніх патріотів, що ставлять інтереси нації вище особистих. Втрата українськими лівими (традиційними прихильниками державної власності на засоби виробництва або державного керування ринком) своєї популярності може призвести до перехоплення їхніх гасел політичними силами, які апелюють до етнічної солідарності українців. Тим самим процес національного розвитку буде спрямований в етнічне річище, а, беручи до уваги переважне домінування етнічних українців у складі населення країни, у цьому річищі він може закріпитися надовго.

Поки що зміст українсько-російських торговельно-економічних взаємин не дозволяє Кремлю сподіватися, що геополітична ідентичність української нації, навіть поліетнічної, а тим паче моноетнічної, буде заснована на проросійській або євразійській орієнтації. Схоже, це усвідомлюють і в російському керівництві, яке намагається підмінити економічну тематику відносин з Україною темою “захисту російської мови й культури”, вбачаючи в консервації досягнутого рівня русифікації значної частини українського населення гарантію збереження його проросійських симпатій. Тим часом відсутність глибокого науково-технічного співробітництва між Україною і Росією веде до зникнення мотивів вивчення українцями російської мови, як це відбувалося в епоху індустріалізації. Сучасні глобальні зв'язки спонукають молодь України до першочергового вивчення тих мов, які обслуговують передову науково-технічну сферу.

Чи зможе сприяти формуванню проросійської геополітичної ідентичності української нації поширення серед неї зразків російської культури? По-перше, російська культура в Україні представлена переважно зразками масової культури. Наповнена примітивним змістом, вона не здатна залишати глибокий емоційний слід у психології українців. По-друге, масова російська культура по суті є римейком західної маскультури. Відтак вона має досить сильного конкурента в особі української масової культури, яка все успішніше опановує навички щодо запозичень у західних оригіналів. Тому, навіть із перевагою російської мови, українська масова культура все менше буде російською за духом, за своїм ціннісним змістом. З розширенням співробітництва України із західними країнами, які є основними постачальниками зразків маскультури, така тенденція, швидше за все, стане переважати.

Підсумовуючи сказане, можна припустити, що у своїх спробах використати співробітництво з Україною для забезпечення її етнонаціональному розвитку проросійської спрямованості Кремль одержуватиме протилежний результат. Переломити ситуацію на свою користь він зможе лише тоді, коли використає традиційний прагматизм українців, запропонувавши їм справді цікавий, вигідний і грандіозний євразійський проект. Поки що важко очікувати такої пропозиції від керівництва країни, котре саме ще до кінця не визначилося з національною стратегією, яку, як і раніше, схильні утверджувати через демонстрацію сили, що є прихованим способом залякування ближніх і далеких сусідів, схожим на державний тероризм у його економічному й політичному варіантах.

Василь Балусок
(Київ)

ЕТНІЧНА ВІДМІННІСТЬ МІЖ УКРАЇНЦЯМИ ТА БІЛОРУСАМИ В СЕРЕДНЬОВІЧНО- РАННЬОМОДЕРНІ ЧАСИ (У ЗВ'ЯЗКУ З ПРОБЛЕМОЮ ПРИКОРДОННЯ НА ЦЕНТРАЛЬНОМУ ПОЛІССІ)

Українсько-білоруське прикордоння до сьогодні характеризується значною мірою нечіткістю міжетнічного розмежування. Населення Полісся, зокрема Центрального (надприп'ятського), що проживає обабіч українсько-білоруського міжетнічного і міждержавного кордонів (які далеко не завжди збігаються), довго не мало чіткого усвідомлення приналежності до українців чи білорусів, що підкріплювалося розмитістю етнокультурних кордонів. Частково така ситуація зберігається і сьогодні, хоча тепер діє чинник свідомого формування ("конструювання") національною інтелігенцією та дотичними до цієї сфери державно-політичними структурами України й Білорусі у поліського населення відповідної, української чи білоруської, ідентичності. Причому, якщо в Україні визнається факт невідповідності, чи не повної відповідності політичного кордону етнічному, то в Білорусі жорстко визначили, що кожен, хто проживає на її території, має бути білорусом (при цьому також ігнорується чинник етнокультурний). Відносно більш ранніх часів, зокрема для середньовічно-ранньомодерного періоду, а частково й пізніше, слід зауважити, що питанню етнічної відмінності українців і білорусів на рівні серйозних наукових пошуків чомусь приділяли не вельми багато уваги. Слід зауважити, що в тогочасних джерелах цю проблему, навіть для південніших за поліські українських теренів і північніших за поліські білоруських земель, теж великою мірою відображено слабко. Наслідком означеної ситуації є те, що в роботах багатьох авторів, особливо не етнологів, нерідко можна знайти твердження про дуже пізнє розділення українців та білорусів як окремих етносів, які раніше, мовляв, становили

одну етнічну спільноту, один народ. Наприклад, відомий російський славіст Б. Флоря вважає, що це сталося вже в середині XVII ст., тобто після Козацької революції під проводом Богдана Хмельницького¹. Українська дослідниця О. Русина так само стверджує, що “в XIV–XVI ст. у межах східнослов'янського ареалу відбувалися складні процеси етнічної диференціації, котрі згодом привели до формування російської, української й білоруської народностей”².

На нашу думку, по-перше, тут ми стикаємося все з тими ж рудиментами радянської концепції “спільної коліски” т. зв. “давньоруської народності”, поданих іншими термінами; по-друге, хоч етнічна відмінність між українцями та білорусами в пізньосередньовічно-ранньомодерні часи в джерелах простежується недостатньо чітко, все ж вона існувала. І говорити слід не про абстрактний “східнослов'янський ареал”, а про конкретні форми, в яких тут проходило етнічне життя. Крім того, як видається, твердити про великі за територією розселення етнічні спільноти типу етносу для тих часів взагалі вельми проблематично, оскільки стан тодішніх комунікацій, зокрема інформаційних, ставив певну межу територіальному ростові етносів. Інтенсивність інформаційних зв'язків, якими передається етнокультурна й етнічна інформація між членами спільноти в синхронії та діахронії, необхідна для утворення та існування власне етносу³, нерозвинутими середньовічними комунікаціями могла бути забезпечена лише на відносно невеликій території. І етнічна еволюція відбувалася не шляхом утворення спочатку великих за територією етносів, а потім поділу їх на менші, а навпаки, по лінії інтеграції кількох менших етносів у більші завдяки розвитку інформкомунікацій⁴. Стосовно українсько-білоруського етнічного порубіжжя, гадаємо, слід говорити про можливі певні прояви етнічної неперервності⁵, що тут довго зберігалися, у той час як далі від прикордоння усвідомлення своєї іншості, в усякому разі з боку українців стосовно білорусів, було набагато чіткішим.

Дослідження проблеми етнічної відмінності між українцями та білорусами слід почати з аналізу стану етнокультурної ситуації, яка склалася після розселення слов'ян у середині I тис. н. е. на території Східної Європи, асиміляції ними місцевого

субстратного населення, різного в різних її регіонах, та завершення формування племінних етносів, відомих з літопису (полян, деревлян, волинян, дреговичів, кривичів, полочан, радимичів та ін.). Як відомо, українці й білоруси мали різні етнічні і, відповідно, різні етнокультурні субстрати. Якщо в українців це були переважно іранці, а також, меншою мірою, фракійці, то для білорусів таким субстратним населенням стали здебільшого балти. Про присутність балтів на українських теренах можна говорити лише стосовно Північної України, тобто польських теренів. Не випадково, очевидно, що саме тут пізніше й простежуються риси етнокультурної та етнічної неперервності, а також відмінність Полісся як етнографічної зони від земель власне України. Різні етнічні й етнокультурні субстрати на територіях України та Білорусі започаткували і різні напрямки етогенезу в цих країнах, витворивши спільно з різними природно-географічними умовами різні етогенетичні ніші, що породили відповідно український та білоруський етноси⁶.

Саме у VIII–IX ст. практично всю територію України, за винятком сіверянського Лівобережжя, де побутувала роменська культура, займає археологічна лука-райковецька культура. Для неї в усіх регіонах характерні однотипні житла, кераміка, поховальні споруди та інші культурні реалії, зафіксовані археологами⁷. Водночас за даними археології, у формуванні лівобережного слов'янського населення на теренах України теж брали участь значні групи слов'ян із Правобережжя, що знайшло відображення і в місцевій культурі. “Маючи в значній мірі спільні корені, райковецька і роменська культури дуже близькі за характером жител, похоронного обряду і речового матеріалу”⁸, – зазначає відомий археолог-славіст В. Баран.

На території майбутньої Білорусі в цей період існують інші археологічні культури (хотомельська, бихівська, банцерівська). До речі, на білоруських землях, на відміну від українських теренів, розселення слов'ян і асиміляція ними субстратного населення (місцевих балтів) на час утворення Київської Русі ще не завершилася. Тривала вона навіть і в XI–XIII ст., а частково й довше⁹. Це, звичайно, відбивалося й на етнокультурі та самосвідомості місцевої слов'янської людності, дещо затягуючи за-

вершення етногенезу білорусів, порівняно з етногенезом українців.

Різні природно-географічні та соціальні (власні етнокультурні субстрати) умови, сфокусовані в різних етногенетичних нішах, на теренах України й Білорусі в означений час зумовили й відмінності в культурі місцевої слов'янської людності. Зокрема, на території України раніше поширюється дво- і трипільна система землеробства, у той час як у Білорусі довше важливу роль відіграє підсіка та лісовий переліг. Зі знарядь в українській лісостеповій смузі значного поширення набув плуг, на відміну від сохи на півночі; існували також відмінності в конструкції рала. Зерно на півдні, де сонячних днів більше, сушили на сонці і зберігали у здавна поширених тут зернових ямах. У північній лісовій зоні з більш холодним та вологим кліматом і ґрунтами, що промерзають узимку, для його сушіння використовували такі особливі пристрої, як "овин", "шиш", а зберігали у спеціальних наземних спорудах. Для конструкції південноруських житлових та господарських будівель було характерним заглиблення в землю, обмазка глиною та побілка стін, різні пічурки, лежанки й призьби, погрібні ями і ін.). На відміну від них, будівлі на теренах Білорусі зазвичай були наземними, переважно зрубної конструкції. Поселення на півдні тяжіли до багатодвірності, що відрізняло їх від малодвірних на півночі. Існували відмінності в технології, сировині та знаряддях ремісничих виробництв (металургії, деревообробці, прядінні, ткацтві та ін.), а також у прикрасах, фольклорі й віруваннях¹⁰. Звичайно, означені відмінності в етнокультурі слов'янського населення на теренах України та Білорусі в давньоруські часи не мали абсолютного характеру. Скажімо, соха, хоча й іншої конструкції, побутувала і в Україні, а господарство та матеріальна культура поліської зони над південним берегом Прип'яті мало чим відрізнялися від аналогічних реалій на Білоруському Поліссі. Водночас наявність у населення південноруських земель культурних реалій, властивих лісостеповій зоні та відсутніх чи переважно відсутніх у лісовій зоні, накладала відбиток на культуру та самоусвідомлення місцевого населення. Крім того, Південне Полісся на території України в міру його господарського освоєння ставало все більше схожим на Північний Лісостеп, і куль-

тура та господарство поліського населення теж зазнавали відповідних змін¹¹.

Незважаючи на ці етнокультурні відмінності, про українців та білорусів як про самостійні етноси стосовно давньоруських часів говорити ще передчасно, оскільки тоді взагалі йшлося лише про етногенез східнослов'янських народів. Як показали дослідження, в епоху зрілого середньовіччя, тобто в період удільної роздробленості Давньої Русі, на теренах України й Білорусі (як і Росії та західноєвропейських країн) існували групи земельних етносів, що заселяли терени відповідних земель князівств¹². На території України це були: середньонадніпряньська русь ("русь" – збірна назва, що передавала множину, в однині – "русин"), галичани, чернігівці, володимирці (волинці), невелика спільнота болохівців, а також сіверяни-севрюки (на майбутньому українсько-російському порубіжжі). У Білорусі зафіксовані полочани та смольняни¹³. При цьому на майбутньому українсько-білоруському прикордонні обабіч Прип'яті, тобто на Центральному Поліссі, проживав самостійний земельний етнос – турівці. Назву "турівці" досить часто використовують у літописах для позначення населення Турівської чи Турово-Пінської землі. Кордони Турівського (Турово-Пінського¹⁴) князівства-землі, зокрема на півдні, різні автори визначають не однаково – очевидно, вони змінювалися. До того ж, ці кордони за джерелами окреслені нечітко. Це стало наслідком того, що Турівське князівство не належало до сильних. Зокрема, воно довгий час фактично підлягало Києву¹⁵. Та все ж відомо, що Турівська (Турово-Пінська) земля містилася над Прип'яттю і включала переважно території нинішнього Центрального Полісся, сягаючи на сході Дніпра; на заході – східного кордону Волинської землі (Берестейська волость) біля витоків рік Лісної та Ясельди; а на півночі – верхів'я Німану (нинішня Білорусь)¹⁶. Етнічну підоснову турівців (зокрема південніше Прип'яті, а значить – на території України) склали південні дреговичі, а також, очевидно, частково, – деревляни, які на півночі свого ареалу, як вважав М. Грушевський, проживали черезсмужно з дреговичами¹⁷. Існує гіпотеза, за якою всі центральнополіські землі (на правому березі Дніпра південніше Прип'яті) належали деревлянам¹⁸. Насе-

лення північної частини Турівської землі (на північ від Прип'яті, тобто на теренах Білорусі) хоча й сформувалося теж на основі дреговичів, – включало потужний балтський субстрат і в цьому мало відрізнялося від решти протобілорусів. Західне Полісся, яке входило до складу Волинського князівства, у давньоруські часи належало до етнічної території волинців (володимирців) – земельного етносу, що утворився на базі колишніх волинян. Північний кордон Волинського князівства проходив тут набагато північніше верхів'я Прип'яті, тобто вже по сучасній білоруській території, а північна межа ареалу розселення володимирців (волинців), раніше волинян сягала ріки Ясельди й міста Більська¹⁹.

Завершення етногенезу українців припадає на кінець XII – початок XIII ст.²⁰ (верхній рубіж можна змістити на середину XIII ст., коли в межах Південної Русі відбувалися інтенсивні міграції та інші комунікаційні процеси, пов'язані з монгольською інвазією і спробами Данила Романовича (Галицького) відновити створену ним напередодні державу²¹). Це було пов'язано з утворенням у Південній Русі осібної етнополітичної спільності у формі суперництва за Київ галицько-волинських та чернігівських князів (Романовичів і Ольговичів), у межах якої інтенсифікувалися комунікації. Саме тоді фіксується поширення з Середньої Наддніпрянщини на всю південноруську територію (тобто майбутню Україну) етноніма “русь” і “русин” як самоназви. На позначення слов'янського населення нинішніх Білорусі й Росії у Південній Русі (Україні) в XIII ст. продовжували використовувати колишні земельні етноніми: “полочани”, “смолянни” (в Білорусі), “суздальці”, “новгородці”, “псковичі” та інші (в Росії). Землі, де вони проживали, як і раніше, чітко протиставлялися Русі у тому розумінні, в якому тепер вважається вся Південна Русь²² (до кінця XII ст. власне Руссю означені лише терени Київського та Переяславського князівств²³). А вже з XIV ст. щодо білорусів в Україні замість колишніх земельних етнонімів “полочани” та “смолянни” фіксується використання етнонімічної назви “литва” (у множині) і “литвин” (в однині)²⁴. Тобто українці (тодішня самоназва “русь”) достатньо чітко відмежовували себе від білорусів. Вживання етнонімічної назви “литва”/“литвин”

стосовно слов'янського населення на території Білорусі слід пов'язувати з підпорядкуванням даної території Литовській державі, що, набираючи сили, включила до свого складу й білоруські землі.

На теренах України з середини XIII ст. встановлюється монгольське панування, якого не було на землях Білорусі. Тобто, як бачимо, в дію включився ще й цей політичний чинник. Зокрема, передаючи великому князю Вітовтові права на південноруські терени, після інкорпорації їх до складу Великого князівства Литовського в другій половині XIV ст., золотоординський хан Тохтамиш у своєму ярлику перелічує землі, які майже повністю збігаються з українськими територіями (окрім Галичини, Закарпаття та Буковини, що тоді татарам не належали). Серед неукраїнських він називає лише Смоленську землю, а також ті території Сіверщини, що пізніше відійшли до Московії²⁵. Цей документ є свідченням того, що українські землі цілісно ввійшли до володінь татар у 1240–1260-х роках, будучи відмежованими від земель білоруських, які Орді не належали. О. Русина простежує північний кордон підтатарських земель по лінії: на захід від Києва – “Пінськ–Берестя/Луцьк–Володимир, а на схід – Гомель–Чечерськ–Мглин/Чернігів–Стародуб–Брянськ”²⁶. Як бачимо, він приблизно збігається з нинішнім північним кордоном України та північною межею етнічної території українців. Немає сумніву, що цей кордон між майбутніми Україною і Білоруссю, пов'язаний з пануванням татар на українських землях, переважно (хоча й не повністю) збігаючись з північною межею південноруської етнополітичної спільності, що склалася в кінці XII ст. й існувала в першій половині XIII ст. та зумовила завершення етногенезу українців, і далі відігравав свою роль у відмежуванні їх від близьких етнічно й культурно білорусів, сприяючи поглибленню відмінностей між ними.

Свідчень стосовно етнічних відмінностей між українцями та білорусами аж до XVI ст. маємо не так уже й багато. Це великою мірою пояснюється відсутністю відповідних джерел, які відбивали би прояви етнічної самосвідомості, а також недостатньою дослідженістю цього періоду представниками історичних наук²⁷. Але в сусідніх країнах тоді досить чітко бачили відмінність між Україною й Білоруссю.

Наприклад, ще в 50-х роках XIV ст. візантійський історик Никифор Григора у своєму творі зазначав, що народ “Рос” поділяється на чотири Русі – три християнські й одну язичницьку. Язичницька Русь – це Литва, дві наступні – Московське та Тверське князівства. Четверта ж Русь, припускає американський візантиніст І. Шевченко, це Мала Росія (так називали її в той час греки) з центром у Києві²⁸. Білорусь, як бачимо, у Константинополі тоді окремо не виділяли, включаючи її до складу Литви, яка через це теж зараховувалася до Русі. Тому й пізніше, за Люблінською Унією 1569 року, землі України майже повністю відійшли до Польщі, знову з’єднавшись воєдино, оскільки для всіх вони тоді становили одне ціле або сприймалися дуже близькими, як територіально, так і культурно та етнічно²⁹.

З XVI ст. відомостей про етнічну й етнокультурну відмінність українців і білорусів до нас дійшло більше. Наприклад, в описах 1566 та 1598 років маєтків, що містилися на території пізнішого Луцького повіту, ми серед відетнонімічних прізвищ чи прізвицьк, таких як Мазур, Німець, Шваб, Турчин, Караїмович, неодноразово бачимо прізвища Литвин і Литвинович³⁰. Даний факт свідчить про те, що місцеве українське населення чітко вирізняло литвинів (білорусів) як окрему етнічну спільноту, таку як німці, шваби, турки, караїми, мазури, відділяючи їх усіх разом від “русі”, тобто від себе.

Про усвідомлення відмінностей між русинами-українцями і білорусами (теж “людьми руськими”, але водночас і “литвинами”) свідчить не тільки вказана вище відмінність в етнічній, але й твори українських інтелектуалів кінця XVI – початку XVII ст., зокрема Мелетія Смотрицького та Йова Борецького, а також тогочасні документи, наприклад лист київської шляхти до місцевого воєводи від 24 жовтня 1619 р., де така відмінність чітко визначається³¹. Близько 1620 р. в латиномовній поемі “Дніпрові камена” її автор дає характеристику (цікаву саму по собі) “чужим” для українців народам. При цьому він називає практично всі основні сусідні етноси, які оточували українців, цим самим окреслюючи українську етнічну територію: татар (називає їх “скіфами”), румунів (“волохами”), росіян (“мосхами”), поляків (“ляхами”), а також білорусів

(“литвинами”). Він, зокрема, протиставляє “доблесних” русинів “хижим скіфам (татарам), байдужим до смерті волохам (румунам), диким мосхам (росіянам), безтурботним ляхам (полякам) та міцним духом литвинам”³².

У тогочасних літературних джерелах з України під “руським народом” розуміють у першу чергу українців, хоча білорусів теж часто (але далеко не завжди!) зараховували до них. Білорусів нерідко українські інтелектуали зараховували до “литви” (недарма їх тоді в Україні так і називали), інколи “виносили за кадр”, а іноді (але, знову ж, далеко не завжди) приєднували до українців. У польській історіографії саме тоді сформувалася традиція, яка тривала аж до XIX ст., теж зараховувати Білорусь до Литви і, на відміну від України, не виділяти її в самостійну етнічно-етнографічну одиницю³³.

Таке ставлення до білорусів впливає з того, що в їхній етнічній самосвідомості не існувало чітко вираженого “верхнього”, ідеологічно сформованого протоінтелігенцією, тобто книжниками (а згодом і власне інтелігенцією), рівня, або ж він був слабо виражений. Для білорусів досліджуваної епохи, очевидно, були характерні певні риси етнічності в латентному стані³⁴, хоча повністю етносом у латентному стані їх назвати, гадаємо, не можна. Якоюсь мірою для українськобілоруської спільноти, яка, увійшовши (українці лише частково) до спільних політичних утворень і будучи об’єднаною різними комунікаціями, становила певну метаєтнічну спільність, можливо, були характерні деякі риси етнічної і навіть мовно-культурної неперервності, особливо з погляду білорусів. Риси такої неперервності на українськобілоруському етнічному просторі проявлялися найбільше, як видається, на Поліссі, зокрема Центральному. Водночас повністю вважати польське порубіжжя України й Білорусі, як і українців та білорусів загалом, зоною етнічної неперервності заважають такі обставини. Надприп’ятське Полісся, відносно слабо поєднане історично й культурно як з власне Україною, так і з Білоруссю (у центральній його частині, як ми знаємо, в давньоруські часи існувало навіть своє Турово-Пінське князівство, тобто певна форма державності), завжди становило в етнокультурному сенсі самостійне утворення, тісно пов’язане з місцевим сво-

єрідним геосередовищем. Це мало вплив і на етнічну самосвідомість тамтешнього населення, не кажучи вже про його етнічне підсвідоме³⁵. Тому тут у деяких районах (“здебільшого басейн ріки Прип’яті та її приток”³⁶) до наших днів збереглися сильні прояви крайової самосвідомості, і навіть така локальна самоназва як “поліщуки” (“полешуки”)³⁷, які ще й досі на українських теренах іноді певною мірою протиставляються українській ідентичності та самоназві “українці”. У досліджуваній період, без сумніву, прояви крайової самосвідомості в надприп’ятському Поліссі мали бути ще сильнішими. Стосовно “поліщуків” зазначимо, що вони, очевидно, генетично пов’язані з давньоруським земельним етносом турівців, будучи його своєрідним етнічним залишком, що, з утратою державності (князівства), змінив самоназву і великою мірою втратив характерні ознаки власне етносу. (Аналогічний релікт давньоруських земельних етносів – спільнота з назвою “севрюки” – існував у той час і на українсько-російському етнічному порубіжжі, а саме на теренах Сіверської землі. Севрюки були в XVII ст. асимільовані українцями та росіянами в ході широкомасштабних міграційних процесів.³⁸). Означеному етнічному реліктові давньоруських часів удалося вижити на українсько-білоруському порубіжжі завдяки своєму периферійному положенню стосовно центрів етнічної консолідації українців та білорусів, а також через своєрідність місцевого геосередовища. Але сусідство з такими великими етносами як українці й білоруси стало на заваді перетворенню його на власне етнос. На етнічно-етнокультурну своєрідність Полісся неодноразово звертали увагу дослідники. Наприклад, О. Курочкін, вивчаючи поширення обряду “Коза” на українсько-білоруському порубіжжі, прийшов до такого висновку: “Поліський обрядовий комплекс «Коза», як і поліська соха, поліський антропологічний тип, специфічні дифтонги «yo», «ye» – це ті ознаки своєрідності, що підтверджують існування в минулому монолітного діалектно-етнографічного регіону Полісся, населення якого потім увійшло до складу українського та білоруського народів”³⁹. Слід мати на увазі, що всетаки за рядом етнокультурних ознак поліське населення південніше Прип’яті в більшості районів

споріднене саме з жителями власне українських теренів, а не білоруських. У західній частині регіону, яка в давньоруські часи входила до Волинського князівства, і де тоді проживала північна частина волинців (володимирців), основна етнічна територія яких лежала на території сучасної України, й досі на теренах Білорусі аж до ріки Ясельди поширені українські діалекти⁴⁰.

Серед етнокультурних відмінностей між українцями й білорусами пізньосередньовічно-ранньомодерних часів слід назвати й мовні. Побутували вони не тільки на рівні народного усного мовлення. Як зазначають лінгвісти, незважаючи на те, що книжна мова Великого князівства Литовського була нібито єдиною – “українсько-білоруською”, – все-таки певна різниця між книжними мовами України й Білорусі існувала. Справді, у цій сфері межа виявлялася теж недостатньо чіткою. Проте вона була. Як зауважили дослідники-лінгвісти, незважаючи на те, що, з причини недостатньої кодифікованості та нестійкості мовної норми, літературної мови тоді взагалі не існувало, у книжній мові, в залежності від місця написання пам’ятки, збільшується кількість українізмів чи білорусизмів. Це виявляється і на рівні лексики, й на рівні граматики та синтаксису, зокрема в характерних помилках⁴¹. Наприклад, у діловій мові, якою в Україні в XVI–XVII ст. вели справочинство, навіть на Поліссі неухильно зростав вплив південноукраїнської орфографії, “все наполегливіше з українського півдня закріплювалася геть інакша артикуляція”⁴². Означені відмінності в мові українців і білорусів, безумовно, сприяли усвідомленню етнічної відмінності між ними. Адже, як дуже точно зауважив російський дослідник М. Васильєв, у суспільній свідомості населення в ході етнічного поділу на “нас” і “їх” відбувається ретельний відбір та фіксація не тих рис культури, що ріднять даний етнос з іншими, а тих ознак, які чітко маркують “своїх”, відмежовуючи від іноетнічного оточення⁴³.

Сприйняття білорусів українцями і українців білорусами як “не своїх”, тобто етнічно “чужих”, простежується в історичних джерелах, зокрема в повідомленнях про “своєволю” українських козаків в Україні та Білорусі в кінці XVI – на початку XVII ст. Саме тоді флібус-

тєрський соціум українського козацтва, пройшовши організаційне становлення та інституціалізацію, став заявляти права на “місце під сонцем” і добиватися легітимації в шляхетській Речі Посполитій як “рицарського” стану. У ході козацьких повстань, починаючи з очоленого Криштофом Косинським, українське козацтво заявило права на панування над “Україною”, як у той час називалися прикордонні східноподільські та середньонаддніпрянські краї, та прилеглими до них українськими (в сучасному розумінні) землями, які вважало своєю територією. Зокрема, козаки Северина Наливайка і Григорія Лободи під час походів на Волинь та на українське Полісся 1595 р. порядкують тут, як на власній території, самовільно беруть з населення контрибуцію, як плату за свою службу королеві, втручаються в міжконфесійні суперечки⁴⁴. У ході цих “своєвольних”⁴⁵, як їх названо в офіційних документах, виступів українські козаки неодноразово робили напади на сусідню Білорусь, де поводитися вже як на “чужій” території. Це видно з масштабів їхньої “своєволі”, яка проявлялася там набагато ширше й інакше, ніж на українських теренах, де вони нападали на маєтки лише супротивників козаків, таких як прихильники унії ін. У Білорусі козаки не просто силою відбирали в місцевих мешканців різне добро, але й брутально грабували усіх їх без розбору, а коли ті наважувалися дати відсіч, то брали штурмом їхні міста й укріплення, завдаючи “великих шкод і утисків” та вбиваючи тих, хто виступав проти них зі зброєю. Зокрема, у 1590-х роках таких нападів зазнали Слуцьк, Бобруйськ, Могилів та інші міста з округами⁴⁶. (Вважаємо за потрібне наголосити, що означена розбійницька поведінка козаків на білоруських землях не свідчить про їхній “бандитизм”, у чому інколи звинувачують козаків автори певної ідеологічної заангажованості. Річ у тім, що саме таким чином тоді поводитися на території противника війська всіх країн і народів, разом із благородними рицарями та шляхтою. Така поведінка була властива в досліджувані часи “людям війни” стосовно всіх інших соціальних верств⁴⁷. Більше того, сміємо стверджувати, що й у нашу епоху вона нерідко має місце під час збройних конфліктів, згадаймо хоча

б недавні балканські події. Тепер означена поведінка одностайно піддається осудові, а тоді для вояків була своєрідною нормою.)

У документах, що походять з білоруських теренів, теж бачимо ставлення до українських козаків як до “чужих”. Зокрема, у постанові шляхти новгородського повіту від 1 листопада 1593 року козаків названо “неприятелем”, від нападу якого “добрі сини вітчизни” зобов’язані її захищати⁴⁸. Вітчизною тут називають саме литовсько-білоруські терени. Литовський гетьман Криштоф Радзивілл, збираючи ополчення шляхти Віленського воєводства проти козаків С. Наливайка, у своєму листі 1595 р. теж пише про загрозу “нашій вітчизні” (тобто Литві, що включала білоруські землі) з боку українських козаків, як її ворогів⁴⁹. Берестейська шляхта, прохаючи Радзивілла про допомогу, вказує на необхідність боронити Велике князівство Литовське від “свавільних” козаків, які вторглися на його територію⁵⁰.

1602 р. козаки, які поверталися територією Білорусі з Інфлянтської війни, і яким королівська адміністрація заборгувала платню, у відповідь на розквартирування коронними властями жовнірів на “їхній” території – Україні, застосувавши необхідні засоби військового мистецтва, взяли штурмом білоруські міста Полоцьк, Вітебськ та Могилів, що лежали на їхньому шляху, знищивши гарнізони й ополчення і розграбувавши та сплюндрувавши їх, а також навколишні повіти⁵¹. Тут чітко простежується ставлення українських козаків до білоруських теренів як до “чужих”, чи принаймні “не своїх”, мешканців яких можна грабувати і вбивати у відповідь на грабунки жовнірів в українських землях. Прикметним є той факт, що козаки – ветерани Інфлянтської війни – зі вступом на українські терени грабунки відразу ж припинили, бо це вже була “своя” земля.

Події Хмельниччини і справді сприяли поглибленню усвідомлення межі між українцями та білорусами. Як уже зазначалося, українці й білоруси періоду до Козацької революції середини XVII ст., входячи до складу спільного польсько-литовського державного утворення, становили певну метаєтнічну спільність. І саме події Хмельниччини її зруйнували. Слід зазначити, що еліта створеної Богданом Хмельницьким козацької держави намагалася при-

єднати до підконтрольних їй територій і південні білоруські землі. Зокрема, про це йшлося в ході переговорів Б. Хмельницького з королівськими комісарами, а також у Гадяцьких статтях 1658 р.⁵² М. Грушевський також зазначав: “Укладаючи трактат з Турцією, Дорошенко зачеркнув для Русі границі – з одного боку до Перемишля і Самбора, з другого – до Висли, в третю сторону до Немана, в четверту – до Сівська і Путивля”⁵³. Але при цьому козацька еліта чітко відрізняла українські і білоруські терени, що видно вже з тексту згадуваної Гадяцької угоди (зокрема при переліченні власне українських воєводств, а також єпископій і архимандрій та ін.⁵⁴). Уявлення про етнічну територію українців (русинів), притаманні козацькому середовищу, простежуються і в інших джерелах XVII ст. Наприклад, у створеному 1670 р. в колі старшинського роду Дворецьких полемічному творі “Пам’ять” вказано, що православне руське населення проживає “в Полщі, в Подгорю, на Вольню, на Подлящю и в Литве, на Білої Русі и в Україні”⁵⁵. Тобто лише українські (в сучасному розумінні) землі конкретизуються через назву окремих регіонів і таким чином вирізняються серед інших країн, що входили до складу поліетнічної Речі Посполитої. Ці ж інші – Польща, Литва, а також Білорусь – називаються як окремі цілісні країни. Україна як власне козацька територія виділяється окремо серед інших земель Русі-України.

Ставлення до білорусів як до “не своїх” виявляється і в проханні запорожців до московського царя Олексія Михайловича від 26 листопада 1657 р. призначити їм іншого гетьмана замість Івана Виговського. Зокрема, одним із вагомих аргументів є те, що І. Виговський “...не любь... потому что онъ Литвинь”⁵⁶. Насправді, як відомо, він походив зі Східної Волині, нинішньої Житомирщини (з околичної шляхти Заушшя, із села Вигов)⁵⁷, але для нас важливо не спотворення фактів запорожцями, а те, що литвини названі тут “нелюбими” для українців чужинцями. Також у прислів’ї, наведеному українським поетом Климентієм Зіновієвим у кінці XVII – на початку XVIII ст., що стосується білорусів, звучить насмішка (“За тоє Литва кошеллями б’ється”⁵⁸). За нею проглядається відповідне ставлення українців до литвинів: хоч і не такі “чужі” як татари – одвічні супротивники українців у Дикому Полі та ще й

чужої віри (їх К. Зіновіїв взагалі протиставляє “людям”), але й не “свої”, оскільки мають дивні звичаї. Саме таке ставлення до литвинів (білорусів) і уявлення про них як про людей з дивними звичаями, що нерідко знаються з нечистою силою, пізніше фіксуються українськими етнографами другої половини XIX – початку XX ст.⁵⁹

На завершення зазначимо, що проблема етнічних відмінностей між українцями та білорусами та міжетнічного порубіжжя в середньовічно-ранньомодерні часи ще чекає на дослідників. Подальші студії дозволять конкретизувати та уточнити, а можливо, у чомусь і спростувати висловлені тут міркування.

¹ Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие. Материалы “круглого стола” // Славяноведение. – 2002. – № 2. – С. 13.

² Русина О. В. Україна під татарами і Литвою. – К., 1998. – С. 274.

³ Про роль інформаційних комунікацій у творенні етнічних спільнот див.: Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989. – С. 17–40; Szykiewicz S. Silwa ethnicum // Konflikty etniczne. Źródła – typu – sposoby rozstrzygania. – Warszawa, 1996. – S. 319.

⁴ Див. про це: Балушок В. Етногенез українців. – К., 2004. – С. 134–196. Матеріал наведений у книзі, достатньо переконливо показує, що “давньоруської народності”, якщо під нею розуміти власне етнос, а не певне об’єднання етносів (наприклад, метаєтнічну спільність), ніколи не існувало.

⁵ Про етнічні й мовно-культурні неперервності див.: Шнирельман В. А. О первобытной этнической непрерывности // Расы и народы. – М., 1989. – Вып. 19. – С. 33 і наст.

⁶ Балушок В. Етногенез українців. – С. 49–133.

⁷ Про археологічні культури, витворені слов’янами в розглядувану епоху, у тому числі про лука-райковецьку культуру в комплексі всіх її компонентів, див.: Баран В. Д. Давні слов’яни. – К., 1998.

⁸ Баран В. Давні слов’яни. – С. 147, а також 107, 109, 212.

⁹ Жучкевич В. А. К вопросу о балтийском субстрате в этногенезе белорусов // Советская этнография. – 1968. – № 1. – С. 109, 110.

¹⁰ Аналіз етнокультурної ситуації в Давній Русі див.: Балушок В. Етногенез українців. – С. 92–133.

¹¹ *Томашевський А. П.* Природно-господарський аспект заселення басейну р. Тетерів у середньовічні часи // *Археологія*. – 1992. – № 3. – С. 55 та ін.

¹² Термін “земля” у давньоруських джерелах тотожне сучасному термінові “країна”. Землями в них називаються лише ті давньоруські державно-політичні утворення удільного періоду, які були фактично незалежними країнами в рамках політичного конгломерату Давньої Русі. Відповідно не будь-яке князівство було “землею”. Так, Руську землю склали два князівства – Київське і Переяславське (Горский А. О древнерусских “землях” // *Ruthenica*. – К., 2002. – Т. 1).

¹³ *Балушок В.* Етногенез українців. – С. 148–170.

¹⁴ Сучасний медієвіст О. Головка вважає некоректним вживання терміна “Турово-Пінське князівство” (див.: Головка О. Побужжя в контексті політичного розвитку Південно-Західної Русі (X – перша половина XIII ст.) // *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до XVIII ст.)*. – К., 2002. – Вип. 2. – С. 74 (прим. 7)).

¹⁵ Там само. – С. 62.

¹⁶ *Толочко П. П.* Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII–XIII веков. – К., 1980. – С. 120, 121; *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К., 1992. – Т. II. – С. 308 і наст.; *Ефименко А. Я.* История украинского народа. – К., 1990. – С. 53, 73, 74.

¹⁷ *Грушевський М.* Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. – К., 1991. – С. 3, 4; див. також: *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. – М., 1982. – С. 116 і наст.; *Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период*. – К., 1990. – С. 317; *Хабургаев Г. А.* Этнонимия “Повести временных лет” в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. – М., 1979. – С. 149.

¹⁸ *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. – К., 1968. – С. 129, 130; *Брайчевський М. Ю.* Адміністративна реформа Володимира Святого (Оцінка проблеми за літописною статтею 988 року) // *Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка*. – Т. ССХХV. Праці історико-філософської секції. – Л., 1993. – С. 155.

¹⁹ *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К., 1992. – Т. 2. – С. 369.

²⁰ Детально див.: *Балушок В.* Етногенез українців. – С. 171–181.

²¹ Про політичні події середини XIII ст. див.: *Головка О. Б.* Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розви-

тку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя. – К., 2006. – С. 307–354.

²² Полное собрание русских летописей. – Т. 2. Ипатьевская летопись. – СПб., 1908. – Стб. 520, 606, 622, 623, 624, 658, 683, 689, 700, 740, 741, 863.

²³ *Насонов А. Н.* “Русская земля” и образование территории Древнерусского государства. – М., 1951; *Генсьорський А. І.* Термін “Русь” (та похідні) у Древній Русі і в період формування східнослов’янських народностей і націй // *Дослідження і матеріали з української мови*. – К., 1962. – Т. 5. – С. 18–21.

²⁴ Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. – К., 1977. – Т. 1. – С. 549; *Чаквін І. У.* Літвіны, Ліцвіны // *Етнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя*. Мінск, 1989. – С. 291; *Чаквін І. В., Терешкович П. В.* Из истории становления национального самосознания белорусов // *Советская этнография*. – 1990. – № 6. – С. 44, 51, 52 (прим. 9).

²⁵ *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К., 1993. – Т. 4. – С. 86, 87; *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою. – С. 88, 89.

²⁶ *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою. – С. 61.

²⁷ Про стан дослідженості литовського періоду історії України див.: *Кириченко К.* Історія Великого князівства Литовського в українській історіографії 1991–2003/4: основні тенденції // *Ruthenica*. – К., 2005. – Т. 4.

²⁸ *Шевченко І.* Некоторые замечания о политике константинопольского патриархата по отношению к Восточной Европе в XIV в. // *Славяне и их соседи*. – Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. – М., 1996. – С. 134. Слід мати на увазі, що погляди на географічні межі Малої Росії в означені часи в уявленнях тодішніх людей не завжди збігалися з територією сучасної України, зокрема, до її складу інколи не включали Київ, зате зараховували білоруські і навіть частково литовські землі (див.: *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою. – С. 273–276).

²⁹ *Яковенко Н.* Здобутки і втрати Люблінської Унії // *Київська старовина*. – 1993. – № 3 (300). – С. 81.

³⁰ Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов. – К., 1852. – Т. 3. – С. 11, 37, 72, 94, 96, 109, 110, 116, 118, 126, 145.

³¹ *Сас П. М.* Політична культура українського суспільства. – К., 1998. – С. 67, 68.

³² *Яковенко Н. М.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К., 1997. – С. 174.

33 Такий підхід див.: Bystroń J. S. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII. – Warszawa, 1976. – Т. I. – С. 34–41.

34 Про латентну форму етнічної самосвідомості й етносу див.: Бромлей Ю. В. Еще раз о многообразии этничности // Расы и народы. – М., 1989. – Вып. 19. – С. 27, 28; Арутюнов С. А. Фантом безэтничности // Там само. – С. 22, 23.

35 Про роль підсвідомого в етнічному житті і про зв'язок спільноти на ментальному рівні з етнічною нішею, яку вона займає, див.: Балущок В. Сутність етнічного й етнічні ніші // Практична філософія. – 2007. – № 2.

36 Кирчів Р. Поліщуки // Наука і суспільство. – 1989. – № 10. – С. 32.

37 Цікавою видається історія етноніма “поліщуки” (“полешуки”), ще по-справжньому не досліджена. У цьому зв'язку зазначимо, що в інвентарі маєтку Полонського за 1598 р. ми побачили прізвище Полешко (Poleszko), без сумніву, пов'язане з означеним етнонімом, що, судячи з цього факту, побутував у той час (Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов. – С. 125).

38 Русина О. Сіверська земля у складі Велико-го князівства Литовського. – К., 1998. – С. 41.

39 Курочкін О. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка” (з історії народних масок). – Опішне, 1995. – С. 295 та ін.; див. також: Кирчів Р. Поліщуки. – С. 33–35.

40 Кузеля З. Племянний розподіл і етнографічні групи // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К., 1994. – С. 196 (карта), 199; Півторак Г. П. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов: Міфи і правда про трьох братів слов'янських зі “спільної колицки”. – К., 2001. – С. 67, 68.

41 Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие. Материалы “круглого стола” // Славяноведение. – 2002. – № 2. – С. 31.

42 Мойсієнко В. Акти Житомирського уряду кінця XVI – початку XVII ст. – важливе джерело вивчення тогочасної української літературно-писемної мови // Акти Житомирського гродського уряду: 1590 р., 1635 р. / Підгот. до вид. В. М. Мойсієнко. – Житомир, 2004. – С. 9, 11.

43 Васильєв М. А. Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года? // Славяноведение. – 1992. – № 2. – С. 11.

44 Жерела до історії України-Руси. – Л., 1908. – Т. 8. – С. 68–70; Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1995. – Т. 7. – С. 208–210.

45 Люди середньовіччя та ранньомодерних часів мусили жити, як тоді вважалося, не своєю, а Божою волею, тобто в рамках тради-

ційних унормованих порядків, що, на думку тодішніх жителів, були введенні Богом. Той, хто жив своєю волею – “своєвольники” вважали порушниками Божих порядків і дуже небезпечними для “нормальних” людей особами (див.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984. – С. 175, 178, 183).

46 Жерела до історії України-Руси. – С. 74; Грушевський М. Історія України-Руси. – С. 209, 210.

47 Детально про це див.: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002. – С. 189–208.

48 Жерела до історії України-Руси. – С. 74, 75.

49 Там само. – С. 76.

50 Там само. – С. 77.

51 Там само. – С. 101–103; Грушевський М. Історія України-Руси. – С. 318, 319; Полное собрание русских летописей. – М., 1975. – Т. 32. – С. 189 (Баркулабівський літопис).

52 Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005. – С. 81; Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. – С. 316–325.

53 Грушевський М. Хмельницький і Хмельницина. Історичний ескіз // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Л., 1898. – Т. XXIII–XXIV. – С. 29; див. також: Його ж. Історія України-Руси. – К., 1997. – Т. IX. – Кн. 2. – С. 1329; Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. – С. 316, 320, 321, 324.

54 Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. – С. 316, 323, 324.

55 Мищик Ю. Пам'ять (1671 р.) – український полемічний твір // Український археографічний щорічник. Нова серія. – К., 2001. – Т. 8/9. – С. 309.

56 Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – СПб., 1872. – Т. VII. – С. 192.

57 Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. – К., 1993. – С. 233.

58 Зіновійів Климентій. Вірші. Приповіді посполиті / Підгот. тексту І. П. Чепіги. Вступна ст. В. П. Колосової та І. П. Чепіги. Іст.-літ. коментар В. П. Колосової. – К., 1971. – С. 227.

59 Див., напр.: Ревякин П. Вовкулаки (невролитвины) // Основа. – 1861. – № 11, 12; Кравченко В. Народні оповідання й казки (етнографічні матеріали), зібрані Васильом Кравченком. – Житомир [б. р.]. – С. 11, 17, 25–28 та ін.

Михайло Чучко
(Чернівці)

ЦЕРКОВНІ ТАЇНСТВА ТА ОБРЯДИ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ В СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКОГО І СХІДНОРОМАНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ XV – ПОЧАТКУ XX СТ.

Усе життя людини, незалежно від типу суспільства, зумовлене послідовними переходами від однієї вікової категорії до іншої, від одного роду діяльності до іншого. Ці переходові віхи, до яких, за твердженням французького антрополога А. ван Геннепа, належали: народження, досягнення соціальної зрілості, шлюб, батьківство, спеціалізація, смерть – супроводжувалися певними церемоніями, що мали на меті забезпечити перехід із одного визначеного стану до іншого [24, с. 8–9]. У християнізованому соціумі, що перебуває в постійному очікуванні есхатологічного сповнення, важливими елементами переходу від одного стану до іншого в контексті співучасті в Божественному житті був прояв останнього в церковних таїнствах або містеріях Церкви [29, 270].

Питання церковно-обрядового наповнення життя православного населення на Буковині у вітчизняній та зарубіжній історіографії вивчено ще недостатньо [27; 28; 30; 32; 33; 35; 36; 37; 38; 39], а отже, не позбавлене актуальності. У пропонованій розвідці зроблено спробу заповнити прогалини у цьому маловивченому питанні.

На відміну від західних теологів, візантійські богослови первісно формально не обмежувалися певним суворим числом таїнств. Учення про “сім таїнств” уперше з’явилося на православному Сході в XIII ст. і було вміщено у підготовлене латинськими богословами Сповіданні Віри, яке передав у 1267 р. візантійський імператор Михаїл Палеолог Папі Римському Клименту IV [29, с. 270–271]. Однак, незважаючи на виразне західне походження списку із семи таїнств, він набув, починаючи з XIII ст., значного поширення серед східних християн. У прийнятті цифри сім зіграла й містика цього числа, яке асоці-

ювалося, зокрема, з сімома дарами в Ісаї [Іс., 11: 2–4].

Молдавське воєводство, складовою якого була Буковина не було винятком. Так, ще в 1644 р. митрополит Молдавський і Сучавський Варлаам видав у Ясах “Короткі правила про сім таїнств”, перекладені логофетом Євстратієм з праці ритора Томи (Теофана) Елеавулкоса (XVI ст.), секретаря митрополита Дамаскина Студита [40, с. 106–107]. А на початку XVIII ст. молдавський воєвода-просвітитель Д. Кантемір впевнено стверджував, що православні жителі Молдови “вірять у сім святих таїнств” [7, с. 172]. Проте, як зауважував його сучасник, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, “лише частина з них знають, що хрещення є церковним таїнством” [14, с. 354].

У коментарях візантійських богословів хрещення розглядалося як “нове народження”, оскільки народжена в гріху людина в купелі хрещення ритуально вмирає й народжується знову, щоб розпочати нове та вічне життя в Христі [29, с. 273].

Саме таїнство хрещення складається з кількох обрядів, а саме: звільнення від пут сатани шляхом екзорцису (повернувшись обличчям на захід, неофіт або його хрещені зрікаються сатани, здійснюючи символічне дуття та плювання на нього), миропомазання, трикратного занурення в купіль, одягання в білу одежу (крижму), покладання на груди хреста, ходіння довкола купелі та постриження волосся [31, с. 227].

Давні молдавські літописці, приділяючи у своїх хроніках основну увагу висвітленню історії Молдови, не описували перебігу обрядів хрещення, обмежуючись лише простою констатацією факту народження та ім’янаречення дітей у родинах правителів країни. Автор Бистрицького літопису, розповідаючи про правління молдавського господаря Олександра Доброго, констатує: “И радижеса ему сын пръвьнець, наречени Илия воевода, в льто 6917 [1409] юлиа 20 от княгини Някши. Стефанъ же воевода родися от Станки в льто 6919 [1411]. Петръ же воевода родися от Марии, дъщери Мериана, в льто 6930 [1422]” [8, с. 24].

На початку XVIII ст. шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель писав про жителів Молдавської землі: “Коли вони хрестять дітей, запрошують кумів, проте

оскільки їхня дружба не триває довго, то й про кумів вони забувають” [14, с. 359].

В австрійській Буковині в XIX – на початку XX ст. українці та румуни хрестили дитину упродовж восьми днів від народження, хоча вона могла залишатися нехрещеною до шести тижнів. Обряд хрещення відбувався в церкві, куди немовля приносила повітуха, де вже чекали хресні батьки (куми) зі свічками та крижмою – відрізом білого полотна. У це полотно, після ритуального обряду хрещення, куми загортали дитину. Вони приносили немовля додому та передавали матері, яка влаштовувала для них святкове застілля [36, с. 65; 39, с. 204–205; 37, с. 39–40; 35, с. 21–22].

Австрійська влада поклала на православу церкву Буковини обов'язок реєстрації актів громадського стану в середовищі її вірних. Згідно цісарського патенту від 20 лютого 1784 р., парафіяльні священники зобов'язувалися вести метричні книги, до яких вносили інформацію про народження, хрещення, оголошення щодо вступу в шлюб, вінчання та поховання парафіян. У 1868 р. консисторія нагадувала парохам про належне ведення парафіяльних метрик, згідно діючих постанов цісарського патенту 1784 р. [9, с. 94].

Ім'я новонародженому, зазвичай, обирали батьки, рідше священник. Перевагу надавали іменам, які впродовж багатьох поколінь побутували в родині батька або матері дитини [37, с. 40; 35, с. 21]. Характерно, що інколи священники вписували до метрики народні форми імен. Наприклад, під час канонічного огляду парафій Буковини в 1869 р. візитатори виявили, що деякі священники вписували в метричні книги імена в народній формі, а саме: Федір, Данило, Михайл, Параска, Одокія, Костан, Гафія, Семен та ін., замість: Феодор, Даниїл, Михаїл, Параскева, Євдокія, Костянтин, Агафія, Симеон та ін. Взявши до уваги це порушення, Буковинська консисторія видала 6 (18) червня 1870 р. розпорядження, щоб священники надалі записували до метричних книг імена лише в такій формі, як вони пишуться в церковних книгах та календарях [10, с. 56].

Викликали в консисторії зауваження факти нерегулярного ведення священниками метрик, які досить часто робили запис про здійснення обряду хрещення не одразу після його проведення, а через певний час. З огляду на це, у консисторсько-

му циркулярі від 11 (23) квітня 1884 р. зазначалося, що з метою попередження нерегулярності вписування немовлят до метрики, яке досі траплялося, парохам необхідно одразу після хрещення новонародженого записувати в метрику номер будинку, рік, місяць, день народження, віросповідання, стать, законність чи незаконність народження немовляти, імена батьків, баби повітухи (моші) та кумів. У разі здійснення короткого хрещення новонародженого дияконом, кліриком або мирянином через загрозу його життю, духівник повинен був зробити запис, згідно циркуляру 1880 р., про довершення обряду через таїнство миропомазання та постриження волосся [18, с. 86–87].

Ще одним важливим таїнством життєвого циклу людини було вінчання шлюбних партнерів. Витоки християнської традиції стосовно шлюбу сягають біблійних часів. У Новому Заповіті шлюб – це насамперед духовне єднання партнерів на засадах любові, а не лише засіб вирішення сексуальних та майнових проблем. Зокрема, у посланні до ефесян апостол Павло прямо вказує, що “чоловіки повинні любити дружин своїх так, як власні тіла, бо хто любить дружину свою, той любить самого себе” [Еф., 5: 28]. Проте, хоча новозаповітна традиція й підтверджувала корисність шлюбу, найвищу чесноту вона все ж вбачала в дотриманні цноти [1 Кор., 7: 2–8]. Виходячи з цього, візантійський аскет IX ст. Феодор Студит закликав до “умертвління земних членів: розпусти, жаги, злої пристрасті” [26, с. 146]. За словами подвижника X ст. Симеона Нового Богослова, “багато відкидають це життя і мирські речі, небагато ж – власну волю”. На них, – каже преподобний, – чітко вказує Божественне слово, коли говорить: “Багато покликаних, але мало обраних” [26, с. 514]. Тому узаконені в шлюбі стосунки між чоловіком і жінкою, то лише поступка людській слабкості для ухиляння від гріха розпусти. У зв'язку з цим апостол Павло говорить одруженим: “Не ухиляйтесь одне від одного, хіба що дочасно за згодою, щоб бути в пості та молитві, та й сходьтєся знову до купи, щоб вас сатана не спокушував вашим нестриманням” [1 Кор., 7: 5]. Отже, християнська церква приписувала обмежувати статеві зносини шлюбом, що мав на меті продовження роду, а не сексуальну насолоду. Як стверджує прот. І. Мейєндорф, “за своєю

сакраментальною природою шлюб перетворює і перевершує тілесний плотський союз у договірне поєднання, підкріплене укладеним за законом контрактом, і любов людська – проектувалася у вічне Царство Боже”. Коли церква отримала законну владу над інститутом шлюбу (згідно 89-ї новелли візантійського імператора Льва VI), то їй довелося, окрім його реєстрації, займатися також вирішенням питання розриву шлюбних уз та давати дозвіл на повторний шлюб і перевінчування. Вона дійсно добилася обмеження числа одружень до трьох, що було закріплено на Соборі в 920 р. А четвертий шлюб, що до того часу також вважався законним, був уже недійсним [29, с. 280–281].

Церковне таїнство шлюбу складається з кількох обрядів, а саме: обручення наречених каблучками, на їхні голови покладають вінці, вони ходять довкола аналоя та п'ють вино з однієї чаші [31, с. 241]. Давніші молдавські літописці не вдавалися до докладного опису цього таїнства, обмежуючись зазвичай констатацією самого факту укладення шлюбу в середовищі правлячої верхівки. Наприклад, автор Бистрицького літопису коротко констатував, що “в льто 6933 [1425] октябрю 23 възят Илия воевода себъ жену и принесе у Гидигол въ субботу, вьнчажеса въ неделъ” [8, с. 24]. Щодо одруження Штефана Великого цей літописець ще більш лаконічний: “В льто 6971 [1463] юлия 5 прият Стефанъ воевода себъ господжда княгиня Еудокія от Киева, сестра Семена царь” [8, с. 26]. Аналогічне свідчення, з незначним коментарем стосовно походження нареченої, міститься в літописі Г. Уреке: “Але на 7 рік свого правління, року 6971 [1463], липня 5, взяв собі панну високого роду, Євдокію з Києва, сестру князя Сімеона. Але польський хроніст пише, що ця Євдокія була донькою Сімеона, а не сестрою” [23, с. 40]. Той самий літописець зазначає (1472), що “привів Штефан-воде Марію з Мангопа і взяв її собі в княгині” [23, с. 43]. А після її смерті, у 1476 р., як засвідчує хроніст, “в месяце декабре 19 дня воевода взял себе в законные жены дочь воеводы Радула, которую взял в плен” [8, с. 51].

Отже, середньовічні хроніки одностайно засвідчують існування в Молдавському воєводстві в XV–XVI ст. інституту законного шлюбу, який укладався через таїнство церковного вінчання, але опису самого об-

ряду не подають. Молдавський кодекс, відомий як “Румунська книга настанов” або “Уложеніє” В. Лупу (1646 р.), спираючись на давнє візантійське канонічне й цивільне право, врегулював окремі питання шлюбу та пов'язані з ним майнові відносини. Зокрема, молдавське законодавство дозволяло розривати шлюб як з боку чоловіка, так і жінки, але переважні права залишалися все-таки за чоловіком. Жінка могла розлучитися через зраду, содомію або ересь шлюбного партнера. Вона також при бажанні могла повернутися до свого гулящого чоловіка [15, с. 114].

Кодекс забороняв священникам та дияконам одружуватися після смерті дружини, а коли вони б наважилися це зробити, то вважалися за єретиків. Так само пожиттєво ув'язнювали в темниці чи монастирі священника чи диякона, який покинув свою дружину [15, с. 179]. У 1657 р. пастор шведського посольства К. Я. Гільтебрант, описуючи сімейне життя молдавських православних священників, констатував, що вони “повинні одружитися на дівчині, а не на вдові. Якщо у священника помирає жінка, він більше не може служити у вітварі, йому дозволено лише читати й співати у церкві в країні. Він не може одружитися вдруге, якщо не хоче покинути сан священника. Бо вони так тлумачать слова апостола Павла (єпископ нехай матиме одну жінку): один священник обов'язково повинен мати одну жінку і після смерті дружини повинен жити у вдовстві” [13, с. 593].

Більш докладні відомості про здійснення таїнства шлюбу, зокрема, в народному середовищі, дають наративи початку XVIII ст. Так, шведський офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель свідчив, що “в селах, коли молодий з молододу йдуть до церкви, за ними сліднують всі музиканти, 1–2 цигани, залежно від матеріального стану молодих, зі скрипками, зробленими зі звичайної дошки та палки, з трьома струнами. Таких музик треба ще пошукати в цілій країні: вони грають на скрипці, співають та ще й танцюють разом з весільними гостями перед церквою так довго, скільки триває вінчання. Перед вітварем знаходиться килим, на який стають молодий з молододу, а поруч з ними ще й чоловік і жінка, які є свідками. Обличчя молододу покрито прозорою тканиною. Потім священник

бере шовковий шнур, зав'яже всіх чотирьох разом. Молодим кладуть на голови корони, а тим, хто вже був у шлюбі – солом'яні корони, і після цього священник починає церемонію з читання Євангелія про весілля в Канах на слов'янській мові і питає спочатку в молодого, а потім у молодої, чи згодні вони взяти шлюб, на що ті відповідають: «Так».

Після завершення релігійного вінчання молоді цілуються з вінчальними батьками, підходять до іконостасу і цілують ікони, виходять на вулицю, танцюють, йдуть від молодої до молодого (...). На другий день після весілля, якщо молодий одружився на дівчині, то всі чекають, коли молодий винесе сорочку молодої, щоб переконатися, чи була вона цнотливою. Однак цей звичай відходить у забуття, бо раніше вони у всьому наслідували русинів" [14, с. 359–360].

Докладніше описує обряд заручин та вінчання колишній молдавський воевода Д. Кантемір: "Після вечірньої наречених везуть у храм для церковного вінчання в супроводі великої кількості гостей. Посередині церкви простеляють килим, на який стають наречений з правого, а наречена з лівого боку, їм під ноги кидають монети (...). Позаду них стоять весільний батько та весільна мати, які тримають у руках свічки, однакові за формою та розміром. Між тим священник читає визначені при церковному вінчанні молитви та тричі обручає наречених каблучками. Потім, поклавши вінці на молодого і молоду, водить їх посередині святого храму подібно до молдавського танцю хора, причому співаки співають визначений у такому випадку піснеспів «Ісає, радуйся». Поки це відбувається, родичі молодих обсипають їх дрібними монетами, горіхами, хмелем (...). Далі священник дає обом молодим вкусити тричі вмочений в мед хліб як знак любові та нерозривного союзу, а щоби викликати сміх і веселість у присутніх на урочистостях, тричі обманює їх і не дає відкусити шматок хліба, коли вони відкривають рот. По закінченні церковної церемонії всі повертаються до будинку нареченої" [7, с. 164–165].

Він також пише про перевірку цнотливості нареченої після першої шлюбної ночі, для чого всім показують сорочку нареченої. Д. Кантемір зауважує, що, коли молода "зганьбила себе до шлюбу, то наречений

на другий день збирає своїх близьких родичів і оголошує їм, що в нього наречена виявилась нечистою. Готується самий поганий віз з порваною зброєю, до нього запрягаються замість коней прибулі батьки молодої і їх змушують, підганяючи батогами, відвезти додому доньку, як розпутну жінку (...). Окрім того, увесь її посаг залишається у нареченого, а коли він зробив якісь витрати на весілля, то і це відшкодується за судовим рішенням з безпечних батьків безчесної доньки" [7, с. 166].

У кінці XVIII – на початку XX ст., за свідченням дослідників-народознавців, шлюбна обрядовість українців та румунів Буковини зберегла свої основні елементи, але в окремих частинах була внормована австрійським цивільним законодавством та розпорядженнями Буковинської православної консисторії.

Оскільки право реєстрації актів громадського стану австрійське законодавство залишало за церквою, то, одразу після заручин, батьки наречених або сам молодий відправлялися до місцевого священника, з метою оприлюднення повідомлення про майбутнє весілля. Загалом, у церкві щонеділі робили три такі оголошення, оскільки між заручинами й вінчанням мало пройти три тижні. До дня укладення шлюбу молода пара повинна була вивчити зі священником належні молитви. Вінчання відбувалося в присутності весільних батьків у неділю [36, с. 60–61; 37, с. 51–64; 39, с. 210–215; 35, с. 25–30]. Як інформував у 1810 р. Буковинську консисторію сіретський протоієрей Філіп Єремєєвич, парох у Тереблечому, місцеві парафіяни роблять заручини та вінчання за звичаями краю в неділю, але це відбувається на проведенні недільного богослужіння. З огляду на це, він просить церковні власті Буковини дати наказ робити весілля в неділю після належної служби, бо всі біжать на весільну забаву, а божественну літургію вислухати лінуються [6, арк. 1].

Якщо наречені були із різних сіл, то вінчалися, за традицією, у парафії молодої, але оголошували про майбутній шлюб тричі в парафіяльних церквах обох наречених, про що тамтешні парохі робили відповідні відмітки в книгах одруження [30, с. 102–103]. Наочним прикладом цього може служити запис, зроблений священником Орестом Козаком у 1906

р. в книзі вінчань громади Сторонець-Путилів, відносно здійснення трьох оголошень (8, 14 та 15 жовтня) про те, що 26 жовтня 1909 р. у церкві с. Сергії мають намір укласти шлюб Василій, син Петра Дарія зі Сторонця-Путилова (1879 р. н.) та Євдокія, донька Іоана Верешки з Сергіїв (1890 р. н.). Вінчання здійснюватиме отець Василій Яворовський [3, арк. 255].

Православна церква краю дуже пильно стежила, щоб не уклалися шлюби між кровними та духовними родичами. Для цього від наречених вимагали подання родоводів. Зокрема, у циркулярі Буковинської консисторії від 11 (23) липня 1871 р. парафіяльному духовенству вказувалося, що “для усунення зайвої писанини та запізнь у шлюбних справах, консисторія наказує парохам, щоби родоводи, для уникнення шлюбів між родичами кривними чи духовними, підтверджено було на підставі метричних книг від пастирів духовних” [11, с. 57]. Зокрема, маючи намір одружитися, подібну родовідну схему подали 23 травня (4 червня) 1890 р. до архієпископського ординаріату в Чернівцях, за посередництвом місцевого священика, жителі села Ропче Іон, син Теодора Костіняну та Іфтима, донька Димитрія Костіку і Параскеви, уродженої Морараш, які перебували в родстві по лінії матері нареченої [4, арк. 1].

Варто зауважити, що австрійський цивільний закон від 25 травня 1868 р. не забороняв укладення шлюбу між особами, що перебували в духовній спорідненості. У разі відмови священика обвінчати наречених через означені причини, вони могли зареєструвати шлюб, звернувшись до органів цивільної влади. Проте, як зазначає В. Мордвінов, у кінці XIX ст. не зафіксовано жодного випадку реєстрації подружніх відносин православними жителями краю в органах цивільної адміністрації [30, с. 104].

Австрійське цивільне законодавство ще з кінця XVIII ст. регламентувало на Буковині вік та дієздатність шлюбних партнерів. Порушення цих норм священиком каралося австрійською владою в адміністративному порядку. Так, у 1788 р., за розпорядженням Галицької крайової адміністрації, Буковинська окружна управа наклала штраф на священика с. Мамаївці Шушкевича за незаконне укладення шлюбу між місцевими жителями Іларіоном та

Анастасією, яким було менше 18 років, чим порушено §37 та 38 загального цивільного закону. Шлюб було анульовано в судовому порядку [1, арк. 1].

Цивільний закон 1868 р., виданий для Цислейтанської частини Австро-Угорської імперії, вимагав отримання дозволу на вступ до шлюбу осіб, що не досягли 24-х років, від батьків, опікунів або від судової влади, а для військових від їхнього начальства [30, с. 103]. З огляду на це, консисторія у циркулярі від 10 (22) травня 1880 р. закликала духовенство при здійсненні таїнства шлюбу строго дотримуватися державних законів і не порушувати їх, як це вчинив, зокрема, один священик, обвінчавши, всупереч §48 цивільного закону наречену, яка не досягла 14-ї річної віку. Цей шлюб був скасований ц. к. судом як недійсний, а на душпастиря за порушення закону накладено дисциплінарне стягнення [17, с. 38–40].

Наприкінці XIX – на початку XX ст. державне законодавство та церква, як і в попередній період, давали право подружжю на розлучення. Хоча церковні власті дивилися на розрив подружніх зв'язків як на вимушену необхідність, оскільки церковний шлюб вважався таїнством, 11 (23) листопада 1899 р. Буковинська консисторія видала вказівку священикам щодо складення ними реєстру розлучень. Парохи зобов'язувалися вносити до метрики кожне рішення суду про розлучення та подавати ці відомості до консисторії. У наступному циркулярі, оприлюдненому 7 (19) грудня 1899 р., вищий духовний орган краю наказував парафіяльним священикам надалі записувати до метрики вінчання не лише число прожитих нареченим та нареченою років, але й дату їхнього народження [20, с. 128–129].

Церковні власті краю намагалися також стежити за дотриманням місцевих традицій щодо завивання молодої дружини рушником після церковного вінчання. Це стосувалося насамперед наречених з-поза меж Буковини. Наприклад, у консисторському циркулярі від 12 (24) липня 1885 р. повідомлялося, що зважаючи на наявність випадків одруження парубків з порубіжних сіл Буковини на наречених із близьких сіл Галичини за Дністром та Черемошем і при здійсненні вінчання в Галичині молоду наречену завивали покривалом за галицькими зви-

чаями. “Але оскільки це завиття голови різниться від завивання рушником буковинських жінок, то на 8-й день по шлюбі, коли молоде подружжя приходило для відпускної молитви по вінчанню до святої православної церкви на цьому боці, наші священники влаштовують завивання голови за звичаєм буковинських жінок, щоби ноша народу галицького не переходила у звичай по селах буковинських” [19, с. 82].

Особливе місце в обрядовості життєвого циклу людини посідало таїнство останнього помазання, яке здійснювалося лише над помираючими. Окремі візантійські богослови схильні були вважати окремим таїнством також саму поховальну службу, на яку збиралися віруючі, щоб засвідчити померлому його єдність із Церквою як живим і воскреслим тілом Христовим та вказати на його майбутнє воскресіння з мертвих [29, с. 282]. Церковне відспівування покійника складалося з кількох обрядів, серед яких: обряд покриття покладеного в гріб покійника особливим церковним покривалом, покладення йому на голову вінчика зі священними зображеннями, запалення свічок, вкладення в руку небіжчика відпускної грамоти з молитвою та засипання його землею в могильній ямі [31, с. 257].

Середньовічні писемні джерела містять досить багато згадок про смерть і похорони молдавських воєвод, членів їхніх родин, державних сановників та представників духовенства. Найбільш ранні молдавські літописи зазвичай лише констатують смерть того чи іншого діяча, вказуючи інколи на її обставини, зрідка вказують також на прикмети, що віщували про близьке упокоєння володаря. Так, автор Бистрицького літопису, говорячи про молдавського воєводу Олександра Доброго, повідомляє: “И умрет в льто 6942 [1434] генуариа 1” [8, с. 24]. Про смерть Штефана Великого той самий літописець сповіщає: “В льто 7012 [1504] месяца юлиа 2 въ вторникъ преставися рабъ божий господиныхъ Иоанн Стефанъ воєвода, господарь земли Молдавской, яко въ 3 часа дне” [8, с. 34]. Характерно, що нижче в тому ж повідомленні хроніст зазначає: “Бысть тогожде лета прежде умартиа его зими тяжке и крепкая зело, якова не бе николи же” [8, с. 34]. Літо-

писець пише, що (1526) “умер Петр, брат Стефана, сентября 20. В том же году 4 января умер и тот Стефан воєвода в Хотине и погребен в Путне; был господарем шесть лет” [8, с. 122]. Смерть його настала, за словами хроніста Макарія, після повернення з військового походу, через те, що він “недугъ в теле нося. Въ нем же у Хотин и житие сконча в льто 7035 [1527] месяца генуариа” [8, с. 25].

Розповідають молдавські літописці й про смерть церковних діячів. Літописець Макарій, наприклад, повідомляючи про кончину митрополита Молдавського й Сучавського Теоктиста пише, що той “по обхода лета единого убо, мирским же испльн тогда сущем седморо пять и тысяць равно и единыхъ прошибаусе, въ 15 тогожде месяца, прежде 17 каландъ февруариа, успе о господи въ старости” [8, с. 80]. Хроніст XVII ст. Г. Уреке, згадуючи про смерть колишнього ігумена Путнянського монастиря (1485), архімандрита Іосифа, зазначає, що той “приставився жовтня 19” [23, с. 50].

Докладних відомостей про обряд поховання в літописах XVI–XVII ст., на жаль, немає. Більш-менш повний його опис знаходимо лише в іноземних та молдавських авторів початку XVIII ст. Так, за свідченням шведського офіцера Е. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля: “Хворих купаютъ ще перед смертю і починають вже тоді оплакувати та жалібно голосити, але не є це християнською справою. І тоді починають вони рвати на голові волосся, дівчата розплітають коси, чоловіки ходять з непокритою головою і кричать наскільки можуть: «Вайлю!» («Ой»). Коли людина померла або от-от помре, запалюють багато свічок (скільки вони спроможні купити). І ще наймають за гроші жінок, які оплакують і сидять біля мертвого аж поки його не опустять в яму, без упину голосять і плачуть (...). У людей більш забезпечених, з мертвим і вдень, і вночі сидять священники; в ногах мерця стоять цигани і грають на музичних інструментах. У бояр завжди перед поховальною процесією ведуть темного коня.

Коли опускають померлого в яму, кладуть разом з ним до ями хліб, вино або воду і гроші, щоби не відчував голоду на довгому шляху до вічного життя. Для того, щоби він міг бачити і вночі, і вдень, дають в руки свічку; вночі на могилу приносять кресало, щоби мав чим запали-

ти собі свічку (...). Потім, щоб нагодувати душу померлого, накривають багатий стіл, навіть якщо це коштує їм корови, а також дають за поману їжу біднякам. Такі самі поминки влаштовують після 4 х тижнів і після року. Питають мертвих, чому вони померли, чи не вистачає їм чогось, чи не ображає їх хто. Жалоба чоловіків полягає в тому, що протягом 6-ти тижнів після смерті ходять з непокритою головою у будь-яку пору року. Жінки ходять у чорних хустках. Священники читають для них служби, співають псалми, палять свічки. Вони ще приносять до церкви всяку їжу: проскури, варену пшеницю, мед, горіхи, ізюм. Частину з цього забирає собі священник, а частину роздає” [14, с. 362–363]

Молдавський воєвода-просвітитель Д. Кантемір до сказаного додає, що свій останній борг померлим молдавами віддають за правилами, встановленими східними церквами. Новопреставленого обмивають та обряджають у новий одяг і кладуть на носі посередині кімнати. Зауважується, що “його не віддають землі одразу у перший день, а очікують третьої днини, щоб випадково не поховати хворого, що впав у несвідомий стан, коли він схожий на померлого. Сусіди скликаються на поховання биттям у дзвони і висловлюють своє співчуття присутнім родичам. У день, визначений для поховання, збираються всі сусіди, слухають коротку службу, а потім вся поховальна процесія йде до церкви, причому попереду тіла прямують священники, а позаду – родичі. Покійника заносять до церкви, де здійснюється заупокійна служба. По закінченню церковних церемоній небіжчика хоронять в межах церковної огорожі” [7, с. 167].

На відміну від простого люду, знатних небіжчиків, що були ктиторами церков та монастирів, хоронили у зведених на їхні кошти культових спорудах. У Бистрицькому літописі зазначається, що господар Олександр Добрий “погребен бысть въ Бистрический монастыр, иже и създа самъ; вечнаа ему память” [8, с. 24]. Син Штефана Великого воєвода Богдан, який помер 22 квітня 1517 р., за твердженням літописця, “погребен бысть въ Путинском монастыры въ велицей припрате о десные стран” [8, с. 74] поруч зі своїм батьком – ктитором цієї обителі [23, с. 57]. Привілей поховання ктиторів у збудованих ними

храмах був скасований цісарським декретом у 1785 р. Надалі церковних ктиторів-патронів ховали біля церкви [34, с. 713]. У 1806 та 1810 рр. через загрозу епідемії окружна адміністрація Буковини видала розпорядження про винесення цвинтарів за межі поселень і культових споруд [22, с. 549–551].

Для поминання благодійників храмів за життя та після смерті, а також заради спасіння душі, заможні люди дарували монастирям гроші, землі і різні богослужбні речі. Так, зокрема, ігумен обителі Молдовиця священномонах Анастасій засвідчував у грамоті, написаній монахом Іларіоном в 1462 р., що “панъ Игнатіе, рекомы Юга, великеи вистерникъ Иоанна Стефана воеводи, оже благоизволих нашем благымъ произволеніемъ и чистым и свѣтлымъ сръдцем, отъ всея нашея доброя волея, паче же и отъ Бога помощія и любовія еже по Бозь къ святому мѣсту святаго и славнаго Благовщенія прѣсвятъи и чистъи владычици нашеи богородици и приснодѣвьи Маріи, иже ест на Молдовици, дали есми трои двери отъ дамаскы чръвенои съ златом, и единъ покровецъ, и нараквици отъ тояжде камки дамаскы, и една каделница сребръная и позлащенная, и единъ конь, и кг (25) златыхъ оугорскыхъ, яко да творятъ ми память, на вѣкы вечныя, единъ день в годъ в четвертокъ предъ святымъ великомученикомъ Димитріемъ, в сръдъ вечеръ парастас, а в четвертокъ святая литургія, за доушы наша и за подружіе кнѣгынь Настъ, и чадолюбное ми Михоула, и дщере ми драгои Софіи, рекомы Сопць” [16, с. 70–71]. У 1476 р. означений вистерник Юга подарував монастирю Путна, де ігуменом архимандрит Іоасаф, срібну кадильницю, позолочений ківот, 100 золотих угорських, 100 овець, село Ширівці у Чернівецькій волості, виноградник у Хирлеу та поле. За ці дарунки, як зазначалося в грамоті, в обителі повинні були творити йому пам’ять “на вѣкы вѣчныя, ген а (1) в день святаго Василя Великаго, вечер парастас, а заутра святая литургія” [16, с. 215].

Польський хроніст XVI ст. М. Стрийковський, який з посольством відвідав Молдову, зокрема побував у Хотині, зауважує, що звичай поминання покійних “в жовтні місяці, а іноді й під час кожного свята”, був поширений у жителів

Литви, Молдови, Валахії та Болгарії, як він сам “бачив в декількох містечках” [12, с. 450].

Д. Кантемір зазначає, що в давні часи родичі-чоловіки півроку дотримувалися жалоби по близькій людині, не стриглися і не голилися, ходили в будь-яку погоду без головного убору. Проте на початку XVIII ст. цей звичай почав забуватися, особливо в середовищі молдавської знаті [7, с. 169].

Наприкінці XVIII – на початку XX ст. деякі давні поховальні звичаї буковинців були скасовані урядовими та церковними розпорядженнями. Зокрема, припинили запалювати довкола тіла велику кількість свічок. Так, у циркулярі від 7 жовтня 1833 р. консисторія нагадувала місцевим власникам та священикам правила поховання мертвих, визначені положенням від 2 травня 1787 р. Згідно цього нормативного акту жоден покійник не повинен бути похований раніше ніж через 48 годин після смерті (виняток становлять лише померлі від пощесті). А священики зобов’язувалися пояснити людям залишити “ту традицію запалення свічок навколо мертвого тіла, яка призводить до багатьох витрат і змушує священиків робити поховання швидше, ніж через 48 годин, щоб не палити багато свічок”. Єпископ Буковини Ісає Балашескул наказував священикам своєї єпархії суворо дотримуватися визначених правил, покладаючи контроль за їх виконанням на окружних протоієреїв [5, арк. 3].

Загалом, у досліджуваній період покійника хоронили на 3-й день після смерті. Тіло виносили з хати, трічі торкаючись домовиною порога, а потім везли, або несли до церкви в супроводі процесії з родичів, голосильниць та інших учасників жалібною церемонії, яку очолював священик. На кожному перехресті або мості, які зустрічалися на шляху похоронної процесії, панотець читав Євангеліє. Якщо померлий був багатий, то читали 12 або 24 Євангелій, після кожного Євангелія “платили митницю”. Після відспівування покійника в церкві, йшли на цвинтар. Там священик виголошував коротку проповідь і ховав небіжчика. За похорон, окрім встановленої платні, панотець отримував т. зв. парастас, що складався з калачів, яблук, фіг, слив, тощо [36, с. 66–67; 37, с. 70–73;

25, с. 347–358, 363–369; 33, с. 106; 35, с. 22; 39, с. 215–218].

По завершенню поховання в домі небіжчика для учасників траурної церемонії відбувалася поминальна трапеза. Після похорону, на третій день, родичі йшли на могилу покійного й замовляли панахиду. Через шість тижнів в пам’ять небіжчика влаштовували ритуальний обід та замовляли парастас. Могили померлих відвідували у Великодню неділю та понеділок, у першу неділю після Пасхи, а в гірській місцевості – на св. Юрія, св. Фоми або на Різдво Пресвятої Богородиці [27, с. 172–173; 37, с. 73–74].

З метою певної уніфікації днів загального поминання померлих, Буковинська консисторія видала циркуляр від 12 (24) травня 1884 р., де вказувалося, щоб надалі на Буковині загальне поминання померлих проводили в суботу перед святом Зішестя Святого Духа. У цей день, після святої літургії, священики повинні були здійснювати велику процесійну литію на цвинтарі за всіх померлих. Партикулярне поминання можна було робити за бажанням родичів у інші дні [18, с. 92–94].

Насамкінець варто відзначити, що за здійснення всіх церковних таїнств та обрядів, зокрема й тих, які були пов’язані з життєвим циклом людини, священнослужителі одержували певну грошову винагороду. У 1786 р. цісарським регламентом було визначено грошові такси за відправлення церковних треб, які тривалий час залишалися незмінними. Зокрема, за вінчання, незалежно від того перший це шлюб чи третій, платили 1 флорин 8 крейцерів. За поховання дітей віком від 1 до 7 років, землевласники 1 розряду платили 1 фл. 12 кр., другого розряду – 36 кр., третього розряду – 17 кр. Похорони дітей після 7 років обходилися землевласникам 1 розряду в 5 флоринів, 2 розряду – 2 фл. 30 кр., 3 розряду – 48 кр. Свідectво про хрещення, вінчання або поховання – 20 кр., проте бідняки отримували їх безкоштовно. Свідectво про оголошення щодо майбутнього шлюбу обходилося в 7 кр. За панахиду (парастас) після літургії протягом 40 днів слід було заплатити 1 фл. 8 кр. Річне поминання обходилося в 1 фл. 12 кр. Здійснення маслосвяття над заможними особами коштувало 17 кр., а менш маєтні люди вносили лише 9 кр. Читання Євангелія за покійниками,

залежно від заможності, коштувало від 15 до 1 фл. (за кожного євангеліста). За читання Псалтиря платили 1 фл. 45 кр. Вічне поминання (парусія) у монастирі, у парафіяльній церкві чи в єпископа обходилося власникам, залежно від суми сплачуваних ними податків, від 17 до 75 фл. [22, с. 334–335].

Слід зауважити, що в повсякденному житті визначені регламентом такси часто порушували як священики, так і церковні заступники – епітропи. Наприклад, Буковинський владика Євгеній Гакман у своєму посланні до кліру в 1868 р. звинувачував священиків у тому, що йому неодноразово доводилося розглядати скарги парафіян на духівників, які “своє звання використовують для користолюбства і нечоловічюбно від нещасних селян, навіть від самих безпомічних, у непростимий спосіб плати невідповідну вимагають” [9, с. 33]. У 1905 р. Буковинська консисторія видала циркуляр, в якому заборонила епітропам визначати парафіянам будь-які такси, з огляду на факти накладення епітропствами в деяких парафіях надмірних грошових такс та поборів [21, с. 15].

Не зважаючи на консисторські заборони, вимагання завищеної плати за треби траплялися й у наступні роки. Зокрема, під час Першої світової війни, у червні 1917 р., Вижницький повітовий комісар інформував Чернівецького губернського комісара російської окупаційної адміністрації про скаргу жительки с. Кисилиці Вижницького повіту Катерини Чечул на місцевого священика Тотоескула та даскала Синоковського за вимагання надмірної платні за поховання її матері Феодори [2, арк. 48].

Таким чином, у повсякденному житті православного населення Молдавського воєводства, зокрема жителів Горішньої землі, особливе місце посідали церковні таїнства та обряди хрещення, вінчання й соборування, в яких знайшли відображення стереотипи та ритуалізовані форми поведінки різних суспільних верств і прошарків. У австрійській Буковині цісарська влада залишила за церквою реєстрацію актів громадського стану, запровадивши систематичне ведення метричних книг народження і хрещення, вінчання та поховання, а також сталих грошових такс за відправлення треб. Здійснення церковних таїнств у краї повинно було відбуватися в рамках австрійського цивільного законодавства, порушення якого з боку

духовних осіб каралося владою в адміністративному порядку. Суд міг скасувати церковний обряд, здійснений поза правовим полем Австрійської держави. Водночас, після запровадження в Австро-Угорщині конституції, відновилося можливість укладення цивільного шлюбу, зареєстрованого в органах австрійської адміністрації, але православні жителі буковинського краю надавали перевагу церковному вінчанню. Організація похоронів та впорядкування місць поховання так само зазнали державного втручання. Однак подібна канонічна та адміністративна регламентація обрядів життєвого циклу православних буковинців по суті не змінила їхнього первісного перехідного змісту.

1. Державний архів Чернівецької області (ДАЧО). – Ф. 1, оп. 1, спр. 171.
2. ДАЧО. – Ф. 27, оп. 1, спр. 136.
3. ДАЧО. – Ф. 245, оп. 10, спр. 36.
4. ДАЧО. – Ф. 320, оп. 2, спр. 2879.
5. ДАЧО. – Ф. 320, оп. 3, спр. 2315.
6. ДАЧО. – Ф. 320, оп. 4, спр. 138.
7. Кантемир Д. Описание Молдавии. – Кишинев, 1973.
8. Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. – М., 1976.
9. Фоаеа ордінъчіунілор Консисторіулуі епископал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1868. – Чернъуці, 1868.
10. Фоаеа ордінъчіунілор Консисторіулуі епископал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1870. – Чернъуці, 1871.
11. Фоаеа ордінъчіунілор Консисторіулуі епископал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1871. – Чернъуці, 1872.
12. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura stiințifică, 1970. – Vol. II.
13. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura stiințifică, 1973. – Vol. V.
14. Calatori străini despre Țările Române. – București: Editura stiințifică, 1983. – Vol. VIII.
15. Carte românească de învățătură. – București, 1961.
16. Documentele lui Stefan cel Mare Publicate de Ioan Bogdan. – București, 1913. – Vol. I.
17. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc in afacirile Archiepiscopiei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1880. – Cernăuți, 1880.
18. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc in afacirile Archiepiscopiei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1884. – Cernăuți, 1884.
19. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc in afacirile Archiepiscopiei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1885. – Cernăuți, 1885.

20. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1899. – Cernăuți, 1900.

21. Foaia Ordinaciunilor Consistoriului arhiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1905. – Cernăuți, 1906.

22. Normalien der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Dioecese von 1777–1886 / Zusammengestellt und redigiert infolge des Bukowinaer gr.-or. Erzbischoflichen Consistoriums vom 13/25 Marz 1886 ad Nr. 726 vom Consistorial-Rath Myron M. Calinescu. – Czernowitz, 1887. – Bd. I.

23. Ureche G., Costin M., Neculce I. Letopisetul Țării Moldovei...: Cronici. – Chișinău, 1990.

24. Геннеп А., ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М., 2002.

25. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. – Л., 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 131–424.

26. Игумен Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. – СПб., 2001.

27. Кайндль Р. Ф. Гуцули: Їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2003.

28. Купчанко Г. Нькоторы истрико-географическия свдьния о Буковинь. – Киевь, 1875.

29. Мейендорф И. Византийское богословие. – Минск, 2001.

30. Мордвинов В. Православная церковь въ Буковинь. – СПб, 1874.

31. Православная вера / Автор-составитель Наталия Будур. – М., 2002.

32. Чучко М. Етнокультурні моделі міжстатевих взаємин у традиційному середовищі Буковини кінця XV – початку XX ст. // Буковинський журнал. – 2004. – Ч. 3–4. – С. 141–152.

33. Cojocar N. Tradiții la cultul creștin. Din perioada primară până astăzi. – Suceava, 2004.

34. Dan D. Patronatul in biserica ortodoxă din Bucovina // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1903. – Cernăuți, 1903. – P. 635–643, 710–718, 787–796.

Артюх Лідія
(Київ
)

“ЧУЖИЙ” У ЗАСТІЛЬНОМУ ЕТИКЕТИ УКРАЇНЦІВ (У СЛОВ’ЯНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ)

Проблема сакральності гостя не є новою в етнографічній літературі¹. Уявлення про гостя як про посланця Бога характерні для багатьох народів, і не лише територіально та генетично близьких, але й віддалених. У фольклорі українців часто трапляються легенди про те, що Ісус Христос мандрує землею в подібні жebraка (прошака) і просить хліба. Візьмімо хоча б широко відому легенду про стоколос*.

Легенди про мандри Бога на землі характерні й для інших слов’янських народів. Як справедливо вважають сучасні дослідники, мотив Бога-гостя походить ще зі спільної індоєвропейської культури². Вербальні формули під час зустрічі гостя і приказки стосовно нього аналогічні в багатьох народів: “Принеси, Боже, гостя, жиб і нам добро”, “Приведи, Боже, гостя, то й собі добре”³ (укр.), “Гість у дім – радість у дім”⁴ (рос.), “Гість – дар Божий” (польс.), “З Богом, ласкаво просимо!”⁵ (тур.), “Гість – посланець Бога”⁶ (черкеськ.), “Гість – Божий гість”⁷ (осет.).

Як справедливо стверджує російський етнолог А. Топорков, аналогія стола й престола (вівтаря) є доведеною і підтвердженою багатьма джерелами⁸. Просторова організація застілля залежить від ситуації, задля якої воно влаштовується. Застілля за традицією може відбуватися в хаті, у тимчасовому критому приміщенні, у дворі чи на вулиці, просто неба, біля церкви, на цвинтарі або біля нього тощо. Проте в будь-якому приміщенні чи просто неба за столом є почесні місця, котрі посідають важливі шановані гості чи господарі, на честь яких відбувається урочистість (молоді на весіллі, баба-бранка й куми на хрестинах тощо). У хаті – це місце навпроти дверей під образами, надворі ж – на торцевій частині столу, у всіх на виду.

І нині на велелюдних бенкетах запрошені й господарі дотримуються ієрархії розташування за столом залежно від соціального статусу (постійного чи ситуативно-

го). Ці традиції надзвичайно стабільні, порушення їх може призвести до конфлікту.

За столом (на учті чи простій гостині) ще за часів Київської Русі і до XVIII ст. частували медом, пивом чи горілкою “за колією” – “круговими чашами”, “чарами рядобними”. Починали з найпочеснішого гостя чи господаря на учті – того, хто сидів на покуті. Він виголошував здравницю, випивав, чару наповнювали знову й подавали наступному гостеві, тобто “пускали колію”. Приклади застільної ієрархії спостерігаємо ще в билинах часів Київської Русі. Звертаючись до невеселого під час бучного бенкету богатиря Сукмантія, князь Володимир питає:

Али чара ти шла не рядобная,

Или место было не по отчине? ⁹

Місце і роль учасника застілля й досі залежить від події та характеристик самого учасника – його віку, статі, громадського статусу, ступеня спорідненості чи знайомства, сусідських зв'язків. Тобто в кожній гостині місце гостя визначають “по отчині”. На весіллі головними особами, навколо яких відбуваються події, є молоді, а основними діючими особами і розпорядниками – рідні та хрещені батьки, дружки, дружки й бояри. І в українців, і в росіян Слобожанщини коровай роздавали, починаючи з молодих, яких наділяли центральною (“княжецькою”, “старшою”, “парною”) шишкою з короваю, потім дарували шматки головного весільного хліба батькам, хрещеним батькам, родичам за ступенем спорідненості й за віком, а далі – за ієрархією ¹⁰.

На поминках в українській етикетній традиції розпорядниками й кухарями не можуть бути близькі родичі, а розташування за столом (чи кількома столами) досить демократичне – без урахування родинних зв'язків стосовно покійного. На хрестинах найважливішими особами є не рідні батьки дитини, а хрещені (у минулому – баба-пупорізка). Центральна фігура на Храмовому святі чи Проводах (коли збираються громадські застілля-складки) – священик місцевої парафії, навколо якого гуртується вся громада. У визначенні місця за столом виявляється певна модель соціальної стратифікації співтрапезників.

Саме в гостинах стіл є головним елементом простору і наділений великим символічним значенням. На українському весіллі навколо нього (як навкруг аналя) тричі обводять молодих (а подекуди

й переводять через стіл), обносять після хрещення немовля, називають стіл “престолом”, підкреслюючи його значення. На українсько-молдавському пограниччі існує звичай передачі немовляти після хрещення через стіл із хлібом і ножем. При цьому виголошують добрі побажання: “Рости, Васильку, здоровий і слухняний, розумний і веселий, до роботи беручий, до горілки байдужий..!”. За столом не можна бешкетувати, а всілякі жарти й ритуальні безчинства починали тільки тоді, коли всі виходять із-за столу.

Стіл в українській повсякденній і святковій побутовій традиції завжди начебто “чекав” гостей. “Клади перед людей хліб на столі, будеш у людей на чолі”, “Як окраєць на столі, так і душака веселій” ¹¹, “Коли хліб на столі, то стіл – престіл, а як хліба ні кусочка, тоді стіл лиш гола дошка”, “Як хліб на стіл, так і стіл престіл, а хліба ні куска, і стіл – доска” ¹², “Хліб – батько, вода – мати не дадуть загинати” ¹³, – цей ряд паремій можна продовжувати. Звичай тримати постійно на столі хліб є досить давнім і трапляється також у білорусів та росіян, як зауважив іще К. Мошинський ¹⁴.

Слово гість має давньоруські корені – означає *іноземець*, *іноземний купець*, як і в більшості слов'янських мов. Так само латинське *hostis* мало початкове значення *чужинець*, *гість*, а пізніше – *ворожий чужоземець*, *ворог*¹⁵. Отже, радо приймали і своїх гостей, і гостей-чужинців, котрих частували і вшановували за етикетом. У Симеона Полоцького (XVII ст.) є чотиривірш:

Гостя чредить радість

Паче, неже сладость.

Аще косвенно зриши,

Зле ты гостя чредиши ** ¹⁶.

Оповідання щодо гостинного етикету, розказане з властивим козакам добрим гумором Микитою Коржем, наводить А. Скальковський. Особливою соціальною групою на Січі були чабани (табунники, скотарі), які не були прикріплені до певного коша. Якщо чабан надумає піти або поїхати до чужого коша “і, прийшовши туди, застане господарів за обідом або вечерею, то говорить: «Хліб та сіль, пани-молодці!». Ті відповідають: «Їмо свій, а ти біля порога стій». – «Ні, братці, – відповідає гість, давайте і мені місце», – виймає ложку й сідає до казана. Чабани-господарі скрикують: «То козак здогадливий! Вече-

рай, братчику, вечеряй!» – дають йому найкраще місце і приймають як побратима. Якщо ж трапиться інакше, то такого козака називають оглухом”¹⁷.

Категорію “гості” можна умовно поділити на два типи: сподівані й несподівані. У цій статті ми розглядатимемо гостей несподіваних, часто нежданих або незваних. Правила гостинності змушували господарів поважати гостя і приймати його завжди, незалежно від очікувань (несподіванок) або соціального статусу. Проте існувала досить сувора ієрархія таких прийомів за ступенем спорідненості до господарів – саме те, що в билинах київського циклу називають місцем “по отчині”: близький родич – далекий родич – сват – кум – сусід – знайомий – незнайомий (невідомого походження без виразних етнічних ознак або невідомого походження з виразними етнічними ознаками: мова, колір шкіри, волосся, розріз очей, а також із виразними ознаками іншої віри чи без виразних ознак одновірця тощо).

Звичайно, ми можемо знайти безліч прикладів сприйняття чужого як недоброго, злого, негативного.

Так, у Києво-Печерському патерику міститься опис відповіді преподобного Феодосія на запитання князя Ізяслава про суть латинських (католицьких) “єресів”: “... В пост мясо ядят., опресноки служат., неправо верують и нечисто живут. Ядят бо съ пси и с кошьками, пють бо свой сець – зло есть и проклято сие – и ядят желви, и дикыя кони, и ослы, и удавленину, и медведину, и боборовину”¹⁸. У настановах святого безперечно перебільшення гріхів іновірців (їдять із кішками й собаками, п’ють власну сечу тощо) свідчить про вороже сприйняття чужих по вірі. І хоча вони теж християни, але Феодосій у своїй непримиренності вимагає дочок християнських заміж за “латинян” не видавати і їхніх дочок не брати собі в дружини, не брататися з ними, не кумитися, а також не їсти й не пити з ними з одного посуду. Однак святий отець робить при цьому зауваження стосовно просяків (жебраків, подорожніх, прочан): “Тем же просящим у вас давайте им Бога ради ясти, но въ их съсудех: аще ли не будетъ в них съсуда, въ своем дати и потом, измывши съсуд, молитва дати”¹⁹. Навіть із такими нечистими, як латиняни-єретики, коли ті в скруті, слід було ділитися їжею й питвом. Чужий, хоч і неправедної віри, за Феодосієм, гідний ми-

лості: “Милостивъ же буди, христороубче, не токмо до своих домочадец, но и до чюжих, и аще видиши нага, одежи ї, или гладна или бедою одержима, помилуй ї”²⁰.

У народній пам’яті зберігаються згадки про “литовські часи” України. На весіллі в обряді “переймів” почету молодого (коли він їде по молоду) хлопці з кутка молодої чи з її родичів виставляють на дорозі стіл із хлібом і вимагають від молодого викуп (“могорич”). На Черкащині при цьому приспівують:

Прийшла Литва –

Буде битва²¹.

Після цього без усякої битви торгуються, отримують від дружка молодого бажаний могорич, віддають натомість хліб і пропускають “литовське військо” молодого до молодої.

Подібні примовки в аналогічній ситуації побутують і на Київщині:

Турок, литвин, чемерис,

Мого хліба не берись!²².

Хліб віддають цим “чужинцям” за певний викуп.

Опозиція свій/чужий не обов’язково відповідає опозиції позитивний/негативний, (бажаний/небажаний) в урочистих трапезах (Різдво, Новий рік, поминки, навіть весілля).

При випіканні весільного короваю по всій Україні існував (а подекуди зберігся й досі) звичай вимітання печі особою чоловічої статі. Це міг бути сват, боярин, дружок, звичайний стрічний селянин чи будь-хто, навіть малий хлопець. Він розгортав коцюбою жар у печі й гусячим крилом ретельно вимітає піч, щоб під для короваю був чистий. Коровайниці при цьому співали, глузуючи:

...Та помела, дружбонько, помела,

Щоб твоя голова в печі не була,

Щоб твоя борода печі не мела,

Як будеш помела нести,

Буде твоя борода мести²³.

За весільною “посадою” ім’я вимітайла майже ніколи не називали, переважно приховуючи його під прізвиськом кучерявий:

Кучерявий піч вимітає,

Кучерява в піч заглядає:

Ой де ж мені сісти

На щасливім місці?²⁴.

В етноконтактній зоні Полтавщина – Чернігівщина трапляються й інші прізвиська кучерявого – рум’яний, верм’яний, вірмен:

Вірмен піч вимітає,
Вірмениха в піч заглядає,
А челюсті усміхаються,
Короваю сподіваються²⁵.

Довіряючи в такий спосіб важливу передвесільну справу чужинцеві, чужакові, прагнули обдурити всілякі “нечисті сили”, не допустити їх до короваю. Недарма існує приказка: “Чужі очі не зурочать”²⁶.

Не варто в українській звичаєвості завжди проводити аналогію між поняттями свій і добрий, позитивний, бажаний, а також чужий і поганий, недобрий, небажаний. Звичаї різдвяного колядування чи новорічної Маланки підтверджують цю тезу.

Російська дослідниця етнології і фольклору Л. Виноградова цілком слушно стверджує, що найважливішим елементом колядування є пригощання й обдаровування колядників²⁷. Тут слід зазначити, що у ватагах колядників і щедрувальників чільне місце серед масок завжди займають саме маски чужих, передусім Кози й Діда, Цигана, Чорта та ін. У ватагах Маланки персонажі чужих так само виразні. Чужі з іншого етнічного середовища (Циган, Циганка, Єврей), чужі з іншого соціального кола [Шандарь (жандарм), Пан, Москаль (рекрут, солдат та ін.)] співають, проголошують примовки, вітаючи господарів із Різдом і Новим роком, і бажають їм усіякого добра і благоденства. Як, власне, і сама Коза – символ іншого світу – світу Космосу, світу тварин²⁸, чужого світу; як і Маланка – бешкетниця, яку в буденний час небезпечно запрошувати до хати. Окрім того, роль Маланки виконує переодягнутий у жіноче вбрання хлопець. Обрядове травестування теж підкреслює високу ступінь чужинності, несправжності. Однак саме цих чужих чекають, саме їм належить частування й щедрі хлібні та інші їстівні дари. Тут чужі стають бажаними, незвані – жаданими.

Український етнолог О. Курочкін дослідив ареал поширення “Кози” і встановив, що, крім України, його межі сягають західної території розселення українського етносу (Холмщина, Підляшшя), переходячи на власне польський етнічний терен²⁹:

Gdzie koza chodzi – tam żyto rodzi,
Gdzie jej tropy – powstają kopy,
Gdzie zwrucy rogi – wznoszą się stogi³⁰.
(Де коза ходить, там жито родить,
Де її стежки – повстають копи,
Куди поверне роги – піднімаються стоги).

Побутування “Кози” поширене на сході (у російських областях аж до Псковської, Новгородської, Тверської, Ярославської й Костромської) на півночі (Білорусь)³¹. Так у слов’янській гостинній традиції виявляється функціональна спільність при певній етнічній і локальній варіативності.

“Переберія”, чи то “циганщина”, характерна й для весільного обряду і відбувається на другий/третій день. Щоправда, ці персонажі – умовно чужі, оскільки вони обов’язково входять до складу весільних гостей. Їхнє завдання – наловити курей, знести їх до весільного двору, обпатрати, зварити з локшиною, почастиватися самим і пригостити всіх на весіллі.

Без будь-якої карнавальності, досить урочисто відбувається похоронне застілля – поминки, один із найархаїчніших звичаїв, що майже повсюди зберігся. На поминках відсутня застільна ієрархія гостей, сюди можна прийти незваним. Вважається за велику благодать для родичів покійного, якщо нагодиться хтось чужий на поминки: подорожній, прочанин, старець тощо. Чужих, за традицією, слід нагодувати першим. Частування чужого в уявленнях народу є аналогом годування покійного. Це підтверджують і російські джерела: “Частування жебрака – це водночас частування своїх родичів, що знаходяться далеко від дому, як живих, так і тих, що перейшли в інший світ”³². Справжні, а не карнавальні діди, старці є важливішими за своїх у цьому сумному застіллі. Ще І. Котляревський у XVIII ст., описуючи поминки, які справляв Еней за Анхізом, писав:

Хліб, бублики, книші вродились,
Пішли посуду добувати;
І коливо з куті зробили,
Сити із меду наситили...
Старців по улицям шукали...³³.

На поминках особливо вшановували найдальших, найчужіших гостей. Якщо навіть приймали явного чужинця – з іншою мовою, вірою (який не мав хреста на грудях), іншої раси несхожого на українців, то йому були раді й частували за першим столом.

Отже, порушення етикетних правил на користь чужих, що на певний час стають важливішими за своїх (в обрядовій культурі), є нормою поведінки для господарів і гостей.

* “Колись житній (пшеничний) колос був розміром із соломину, ріс від землі. Хліба було вдосталь, і люди перестали його цінувати. Ісус у подоби старця підійшов до двору і попросив хліба. Жінка саме спекла млинці. Вона взяла млинець, підтерла ним дитину і кинула жebraкові. Розгнівався Бог і взявся лущити колос. Коли дійшов майже до верху – загавкали собаки (занявкали коти) і стали просити Бога, щоб він лишив хоч трохи зерна. Бог змилювався над нещасними тваринами і не обчухрав колос до кінця. (Тепер ми їмо собаку чи то котячу частку хліба). Відтоді хліб почали берегти”. Варіантів цієї легенди багато, нам довелося її записувати майже в усіх селах України.

** “Чредить” – тут насичувати черево, годувати; “косвенно” – косо, недоброзичливо.

¹ Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. – Ленинград, 1990. – С. 110, 113 та ін.; Бгажноков Б. Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения. – Ленинград, 1985; Кушхов Х. С. Гостеприимство как регулятор общественного быта кабардинцев в XIX веке // Общественный быт адыгов и балкарцев. – Нальчик, 1986; Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. – М., 1971; Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX века // Советская этнография. – 1964. – № 1.

² Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета... – С. 122.

³ Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми. – К., 1991. – С. 37.

⁴ Малые жанры русского фольклора. Пословицы, поговорки, загадки. – М., 1979. – С. 127.

⁵ Серебрякова М. Н. О некоторых особенностях этноэтикета у современных турок // Этикет у народов Передней Азии. – М., 1988. – С. 211.

⁶ Бгажноков Б. Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов. – С. 179.

⁷ Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. – С. 195.

⁸ Топорков А. Л. Присхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. – Ленинград, 1985. – С. 223, 224.

⁹ Там само.

¹⁰ Артюх Л. Ф. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів Укра-

їни. – К., 1982. – С. 46.

¹¹ Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. – СПб., 1864. – С. 233, 241.

¹² Національні архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ НАН України. – Ф. 14/3, арк. 21, 32, 33.

¹³ Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. – К., 1989. – С. 315.

¹⁴ Moszyński K. Kultura ludowa słowian. – Kraków, 1929. – Т. 1. – С. 583.

¹⁵ Етимологічний словник української мови. А – Г. – К., 1982. – Т. 1. – С. 517.

¹⁶ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. – Книга третья. – М., 1994. – С. 67.

¹⁷ Скальковський А. О. Історія Нової Січі або останнього коша запорозького. – Дніпропетровськ, 1994. – С. 201–202.

¹⁸ Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. – С. 614.

¹⁹ Там само. – С. 614–616.

²⁰ Там само. – С. 616.

²¹ С. Межиріч Канівського р-ну Черкаської обл., 1973 р.

²² С. Коженики Білоцерківського р-ну Київської обл., 1974 р.

²³ Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма // КС. – 1896. – № 11. – С. 244.

²⁴ Литвинова-Бартош П. Весільні обряди й звичаї у с. Землянці Глухівського повіту на Чернігівщині // Матеріали до українськоруської етнології. – 1900. – Т. 3. – С. 84.

²⁵ Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія (історико-етнографічне дослідження). – К., 1977. – С. 95.

²⁶ С. Грабовське Сумської обл., 2006 р.

²⁷ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. – М., 1982. – С. 147.

²⁸ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській. Звичаї, обряди, свята. – К., 2004. – С. 87, 88, 89.

²⁹ Там само. – С. 87–88.

³⁰ Witkowski Cz. Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe. – Kraków, 1965. – S. 8.

³¹ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській... – С. 87–88.

³² Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета... – С. 128.

³³ Котляревський І. Енеїда. – К., 1969. – С. 38.

Людмила Щериля
(Чернівці)

ТКАНІ ВИРОБИ В СІМЕЙНІЙ ОБРЯДОВІСТІ НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ (кінець XIX–XX ст.)

Сімейне життя традиційно супроводжується різноманітними обрядами та ритуалами, які в образно-символічній формі визначають окремі стадії розвитку сім'ї. Відповідно до природного циклу існування людини сформувався й комплекс сімейних обрядів (родильно-хрестильні, весільні, похоронно-поминальні), одним з невідмінних атрибутів яких виступають вироби домашнього ткацтва. У зв'язку з цим дослідження народного ткацтва як явища, тісно пов'язаного з духовною культурою, зокрема й сімейною обрядовістю, дозволяє розширити джерельну базу для реконструкції світоглядних уявлень народу та виокремлення в них архаїчних елементів, а також більш повно вивчити функціонування традиційних тканин у етнічній культурі.

Актуальність зазначеного питання зумовлене недостатнім рівнем дослідження та лише фрагментарними згадками в літературі кінця XIX – початку XXI ст. Проблеми сімейної обрядовості порушено в працях дослідників кінця XIX ст.: В. Гнатюка [13], Р. Кайндля [14], Г. Купчанка [18], В. Шухевича [26], Х. Ящуржинського [27; 28]. Частково ця тематика розкрита сучасними науковцями: О. Никорак [23], О. Боряк [10], Г. Кожолянком [16], О. Кожолянко [17]. Проте цілісного дослідження ролі домотканних виробів у обрядовості населення Буковини й досі нема.

У цій роботі приділено увагу вивченню функціонально-сміслового значення тканинних виробів у сімейній обрядовості українців, румунів, росіян Буковини кінця XIX–XX ст.

У традиційних віруваннях українців, пов'язаних з родильно-хрестильною обрядовістю, домоткані вироби та ткацька сировина наділялися різноманітними функціями.

На Буковині переконані, що вагітній жінці не можна відмовити в якомусь проханні, бо, іншому разі миші або щури пошкодять щось із одягу людини, яка відмовила; якщо майбутня мати вкраде

що-небудь (квіти, фрукти, вовну та ін.), то дитина буде мати висип на обличчі або на грудях [16, 47]. На Путильщині вважали, що вагітній не можна переступати через крайку чи шнур, щоб дитині пуповина навколо шиї не обвилася [2, 1]. Для того, щоб уберегтися від злих очей, вагітна жінка одягала чоловічу сорочку [2, 2].

Приймаючи пологи, баба-повитуха намагалася через певні обряди та примовляння визначити характер майбутніх занять новонародженого. Так, коли народжувався хлопчик, пуповину відрізали на лезі сокири – “щоб був добрим теслею”, а коли дівчинка – на праннику або на берді [16, 54]. Якщо бажали, щоб у майбутньому народжувалися дівчата, то пуповину відрізали на кужелі-коживці. На Буковинській Гуцульщині, коли не хотіли більше мати дітей, пуповину перев'язували конопляною ниткою. Водночас, у рівнинній зоні Буковини існувало повір'я, що перев'язування пуповини конопляним повіском сприяє тому, що в майбутньому ще будуть народжуватися діти, а також, що дитина тоді буде добре зростати. Зав'язуючи пупок, бабка-повитуха використовувала магію слова, промовляючи: “Зав'язую тобі щастя, здоров'я, вік довгий, розум добрий”. Пуповину зберігали в скрині разом із ниткою-зав'язкою до того часу, коли дитина йшла до школи. Майбутній школяр мав розв'язати нитку: якщо це вдавалося зробити швидко і вправно, то це був знак, що дитина буде розумною та буде мати успіхи в навчанні й житті. Існувала приповідка: “Хто розв'яже пуп, тому розв'яжеться і ум” [1, 3].

Про народження дитини та її стать оповіщалося односельцям певним знаком на воротах подвір'я: повивальна бабка відразу після народження дитини виходила на вулицю і прив'язувала шматок домотканого полотна (народилася дівчинка), або ремінь з упряжі тягла (народився хлопчик). У селі Великий Кучурів зафіксовано звичай вивішувати після народження дитини рушник або ширинку (хустку): “Моша, яку кликали до породіллі, лишала на хвiртці знак: рушник – появилася парубок, ширинку – засвітилася дівка” [16, 55].

Після купання дитину загортали у випрану сорочку батька, з якої потім виготовляли пелюшки [2, 3]. За традицією дитину сповивали до шести місяців. Сповиту (спеленену) дитину перев'язували червоною

стрічкою. Як оберіг від зурочення, руку дитини на зап'ясті також перев'язували червоною стрічкою або ниткою.

Дивитися на новородженого мали право лише члени сім'ї матері. Існувало повір'я, що чужі люди можуть легко наврочити немовля, і воно тоді буде неспокійним, буде погано спати, їсти й т. ін. Якщо до хати, де розроджується жінка, мав прийти хтось сторонній, то ліжко породіллі відгороджували рядниною [16, 53].

На Гуцульщині існував звичай "відпускати повитуху". На другий-третій день після пологів, коли мати дитини встає до виконання легкої роботи, відбувається обрядодія, за якою породілля тричі зливає повитусі воду на руки, миє їх і обтирає рушником. Баба-повитуха з породіллею беруться за руки над дитиною та просять одна в одній вибачення за болі й муки пологів. Після частування родичами породіллі баба покидає хату, забираючи, як дарунок, рушник, яким їй обтирали руки [16, 53].

У селах Прутсько-Дністровського межиріччя обов'язковим дарунком було два аршини домотканого полотна, хліб та цукор. Шматок полотна на пелюшки та щось із їжі несли на родини [16, 55].

Обов'язковим атрибутом хрестин є кумівські свічки та крижми. Кожен кум готує крижму – шматок білого полотна, покривало або скатертину.

У традиційному весільному обряді, який складається з трьох умовних циклів – передвесільного, власне весільного й післявесільного, чи не найважливішу символічно-етичну роль відігравав рушник. Він не лише вказував на працьовитість дівчини, її естетичний смак, але й уособлював чистоту почуттів між подружжям, з'єднував у міцні родинні стосунки сім'ї нареченого та нареченої.

У буковинському селі під час сватання дівчина на знак згоди виносила два рушники і пов'язувала старостів. Старости кланялися їй казали: "Спасибі батькові і матері, що своє дитя рано будили і доброму ділу навчили. Спасибі і дівочці, що рано уставала. Тонко пряла і гарні рушники придбала". На Путильщині на заручинах дівчина перев'язує старшого старосту рушником через груди навхрест і вішає йому на груди сирний калач. Мати подає рушники старостам, а ті перев'язують так само молодих [23, 197]. Етнографічні матеріали засвідчують, що обрядове

зв'язування наречених і родичів рушниками на заручинах було характерним для усієї України [26, 556].

Широко використовувалися ткани вирази й під час запрошення на весілля. У с. Черешенька Вишницького району в п'ятницю після обіду в молодого (молодої) збираються дружки (дружки), молодь. Кожен дружба (дружка) приходять із двома калачами, зав'язаними в білу плятину (хустинку). Дружба (дружка) розв'язує хустку, просить молодого (молоду) прийняти їх. Після щедрої гостини вони вирушають просити на весілля. Мати молодого (молодої) дає їм по калачеві. Кожен протягує через отвір у калачі білу хустку й бере в праву руку [23, 197]. У деяких селах (Малинці, Грозинці), коли йдуть кликати на весілля, то дружки з ватажелями несуть горілку й калачі, а молодий чи молода несуть невеликі чарки, перев'язані червоними стрічками, які, мабуть, виконують захисну функцію.

У с. Витилівка запрошений бере рушник, який має за звичаєм подарувати молодому після запрошення, і промовляє: "Дякуємо батькові, мамі і тобі, що ти нас запрошуєш на весілля". Дарує молодому рушник: "Бери, це тобі на першого господаря" [23, 199].

Загалом господарі перед виходом молоді з хати дарують їй дарунки, зазвичай шматки полотна, рушники, курку чи хліб, які забирають дружки молоді, що з нею ходять. У Шипинцях господиня, дякуючи за запрошення, дарувала молодій пов'язане на сорочку молодому.

Хто не мав змоги бути на весіллі в перші дні, йшов на похліблення та ніс із собою один з подарунків: домотканий рушник, сувій полотна, глиняний посуд та ін.

Своєрідним знаком виступає повісмо, яке молода (с. Ставчани) носить і пов'язує на воротах у тих людей, яких не було вдома, щоб вони знали, що їх приходила запрошувати молода на весілля.

Оберегову роль виконували ткани вирази під час випікання короваю: як коровайниці, так і всі, хто торкався до короваю, робили це через рушник або хустину. Лише при розподілі короваю в кінці весілля його брали в руки без хустинок молоді або батьки.

Аналогічну функцію виконують тканини в обряді вінкоплетіння. На Сторожинеччині барвінок рвали за допомогою

нової хустинки через спеціальний калач. На Хотинщині барвінок рвали в нову червону хустку.

У передгірних селах Буковини під час плетіння вінка мати молодої бере тонку голку та червону нитку і, не зав'язуючи вузлика, шиє вінок. На Глибоччині матка голку бере не голою рукою, а новою хустинкою. На Гуцульщині вінок молодій і молодому шили однією довгою ниткою, якої повинно було вистачити на два вінки. За звичаєм це робиться для того, щоб їх життя було зв'язане однією дорогою, як ціла нитка, якою шили вінок. На Буковинському Поділлі перед початком шиття барвінку міряють нитку. Вона має бути довжиною від лівого переднього кута хати до одвірка дверей. Цю нитку не можна обривати, а пошивши вінок, залишки нитки вимотують і пришивають із внутрішнього боку вінка [17, 195].

У хаті, де відбувалося весілля, рушники, крім вагомої декоративної, здійснювали важливу обрядову функцію. Часто під час весілля в хаті молодої ікони обвішували рушниками, що їх виготовила наречена. На Новоселиччині біля хати, де мало відбуватися весілля, вивішували обереговий рушник, який забезпечував добру погоду на весіллі.

На Гуцульщині під час розплітання коси молодій на голову батьки клали барвінковий вінок, потім дві хустки з тороками, які прикривалися зверху рантухом. Рантух (довжиною – 3 м і шириною – 70–80 см) виготовляли з білої тканини. Це полотно впоперек було складено в складки – гофри. Потім складали полотно рантуха вздовж у вісім смуг одна над одною та прикріплювали до хусток. На рантух чіпляли різнокольорові стрічки, які звисали разом із хустками нижче від стану дівчини [17, 125].

Можливо, саме як відгук апотропейної функції тканини, на Гуцульщині побутовав весільний обряд прощання нареченої (або нареченого) з батьками та рідними перед шлюбом, коли брат тричі обводив навколо столу молоду з друзками (або старший дружба молодого з друзками), які трималися за рушнички-хустинки – своєрідне вираження віри в захисну силу кола, яке народна магія традиційно спрямовує проти нечистої сили, пошесті та інших бід.

У буковинській частині Гуцульщини до кінця XIX ст. зберігся звичай, за яким

перед вирядженням молодих до церкви на вінчання вся рідня сідала на довгу лавку, коліна покривали сувоєм полотна, а кожному на коліна клали хліб і просили благословення для молодих. Цей обряд засвідчує віру в опіку роду, його життєву силу, яка могла передаватися (через контактну магію) на ткани вироби. Користування ними сприяло нареченим у їхньому подружньому житті [26, 193].

Важливим етапом весільної обрядовості є благословіння – проща, під час якої молоді стають на коліна на рушник. У селах Топорівці, Рідківці – на подушку, що лежить на застеленому налавником сіні.

З рушником неодмінно пов'язаний акт шлюбного церковного церемоніалу, що відбито в народній термінології “стати на рушник”. Постелений під ноги молодим, він вважався символом благополуччя, достатку і щастя. Перед престолом весільний рушник розстелюють вінчальні батьки. Під рушник прийнято класти певну суму грошей. Однак, найвірогідніше, звичаю застеляння рушника передувала первісна традиція покривання полотном (сувоєм чи куском) у вигляді рушника [5, 7]. За етнографічними даними, з різних регіонів України “у давнину під ноги молодим при вінчанні стелили переважно кавалок білого полотна”.

На Вишниччині, коли молода повертається зі шлюбної церемонії, від воріт і до порога їй простилали під ноги біле полотно, по якому наречена йшла до рідної світлиці: це ніби перша символічна сторінка великої книги її життя, на якій вона залишає свої перші сліди, роблячи перші кроки в сімейному житті. Першим у дім молодого заходить кодаш, який вдаряє в одвірки дверей навхрест хусткою, в якій зав'язано повно грошей – щоб молоді жили багато.

В обрядовості українців збереглися рудименти язичницьких вірувань, згідно з якими подушки наділяли особливими магичними властивостями [26, 201]. Так, під час обряду покривання молодої за столом молодому кладуть на коліна подушку, на яку сідає молода. Навпроти стола стає дружба і на двох палицях тримає весільну хустку, яку кладе молодій на голову [3, 38]. Накривши обох молодих, стискає їх із двох сторін – щоб добре трималися в житті. Після цього зв'язує палиці нитками й кидає їх на щастя через хагу.

На знак того, що молода прийшла до молодого чесною, на браму молодий клав

віночок із барвінку, в який вплетено кетяги калини або червону стрічку, а матка перев'язувала всім присутнім руки червоною ниткою.

Проводжаючи дочку до її судженого, мати молодої дає їй два зв'язаних хустиною калачі й подарунки для родичів молодого: скатертину, клубок червоних ниток. У селах Буковинського Передгір'я та Прутсько-Дністровського межиріччя під час забирання молодої мав місце й обряд забирання дзестрі – приданого нареченої (подушки, верети, покривала, килими, одяг) у скрині. Скриня була влаштована таким чином: зліва всередині скрині була невелика переділка-прискринок для намиста, ширинки, хустинок; під прискринком зберігалися сорочки святкові й буденні, правіше у скрині вкладали горботки, полотно, потім – рушники, пояси-коланчики та байорки, а зверху все накривали килимом, налавниками, веретами.

Під час обряду повниці мати кладе на стіл дерев'яну миску, а зверху білу вовну, яку посипає пшеницею та прикриває шовковою хусткою, поверх неї кладе сирний калач, а посередині калача – порцію (келіх). Після повниці мати подаровані гроші з вовною та пшеницею зсипає в хустку й зав'яже вузлик. Тим вузликом обтирає обличчя спочатку синові (дочці), а потім усім присутнім. Потім кладе той вузлик синові (дочці) за пазуху [4, 10]. Вовна використовується в обрядах після шлюбу та під час повернення додому – мати молодому за пазуху кладе білу вовну: “Щобисте оброслі (багаті) були як вівця, а тепло аби вам було, як вовна тепла”.

Ліжник, як і полотно, рушник та інші тканини, відігравав важливу символічно-магічну роль у весільних обрядах гуцулів. Сидячи перед іконами на лавці, застеленій ліжником, батьки благословляли молодих до шлюбу. Молоді при цьому стояли на розстеленому на підлозі ліжнику. Поріг, біля якого батьки з хлібом і сіллю проводжали молодих до шлюбу та зустрічали їх після вінчання, теж застелявся ліжником. Таким чином, вовняний ліжник був своєрідним символом достатку, благополуччя, виконував оберегову функцію [26, 55].

Коли в хаті з'являлася невістка, їй у вівторок родина молодого “передавала стіл”. Застеливши його своєю скатертиною (знак того, що свекрушині руки відтепер можуть спочивати від печі, бо з'явилися

молоді, тобто ритуал приєднання до нової сім'ї), вона викладала на стіл усе, що змогла спекти й зварити. Якщо родина молодого була задоволена смаком приготованих страв, то на похліблення до невістчиних батьків дарували скатертину.

Наведений матеріал засвідчує, що виробу народного ткацтва, а разом з ними нитки та вовна використовувалися українцями Буковини під час усіх етапів весільної обрядовості.

Поховально-поминальна обрядовість має цілий комплекс уявлень і обрядодій (уявлення про смерть, оповіщення людей про смерть людини, утримування тіла померлого до часу поховання, відвідування небіжчика, релігійна відправа панахиди та супровід священиком до кладовища, поминання покійника), а також певні особливості залежно від віку померлого, його майнового та сімейного стану.

У багатьох місцевостях, зокрема на Буковинській Гуцульщині, був звичай передодягати людину перед початком агонії в чистий білий одяг і застеляти їй чисту постіль [11, 212].

Традиція передбачала одягання мерців обов'язково в чистий новий найкращий одяг. За даними В. Гнатюка, в с. Молодії “неодружених людей одягають, як до шлюбу, а жонатих і замужніх або тих, що були такими, вбирають, як на забаву” [13, 348]. У с. Самушині Заставницького повіту покійника завжди одягали в чистий білий одяг, у с. Раранчу Чернівецького повіту в чисту святкову сорочку, крайку, черевики й кучму, старшим жінкам поверх сорочки одягали фату та рушник на голову [13, 363].

Похорон неодружених людей мав свої особливості, які стосувалися й одягу. У с. Молодії Чернівецького повіту тіло дівчини одягали у вишиту сорочку, у ріклю або зубон (манта), оберізували поясом, який обв'язували баріжом (рідко тканина хустина кукурудзяного кольору) чи коланом (бавовняний баюр). До баріжа чи колана причеплювали тулпан (велика зелена вовняна хустина). На плечі клали велику шовкову хустину з тороками. Одразу після смерті шили взуття з грубого нового полотна [13, 348].

Тіло парубка одягали в сорочку й портяниці, підперізували поясом, на якому пришиливали ширинку. На шию зав'язували чорну хустку (басму), на го-

лову клали шапку (кучму), на ноги взували капці з полотна.

У народній свідомості буковинців діти віком до семи років вважалися ангелами, а тому тіло померлої дитини одягали в довгу сорочку, яку розривали спереду, щоб зручно було літати. Голову завивали в овечу вовну, що символізувало невинність дитини [16, 355].

Старші люди зазвичай готували одяг для похорону заздалегідь самі.

На Буковині, як і в інших етнографічних зонах України, зокрема Поліссі, існував звичай класти в домовину запасний одяг, спалювати постіль і одяг померлого [12, 29].

Суттєву роль у поховальній обрядовості відігравали й ткани вироби інтер'єрного призначення. Лавку під вікном застеляли налавником, клали в куті дві подушки під голову і одну під попереk. На подушки клали покійника, якому в праву руку ставили свічку й хусточку. Якщо ж тіло клали на стіл, то він попередньо накривався скатертинами таким чином, щоб вони звисали з усіх боків.

На дно труни стелили шматок полотна. Тіло покривали полотном, переважно від шиї до ніг. На Заставнівщині померлих чоловіків покривали полотном, жінок – рушником; парубків, дівчат і дітей – хустиною. На думку Г. Маслової, очевидно, це трансформована форма архаїчного, поширеного в багатьох народів звичаю загортати небіжчика в полотно [19, 95]. Таке загортання в полотно згодом замінили на застеляння полотном, скатертинами, рушниками (мабуть, пов'язане з очисною дією цих тканин). У світоглядних уявленнях наших предків очищення покійника й середовища навколо нього при похованні потрібні були для того, щоб не осквернити землю і не викликати її гніву (уберегти себе від заморозків, засухи, що були причиною неврожаю і голоду) [23, 565].

Значну роль у поховально-поминальній обрядовості відігравав рушник. По смерті прибивали до стін у куті над катафалком рушник, розпростертий до землі, і знімали після другого поминального обіду. Буковинці вірили, що душа відпроваджує покійника до труни, повертається до помешкання і сідає на рушник. У народній свідомості рушник – місце, де очищується і спочиває душа перед дорогою в потой-

бічний світ, оскільки очищення є необхідним ритуалом для переходу.

І досі на території Буковини, як загалом в Україні, існує звичай – у хаті, де лежить тіло покійника, завішувати вікна й дзеркала рушниками чи скатертинами.

Магічно-захисні функції скатертини та рушника (як матеріалу з хрещатим переплетенням ниток – хрест-захист) спрямовані на відновлення межі між “тим” і “цим” світом, що тимчасово порушується фактом смерті. Завішування скатертиною дзеркал є наслідком вірувань у небезпечність самого акту смерті, коли порушується межа між потойбічним світом і світом живих, оскільки дзеркало (як і вікно, поріг) у народному уявленні виступало одним із “каналів” у потойбічний світ. Якщо ж цього не зробити, то небіжчик може перетворитися у вовкулаку, буде приходити з “того” світу і шкодити людям [23, 564].

Магічними властивостями наділяли буковинські гуцули рушник, яким обтирали обличчя покійника вранці перед похороном. Таким рушником не міг ніхто обтиратися, бо це могло накликати біду на душу тієї людини, яка ним користувалася.

Якщо помирав бідняк, то відвідувачі йшли до нього з “приносом” – свічки, шматок полотна, борошно.

Ноші, на яких переносили небіжчика, вкривали гарним налавником і прив'язували хустинки, які були своєрідною платою за труд людям, що несуть труну. У разі, якщо погода була несприятливою і тіло везли волами, кожному волові до рогу прив'язували хусточку. Хустинки також прив'язували до хоругв. Священику давали в руки свічку з хустиною. На труну, коли несли до церкви, клали шматок полотна, який потім давали священику. На воротах, мостах і церковній брамі клали кусок полотна або хустину (кладка для померлого), зверху хліб і свічку і через це переносили труну та йшли далі. Ці речі брав хтось чужий як поману [13, 351].

Існували певні звичаї, пов'язані з використанням тканих виробів, що спрямовані на забезпечення щасливої долі живих людей. Наприклад, родичі та чужі брали міру від мерця – міряли його шнурком, який ховали, вважаючи, що зможуть прив'язати до себе щастя. У Чернівецькому повіті побутовув звичай красти свічку, при якій помер небіжчик, і хустину, якою прив'язували верхню щелепу до нижньої

(щоб тіло застигло із закритим ротом) – вірили, що ці вкрадені предмети “затуманюють ворогів” [13, 352].

У с. Молодії зафіксовано уявлення про упирів, за яким у разі, якщо померла нехрещена дитина, за поману потрібно дати кусок полотна (крижму), і дитина вихреститься на “тому” світі. Якщо нехрещена померла дитина до семи років не отримала крижму, то вона перетворюється на пташу, літає по світу і кричить: “Хреста”. Хто чує це прохання, повинен, перехрестившись, вкинути в ту сторону хустинку або кусок полотна [13, 357].

Ткани вироби слугували також і платою за певну роботу. Так, люди, які обмивали тіло, за свою працю отримували по рушнику або хустині чи щось з одягу померлого. Гробарі в день похорону отримували рушник – помана за небіжчика. За поману відрізався шмат із сувою полотна, яке виткано з нового врожаю конопель чи льону. Рушник разом зі свічкою та калачем давали як поману після поминального обіду.

Вищенаведений матеріал засвідчує, що вироби народного ткацтва, а поряд із ними нитки та вовна використовувалися населенням Буковини під час усіх етапів сімейної обрядовості. Народні тканини (полотно, рушники, скатертини, хустини, перемітки) здавна були одними з найважливіших, наділених особливим функціонально-смісловим значенням атрибутів у родильно-хрестильній, весільній та поховально-поминальній обрядовості. Символічне значення ритуальних тканин відображено у весільних обрядах із використанням рушника, який виступає універсальним магічним оберегом, символом єднання, подарунком. У поховально-поминальній обрядовості ткани вироби українців Буковини виконували функцію символічної плати за виконану роботу, жертвовної речі, оберега. Ткани вироби, зокрема полотно, рушники, були символами, які, завдяки хрещатій структурі, сприймалися як непрохідний кордон між людським і потойбічним світом.

1. Матеріали етнографічних експедицій Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (2000, Т. 15).

2. Матеріали етнографічних експедицій Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (2001, Т. 31).

3. Науковий архів Чернівецького музею

народної архітектури та побуту. Звіти про етнографічні розвідки в селах Кіцманського району за 1987–1989 рр.

4. Науковий архів Чернівецького музею народної архітектури та побуту. Звіти про етнографічні розвідки в селах Кіцманського району за 1991 р.

5. Науковий архів Чернівецького музею народної архітектури та побуту. Звіти про етнографічні розвідки в селах Кіцманського району за 1994 р.

6. Науковий архів Чернівецького музею народної архітектури та побуту. Звіти про етнографічні розвідки в селах Путильського району за 1993 р.

7. Науковий архів Чернівецького музею народної архітектури та побуту. Звіти про етнографічні розвідки в селах Сторожинецького району за 1989 р.

8. *Агафонова Т.* Некоторые аспекты функционирования одежды в семейной обрядности украинцев Юго-Западной Украины конца XIX – первой половины XX века // Матеріали Другої всеукраїнської науково-практичної конференції молодих науковців “Національні та етносоціальні процеси в Україні”. – Чернівці, 1997. – С. 125–128.

9. *Беньковскій И.* Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа // Киевская Старина. – 1896. – Т. LIV. – С. 229–261.

10. *Боряк О.* Ткацтво в обрядах і віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.). – К., 1997.

11. *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.

12. *Гаврилюк Н.* Традиционная погребальная обрядность Полесья в сравнении с Карпато-Буковинской зоной // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. – М., 1985. – С. 28–30.

13. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // НТШ. Етнографічний збірник. – Л., 1912. – Т. 31–32. – С. 133–424.

14. *Кайндль Р.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000.

15. *Карпова О.* Знаковость прядения (ткачества) в свадебной обрядности украинцев // Третій міжнародний конгрес українців: Доповіді та повідомлення. – Х., 1996. – С. 48–50.

16. *Кожолянюк Г.* Етнографія Буковини. – Чернівці, 2001. – Т. 2.

17. *Кожолянюк О.* Запрошення на весілля як елемент весільної обрядовості населення Буковини кінця XIX – початку XX ст. //

Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 2004. – Т. 2 (18). – С. 192–204.

18. *Купчанко Г.* Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – К., 1875.

19. *Маслова Г.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах 19 – нач. 20 вв. – М., 1984.

20. *Мельничук Ю.* Семантика українського вишитого рушника // Народне мистецтво. – 2005. – № 1–2. – С. 59–65.

21. *Никорак О.* Деякі аспекти сакральної функції тканин у традиційній культурі українців // Матеріали V Міжнародного конгресу україністів. Історія. – Чернівці, 2004. – Ч. 2. – С. 521–525.

22. *Никорак О.* Сучасні художні тканини українців Карпат. – К., 1988.

23. *Никорак О.* Українська народна тканина XIX–XX ст.: Типологія, локалізація, художні особливості. – Л., 2004.

24. *Постолаки Е.* Молдавское народное ткачество. – Кишинев, 1987.

25. *Сидорович С.* Художня тканина західних областей УРСР. – К., 1979.

26. *Шухевич В.* Гуцульщина. – Ч. 2. – Верховина: Гуцульщина, 1997.

27. *Ящуржинській Хр.* Остатки языческих обрядовъ, сохранившиеся въ малорусскомъ погребеніи // Киевская Старина. – 1890. – Т. XXVIII. – С. 130–132.

28. *Ящуржинський Х.* Причинки до пізнання культу предків на Україні // Записки наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. – 1912. – Т. СІХ (109). – С. 5, 6.

Людмила Єфремова
(Київ)

ВОЯЦЬКІ ПІСНІ: КАТАЛОГІЗАЦІЯ, ДИНАМІКА ЖАНРОУТВОРЕННЯ, РОСІЙСЬКІ ТА ПОЛЬСЬКІ ВПЛИВИ

Соціально-побутова лірика та епіка тісно пов'язані з родинно-побутовою та значною мірою базуються на ній. Часто соціально-побутові та родинно-побутові пісні за тематикою та сюжетами перетинаються так само, як і окремі фольклорні твори різних підрозділів соціально-побутового фольклору. Так, теми розлуки закоханих, чоловіка та жінки, батьків і дітей притаманні як для творів родинно-побутової, так і соціально-побутової лірики. Козацькі пісні часто трансформуються в чумацькі або рекрутські та навпаки. Наприклад, пісня “Ой п'є козак, п'є” з козацької перетворюється на чумацьку “Ой п'є чумац, п'є” або на бурлацьку “Ой п'є бурлак, п'є”. Отже, одна й та ж пісня може мігрувати з одного жанрового підрозділу в інший. Подібне явище спостерігаємо також, коли, наприклад, чумацька балада вміщена в підрозділі “Чумакування” у каталозі та збірнику балад ¹, в той час, як її варіанти складають помітний розділ у збірнику чумацьких пісень ².

Козацькі пісні є одним із найменш вивчених та суперечливих щодо своєї класифікації масивів української народної пісенності. За характером образності, емоційною насиченістю, багатством символіки, поетичними особливостями козацькі пісні близькі до переважної більшості ліричних пісень. Відтворення козацького побуту, військового оточення козака як основної дійової особи козацьких пісень, героїчні мотиви наближають їх до історичної пісенності. Тому невипадково, що до збірників історичних пісень нерідко потрапляють козацькі пісні й навпаки. Часто козацькі пісні виконавці трансформують у чумацькі, рекрутські, солдатські тощо.

Козацькі пісні, як окремий підрозділ українського пісенного фольклору, об'єднують значну кількість фольклорних творів соціально-побутової тематики про життя й походи, нелегку долю та побут українського козацтва в умовах

національно-визвольної боротьби в Україні. Вони виникали й поширювалися переважно в XVI–XVIII ст. під час розквіту запорізького козацтва. Проводи козака у військо, поради батьків, розлучення з рідними, коханою дівчиною, передбачення долі козака, важкий шлях до війська, полон, перебування у в'язниці, втеча з неволі, військовий побут, туга за рідною домівкою, смерть на чужині – такі основні сюжетні мотиви козацьких пісень.

Останні мотиви характерні переважно для балад із козацькою тематикою, хоча вони й не виділені в окремий розділ у каталозі балад О. І. Дея. Одною з головних постатей у козацько-чумацькому (а іноді й солдатському) середовищі є постать отамана. У баладі “Ой гук, мати, гук, де козаки п'ють” (вар. початку: “Гей, гук, мати, гук, де жовняри йдуть”, каталог 21 Бк 01, де Бк – балади козацькі) козаки (жовніри) чекають на отамана, чекають його поради, але той умирає, переказуючи останній заповіт дівчині та рідним³.

Переважно в західних областях України, звідки вона, очевидно, мігрувала в середнє Подніпров'я (Полтавщина, Черкащина), побутує козацька балада “Стоїть явір над водою” (вар. початку: “Ой у полі два явори”, каталог 21 Бк 02). Козак журиться, ние серце, поїхав на чужину – Московщину – (запис із Полтавщини) і загинув. Заповів насипати могилу, посадити калину, щоб пташки прилітали та приносили з України вісті⁴.

На Поділлі та в Карпатах побутує балада “Ой у полі два явори”, у якій козак (жовнір), умираючи, через птаха (орла, ворона, сокола) або товариша повідомляє батьків про свою загибель та просить, щоб його поховали козаки. Її можна розглядати як версію попередньої за подібністю сюжету, початкових слів, однакової будови пісенної строфи та віршового розміру (каталог 21 Бк 02а)⁵.

Балади на козацьку тематику мають багато спільного з рекрутською пісенністю, адже козацький побут був тісно пов'язаний з військовими походами. Значна кількість козацьких пісень перейшла до розряду рекрутських, в багатьох із них основна дійова особа (козак) замінюється співаками на жовніра чи рекрута. Більшість козацьких балад таким чином потрапляють у фольклорних збірниках до рекрутських пісень. У процесі створення

частотного каталогу українського пісенного фольклору доводилося вирішувати складне питання жанрової атрибуції тієї чи іншої пісні. За основу брали основне смислове навантаження сюжету пісні, його домінуючу основу. Це стосується, зокрема, значної кількості варіантів пісень на тему “Кінь – свідок і вісник смерті козака (воїна)” у підрозділі III F 13 каталогу балад О. І. Дея. Навіть у назві цього підрозділу помічаємо подвійну атрибуцію основної дійової особи – козак-воїн.

У пісні “Ой три літа й три неділі” (каталог 21 Бк 03) козака вбили турки, він посилає коня до рідних (матері) сповістити, що оженився⁶. Маємо історичний мотив загибелі козака від турків, але домінуючим мотивом є його смерть, яка трактується як одруження. Пісня поширена в Карпатах та частково на Волині.

На Подніпров'ї, Поділлі та Волині зафіксовані варіанти пісні “Ой на горі сніжок летить” (каталог 21 Бк 03а). За змістом та стильовими ознаками її вважаємо версією попередньої балади, де козак посилає коня до матері зі звісткою про свою смерть (своє одруження) і помирає⁷. До цього сюжету в багатьох варіантах додається мандрівний сюжетний мотив: посій, мати, на каменю піску жменю, як зійде, син з походу прийде.

Версія балади “Ой на горі вогонь горить” (вар.: “Вітер віє, трава шумить”, каталог 21 Бк 03б⁸) поширена на Подніпров'ї, Поділлі та Прикарпатті, але найбільше записів маємо з Вінницької області. Ця версія відрізняється від попередньої початковими словами та ладоритмічними особливостями наспіву. Усі сюжетні розгалуження цієї пісні вважаємо козацькими за походженням, хоча заміна основної дійової особи на жовніра дозволяє виконавцям, записувачам та упорядникам збірників відносити її до солдатських та рекрутських. При цьому для збірників відбирають лише варіанти зі згадкою про солдата або рекрута.

Версія “Чорна хмара при долині” (каталог 21 Бк 03в) з Прикарпаття, частково Буковини та Волині, докорінним чином відрізняється від усіх інших. У ній кінь зажурився над пораненим козаком, який посилає вірного бойового товариша до матері зі звісткою про своє одруження⁹. Версія “Чорна рілля ізорана” (каталог 21 Бк 03г) поширена на Закарпатті, західно-

му Поділлі, Буковині, частково на Волині, у якій мати плаче за сином. Звістку матері про смерть сина (одруження) передає орел, кінь або товариш сина в листі ¹⁰. Основною структурною ознакою строфіки вказаної версії можна вважати наявність мікрорефрену “Гей, гей!”, “Трай-ра-ра”, або рефрену “Гей, гей, у ха ха!”, типових для козацьких та рекрутських пісень.

Ще одна версія балади “Кінь – свідок і вісник смерті козака” поширена на Подніпров’ї, трохи менше на Подністров’ї. Це пісня “Ой поля, ви поля, ви широкі поля” (вар. початку: “Ой полин, ти полин, чом не стелишся”, каталог 21 Бк 03д). У ній описано, як вбитий (поранений) козак (солдат) посилає коня додому “не кажи, що вбитий, кажи, що жонатий (зсватаний)” ¹¹. Заміна основної дійової особи козака на солдата дозволяє фольклористам відносити цю пісню до солдатських та рекрутських.

І нарешті стрілецька версія цієї балади пізнішого часу “Попрощався стрілець із своєю ріднею” (каталог 21 Бк 03е) завершує каталогізацію цього найчисленнішого за версіями фольклорного твору на вояцьку тематику. Разом з родинно-побутовою версією 15 БР 09 ця балада нараховує більше 85 паспортизованих зразків із мелодіями, як і балада про безталанну дочку-пташку 17 БР 01. У цій версії стрілець (козак) попрощався зі своєю ріднею. Згодом вбитий стрілець посилає коня до батьків зі звісткою про свою смерть. Пісня зафіксована на Покутті та в прилеглих областях, має шестисегментну дворядкову строфу з незвичним віршовим розміром, не характерним для української традиційної пісенної лірики та епіки: 5+7+10:5+6+10.

У західних областях, зокрема на Волині та в Подністров’ї, поширена балада “Повіяв вітер степовий” (каталог 21 Бк 04) ¹². Козака вбито на війні (у стрілецькій версії куля влучила в січового стрільця). Летить ворон, який просить козака встати, тому що його дівчина (Маруся, мати) плаче. Далі йде різне продовження: а) нехай плаче, козак взяв шлюб із землею; б) дівчино, не журися, козак не вернеться, заплаче мати; в) запрошує дівчину до себе, земля вкриває обох. У каталозі балад О. І. Дея цей сюжет відсутній.

Особливе місце в сюжетах козацьких ліричних пісень посідає образ коня – вірного товариша в бою та мандрах. Так, у

пісні “Та не жур мене, стара мати” (каталог 21 Лк 01, де Лк – лірика козацька) козак співає про те, як він осідлає коня, щоб той ніс його в чисте поле, де своя воля ¹³. Пісня зафіксована в центральних областях України.

У пісні “Ой коню, мій коню, коню вороненький” (каталог 21 Лк 02) йдеться про розгульне козацьке життя. Козак запитує коня, чого він смутний, може, він йому важкий. На це кінь відповідає, що козак йому не важкий, але зневажає його за те, що він іде до корчми, коня не напуває, не годує (“шинку не минаєш, коня прив’язуєш, гуляєш”) ¹⁴. Пісня поширена переважно в західних областях, зокрема в Чернівецькій.

Чимало музичних та поетичних паралелей мають козацькі пісні з родинно-побутовою лірикою (піснями про кохання), рекрутськими, історичними, стрілецькими піснями та баладами. Деякі чумацькі пісні мають козацько-вояцьку версію: шаблі поржавіли (притупилися), серце чумака не боїться турків ¹⁵.

Показовим прикладом щодо умовності поділу соціально-побутових пісень на козацькі, чумацькі, рекрутсько-солдатські та наймитсько-заробітчанські може служити баладна пісня “Забілили сніги”, яку можна розглядати як ще одну версію балади “Ой ходив чумака сім літ по Дону” (каталог 22 БЧ 04б). Спочатку ми віднесли її до рекрутських та солдатських, адже вона й у виконавців, і в науковців має різне соціальне визначення. Залежно від основної дійової особи (козака, чумака, солдата, бурлаки) цю пісню вміщено до збірників чумацьких, рекрутських та солдатських, наймитських та заробітчанських фольклорних творів. Проте стилеві особливості цього фольклорного твору дозволяють чітко визначити її як чумацьку, яка пізніше була перероблена на солдатську (замість “тіло чумацькеє біле” були вжиті слова “тіло солдацькеє біле”) і набула значного поширення, на що вказує більша кількість варіантів солдатської версії. Водночас, крім заміни слова “чумацькеє” на “солдатськеє”, немає жодної вказівки в тексті до приналежності цієї пісні до солдатської.

У пісні “Забілили сніги” йдеться про козака (чумака, солдата, бурлаку), який захворів. Ніхто не заплаче по ньому (ні отець, ні мати, ні брат, ні сестра, ні жін-

ка – сюжетний мотив з пісні “Ой ходив чумак сім літ по Дону”), тільки товариш його, до якого й звертається герой пісні: “либонь же я скоро вмру, зроби мені кленову труну”. Товариш відповідає: “будеш в сосновій лежати”. Далі чумак просить надіти лляну сорочку, поховати у (вишневому) садочку (під грабиною), нагорнути високу могилу, посадити калину, щоб зозулі прилітали, кували ¹⁶. Ця версія поширена на Слобожанщині (рекрутська) та Подніпров’ї (рекрутська та чумацька). Але вона має структурні особливості чумацької пісні.

Пісні рекрутські та солдатські (слово “рекрут” від фр. *rekruter* – набирати, вербувати; “солдат” від лат. *solidus* – монета, італ. *soldato* – той, що одержує платню) – жанр необрядової соціально-побутової лірики, який виник у XVIII–XIX ст. після введення примусового набору до солдатської служби рекрутів. Регіональні назви: некрут, вояк, москаль, жовнір (звідси жовнірські, вояцькі, некрутські пісні) ¹⁷.

В основі сюжетів рекрутських та солдатських пісень лежать теми примусового рекрутського набору (вербунку), спроби втечі або викупу майбутнього солдата, ставлення до рекрута в його родині, прощання рекрута з батьками, рідними, нареченою, дружиною, гірка доля новобранця, тяжкі солдатські будні, драматичні картини ловів рекрута. У них яскраво виражено протест проти соціальної несправедливості та нерівності під час рекрутського набору. Пісні багаті символікою та паралелізмами.

Наспиви рекрутських та солдатських пісень за темпом переважно помірні або повільні, серед солдатських чимало моторних і маршових наспівів. Виділяються дві основні групи наспівів: кантиленні розспівні та моторні (маршові, танцювальні). У гуртовому співі поширене підголосково-поліфонічне та гомофонно-гармонічне багатоголосся. Часто в рекрутських та солдатських піснях використовувалися тексти або наспиви фольклорних творів інших жанрів: козацьких пісень, що послужили основою для творення багатьох балад, жартівливих, танцювальних тощо.

До рекрутських та солдатських балад відносимо пісню “Ой летіли гуси” (каталог 23 БС 01, де БС – балади солдатські), хоча цього сюжету не зустрічаємо в каталозі балад О. І. Дея. У цій пісні мати зо-

зулею прилітає до прийому, де намагається викупити в царя (пана, прийомщиків) свого сина від військової служби, пропонує гроші, сідло, коня з поводами ¹⁸. Пісня зафіксована в Сумській, Полтавській та Житомирській областях.

У пісні баладного типу “Ой три сестриці жалібниці” (вар. початку: “Ой колись була в степу воля”, “Туман яром налягає”, каталог 23 БС 02) йдеться про те, як три сестри проводжають брата, вдовиного сина, у солдати (варіант: батько дає сина в солдати, бо має погану жінку; за солдатом плачуть батьки; батьки померли). Одна сестра коня веде, друга зброю (сідло) несе, третя рушник (хустку) дає (листи пише; з братом іде). Сестри запитують брата, коли він прийде. Він радить посіяти піску жменю, як зійде, прийде з походу (“як з пави пір’я спаде, як камінь спливе” ¹⁹). Зрештою козака на війні вбивають ²⁰. Ця пісня має сюжетні паралелі з баладою 15 БР 11. Полеглого оплакують зозулі (ластівки) жалібниці: мати, сестра й дружина. Пісня поширена на Подніпров’ї, східному Поділлі та на Волині. Усі записи, крім варіанта з Черкащини, одноголосні.

Переважно на Подніпров’ї та Подністров’ї, частково на Волині та в Карпатах, поширена рекрутська балада “Шумить, гуде сосоночка” (вар. початку: “Шумить, гуде дібровонька”, “Ой шумить, гуде ліщинонька”, каталог 23 БС 03). У ній дівчина (рекруточка, солдаточка, московочка), яка тужить за милим, символічно зображена ліщиною (дібровою, сосною, що шумить). Вона плаче та ридає, на битий шлях поглядає. Битим шляхом москалі (солдати, офіцери) йдуть, з під милого (мужа) коня ведуть (який плаче). Дівчина (жінка) запитує офіцера, де її милий (муж). Той радить спитати коня вороного. Вона питає коня, той відповідає, що її милий (поранений, вбитий) лежить у степу (ямі), в правій руці держить шаблю (меча), лівою водою на серце поливає (за серце ухопився, студеної води просить), гукає до товариша: “дай милій знати, нехай мене не жде, а йде заміж. Як їй добре буде, мене не забуде; як їй зле буде, наплачеться”. Дівчина ломить руки: “не знайти такого коханця” ²¹.

На Закарпатті поширена версія цієї пісні “В зеленім гаєчку” (каталог 23 БС 03а), у якій співається про хлопців, що

ведуть коня вбитого милого та пропонують дівчині обрати собі іншого з поміж них²². На Прикарпатті (Сколівський та Дрогобицький райони Львівської області) зафіксовано варіанти вояцької балади “Прийшла карта до батька” (частотний каталог 23 БС 04) з мелодіями, які належать до підрозділу каталогу балад О. І. Дея III F 1: “Дівчина-воїн”. До батька приходять повідомлення (карта) з вимогою послати на війну одного з дітей. Батько не хоче віддати сина, замість якого йде менша дочка. Вона обтинає собі коси, перевдягається в чоловічий одяг і під час бою вбиває сімсот хлопців²³.

На Прикарпатті та частково Поділлі зафіксовано варіанти балади “Терном, терном, там доріжка іде” (каталог 23 БС 05). Певним чином цей фольклорний твір може бути віднесений до підрозділу каталогу балад О. І. Дея III F 10: “Смерть у бою як весілля (одруження)”. У баладі описано картинку, як по доріжці серед терну йде колона офіцерів. Її зустрічають батьки одного з них і запитують, де його дружина. Той відповідає, що його дружина – у полі висока могила. Тут описано трагічне бачення рекрутом (офіцером) його служби у війську. Або ж в іншому варіанті – головний герой поранений і передбачає свою швидку загибель²⁴. У частині варіантів з Львівщини є рефрен, що відбиває солдатське марширування: “Раз, два, три, чотири; раз, два, три”.

У західних областях також зафіксовані варіанти балади, трансформованої в стрілецьку “Йшли стрільці до бою” (каталог 23 БС 06). Сюжет пісні такий. На батькових очах у бою забивають сина. Батько просить сина відкрити очі, але той каже, що вбитий, просить зробити труну. Батько ховає сина й закінчує життя самогубством, а за ним – і мати²⁵. У каталозі балад О. І. Дея ця пісня належить до підрозділу III H 2: “Батько впізнає вбитого (пораненого) сина на полі бою” розділу III H: “Велика Вітчизняна війна радянського народу”. Унаслідок міжжанрової дифузії в соціально-побутовій ліриці й епіці та різночитань варіантів цієї пісні (вояцько-стрілецька) залишаємо поза увагою детальніше визначення цієї пісні й відносимо її до солдатських балад.

У різних областях, від Полтавської до Львівської, (але переважно в західних) зафіксовані варіанти пісні “На горі сто-

їть хатина” (каталог 23 БС 07). У пісні йдеться про те, як з війни приходять поранений син, мати (вдова) його не впізнає. Син помирає від тяжких ран, а мати – з туги за ним²⁶. У каталозі балад О. І. Дея варіанти цієї пісні можна віднести до версії підрозділу III F 20: “Мати не впізнає скаліченого на війні сина”.

У західних областях поширена балада новішого часу “Ой війна, війна, світова війна” (каталог 23 БС 08), відсутня в каталозі балад О. І. Дея. У ній описані страждання пораненого сина під час світової війни, який знаходиться в окопі, біжить кров, круки клюють очі. Серцем він відчуває, як за ним плачуть жінка, діти та мати. Йому бракує сил витерпіти це страждання і він просить товариша, щоб добив його²⁷. У варіанті з Тернопільщини вмираючий посилає воронів до матері з вісткою про свою загибель та просить не журитися.

Також у західних областях (Львівська, Івано-Франківська, Волинська, Чернівецька) зафіксовано варіанти вояцької балади пізнішого походження “Подай, дівчино, руку на прощання” (каталог 23 БС 09). У баладі йдеться про те, як під час наступу ворогів поранили вояка, який просить товариша написати батькам і дівчині, що куля “грудь поранила”. Ховали його в неділю, товариші заплакали. На похороні не було нікого з рідних, тільки дівчата плакали і грав оркестр²⁸.

У західних областях, а особливо у Львівській, поширена пісня “Прощайте, гори, прощай, Кавказ” (вар. початку: “Слухайте, люди, та й ти, Кавказ”, каталог 23 БС 10). У пісні йдеться про те, як вояк прощається з родиною (милою). Летіла куля, “вдарила в грудь”, потекла кров у Дунай. Солдати ховають побратима. Жінка ремствує: мужа з війни нема, хто пооре, збере врожай, нагодує рідину; діти плачуть – тата нема. Вар.: Мила хустки прала, мужа куля вбила. Вар.: заплакала мати – де сина нема, лежить у землі. Вар.: уже козаченька нема, дівчина пішла заміж. Ця балада локального поширення, пізнішого походження, має значну кількість текстових варіацій, в основі сюжету – загибель вояка на полі бою²⁹.

До вояцьких балад також зараховуємо пісню “Ой там край дороги сухий дуб стояв” (каталог 23 БС 11), каталог балад О. І. Дея III H 1: “Мати прощається з смертельно пораненим сином-партизаном” роз-

ділу III Н: “Велика Вітчизняна війна радянського народу”. У пісні мати тужить за вбитим сином-партизаном, який був меншим, найулюбленішим серед її п’ятьох дітей. Командир втішає: “не плач, твій син – герой”³⁰. У пісні поширена переважно в західних областях України, звідки, очевидно, потрапила на Подніпров’я.

У деяких рекрутських ліричних піснях спостерігаємо впливи іонаціональної воляччини, коли українці ходили служити в австро-угорську або польську армії. Так, у пісні “Ой п’яна я, п’яна, та й додому не зайду” (каталог 23 ЛС 01) йдеться про милого, який дома не ночує, просить матір вишити сорочку, бо самого вже у Варшаві чекає “мундир на кілочку” і “кучері відтяли”³¹. Пісня зафіксована на Вінниччині, є один варіант із Київської області. Майже всі записи багатоголосні, мають мінорний нахил ладу з альтерацією III та IV шаблів.

Пісня “Надлетіли гуси з далекого краю” (каталог 23 ЛС 02) гуси, які скаламутили воду, символізують рекрута, який іде служити у військо. З ним прощаються дівчина та мати. Дівчина питає, хто йому буде прати, хто поховає. Мати просить сина повернутися, щоб пошити йому сорочку, “змити головочку”, розчесати кучері. Син відповідає: “розчешуть кулі”³². Пісня зафіксована на Прикарпатті.

До козацько-рекрутських можна віднести пісню “Ой у лузі, та ще й при березі” (каталог 23 ЛС 03), яку зустрічаємо як у збірнику козацьких пісень, так і в збірнику рекрутських³³. Породила вдова сина, та не дала щастя-долі. “Було, мати, чорних брів не давати, було щастя дати. Розвивайся, дубе, завтра мороз буде; збирайся, козак, завтра похід буде”. Тут дуб і мороз символізують козака і військовий похід, його важку долю. У рекрутській версії замість походу згадано прийом, установу, що зараховує парубків до військової служби. Пісня поширена переважно на Подніпров’ї та Поділлі.

У часи, коли не було загального військового обов’язку, а від кожного повіту виділяли певну кількість новобранців, право вибору належало часто можновладцям або урядовцям, які несправедливо посилали у військо або сина вдови або сироту, яких нікому було захистити. Про це йдеться в пісні “Що це таке за зима” (вар. початку: “Що в Росії за зима”, “Ой в середу уночі”, “Ой у місті на ринку”,

каталог 22 ЛС 04). На нараду зібралися багачі (пани), стали думати, кого віддати в солдати: багач викупиться, бідняк випроситься, віддамо сироту. Або: у кого п’ятеро чи двоє дітей, не беруть, а у вдови один син, то й того взяли³⁴.

У версії цієї пісні з Поділля “Зажурилася вдова” (каталог 23 ЛС 04а)³⁵ питання, кого віддавати в солдати, вирішує бариня: багач одкупиться, бідняк випроситься, віддамо сироту. Або: ні багач, ні панич не піде в солдати, а доведеться бідняку.

Коли обирають, кому з трьох братів збиратися у військо на службу, то ця доля випадає меншому. Про це йдеться в пісні “Ой ти, зоре, та й вечірня” (вар. початку: “Вище лісу, вище темного”, “Синє море засинілося”, каталог 22 ЛС 05). У ній описано, як іде царський набір в армію. Офіцер приносить лист (дивиться в книгу чи “бумагу”), у якому написано, що один із трьох братів має йти служити. Котрий? Старший викупляється, середній вихваляється. Йде найменший, який прощається з родиною та молодою дівчиною. Мати кличе його повернутися, щоб “змити синові головоньку”. Син відповідає: “змиють дощі”, потім нарікає: “десь я, мамо, не дитина в тебе була”³⁶. Варіант сюжету з Чернігівщини: з поміж чотирьох синів у старшого – дитина, у підстаршого – дружина, третій заручений, менший іде в солдати³⁷. Пісня поширена найбільше на східному Поділлі та на Слобожанщині, менше на західному Поділлі та на Подніпров’ї.

У пісні “Як зачула моя доля” (вар.: “Ой зачула моя доля”, каталог 23 ЛС 06) козак довідується, що його мають взяти в рекрути восени на Покрову (бути в рекрутському наборі, у залізній закові) та просить у дівчини дозволу сховатися від набору. Козак ховається, а дівчина розповідає про це десятникам. Її хату обступають, козака ловлять, заковують у кайдани, приводять до прийому, питають, чи є рідні, батьки. Нікого немає, нема кому пожаліти, краще було свиней пасти. Дівчина плаче³⁸.

Мати парубка найчастіше була проти того, щоб її сина забирали в солдати. Проте в пісні “Калинонько, малинонько” (вар. початку: “Ой вишенька, черешенька”, каталог 23 ЛС 07) йдеться про те, як мати сама приводить сина до прийому. Вдова родила сина “не во врем’я”, та як виріс, привела його до прийому. Хай мати стриже, а волосся в хустку забере. Люди за-

суджують її, але за що? ³⁹ Пісня поширена на Подніпров'ї та прилеглих областях.

Набір у солдати був часто неочікуваним, тому нерідко ламав життєві плани, докорінно змінював долю призовника. Про це йдеться в пісні “А все гори, а все гори та долини” (вар. початку: “Гей, сюди гора й туди гора”, “Звідсіль гора, звідтіль друга”, “Сюди горе, туди горе”, “Задумав я женитися”, каталог 23 ЛС 08). Парубок задумав женитися, а його беруть в солдати (записали в солдати, у рекрутські сльози), руки зв'язали, повели до прийому, стрижуть. Губернатор питає, чи жонатий, чи є батьки (див.: 23 ЛС 06) ⁴⁰. Пісня поширена на правобережному Подніпров'ї, Подністров'ї, Волині.

Коли майбутнього новобранця приводять до прийому, йому пропонують тягнути жереб, наче для того, щоб з'ясувати, хто піде служити, але це формальність, служити йдуть усі. Про це йдеться в пісні “Ти машина, ти залізна” (каталог 23 ЛС 09). Парубок іде до прийому. У прийомі скляні двері, там сидять офіцери та пропонують тягнути номер. Який би не був номер, п'ятий, чи дев'яносто п'ятий, кричать, що прийнятий, питають, чи є рідні, батьки ⁴¹. Пісня зафіксована на правобережному Подніпров'ї, східному Поділлі та Волині.

Пострижені новобранці шикуються та йдуть відбувати службу. Про це йдеться в пісні “Вийшла стара мати” (вар. початку: “Ой по горах, а сніги лежать”, каталог 23 ЛС 10). Козаки (новобранці) йдуть у похід. Вийшла мати пізнавати, зозулею кличе свого сина: “вернись додомоньку, змию (слізьми) головоньку, дам нову сорочку”. Син відмовляється: не пускають (“не мила раніше, а тепер я жовнір”; “змиї своїй дочці, мені змиє дощик”) ⁴². Варіанти пісні зафіксовано по всій території України від Сумщини до Закарпаття, не маємо лише записів із південного сходу.

У пісні “Через сад-виноград доріжка лежала” (каталог 23 ЛС 11) “судариня” виряджає рекрутів до війська, один новобранець (вдовин син на коні) іде попрощатися з дівчиною, але виходить до нього не дівчина, а мати. У одній версії це мати козака, яка запитує, де його шукати. Син відповідає: “в степу при дорозі буду помирати”. У другій версії виходить мати дівчини, якій козак повідомляє, що він іде турка воювати (історичний мотив) ⁴³. Пісня зафіксована на Подніпров'ї та східному Поділлі.

У пісні “В суботу пізенько, в неділю раненько” (вар. початку: “В неділю раненько кує зозуленька”, “Кувала зозуля на Спаса раненько”, “А в полі береза, а в полі курява”, каталог 23 ЛС 12) перед слухачем проходить цілий калейдоскоп подій. Жалібно кує зозуля. Аж то не зозуля, то мати, яка проводить сина в солдати. Думала оженити його восени, мати невістку, а доводиться проводити на службу, на війну. Просить сина швидше повертатися додому. Через деякий час (два роки) пише син листа про гірке солдатське життя. Якби мати знала, переплила б синє море, передала б горобчиком хліба ⁴⁴.

Ця пісня тісно пов'язана з баладним жанром, адже у деяких варіантах дівчина, яка чекала солдата, вмирає, у деяких (наприклад “У полі береза, у полі кудрява”) син повертається додому з нелюбою невісткою. Тут маємо перегук з баладою про свекруху-отруйницю. Можливо, у зв'язку з багатоплановістю та варіативністю сюжету записи цієї пісні були розпоршені по трьох підрозділах збірника рекрутських та солдатських пісень (див. прим.).

Переважно на Подністров'ї зафіксовано варіанти пісні “Шкода, шкода, шкода рожевого цвіту” (вар. початку: “Бувайте здорові, соснові пороги”, каталог 23 ЛС 13), у якій творці-виконавці шкодують за парубком, який іде служити цісарю. Його порівнюють із цвітом (маковим, рожевим, червоним, білим). Натомість новобранець дякує сосновим (тесовим) батьківським порогам, де ходили його ноги, просить згадувати його ⁴⁵. Останній мотив прощання – ремінісценція з весільної пісні ОР В7 17 “Бувайте здорові ви, мої пороги”. Обидві пісні, рекрутська та весільна, мають пізніше походження та стильові особливості віватного співу, особливо характерного для весільної пісенності на Подністров'ї, центральному та західному Поділлі. На Поділлі та Волині побутує наймитсько-заробітчанська версія цієї пісні про хлопця, який ходить по наймах ⁴⁶.

У пісні “Ой ви, галочки, ви, чорноперочки” (каталог 23 ЛС 14) рекрут мандрує з новобранцями, які гору вкрили. Їх кличуть повернутися, але вони не можуть – цар (цісар; государ; румун) не пускає (гетьманова мати або гетьман велить турка звоювати), хоче турка звоювати: прощайте, може з ким сварився, розважайте дівчину, щоб не журилася (див.: 07 ЛК

03). Новобранець воліє краще гору розкопати, ніж царське плаття надівати⁴⁷. Пісня поширена на Буковині, Поділлі та переважно на правобережному Подніпров'ї.

У пісні “Туман яром та туман яром, мороз долиною” (вар. початку: “Ой здорова чорноброва”, “Там у полі верба”, каталог 23 ЛС 15) стрічається зима з літом, а козак з дівчиною. На перехресті трьох доріг заблукав козак, зустрічає дівчину, яка бере льон, та питає в неї дорогу. Його мати (вдова) вирядила в солдати за старшого брата. Він просить неньку, якщо загине, прийняти дівчину за дитину. Новобранець плаче: ніколи батьків не побачить, нікому їй задзвонити, якщо загине, просить хлопців заспівати, бо сльози ллються⁴⁸. Ці сюжетні мотиви вільно комбінуються в різних варіантах пісні, додаються нові. Пісня поширена на Поділлі, Буковині, Прикарпатті, меншою мірою на Подніпров'ї.

У пісні “Калина-малина ні сладка ні горка” (каталог 23 ЛС 16) дівчина плаче за солдатом, якого забирає цар у військо (або молодих рекрутів забирають ляхи під Варшаву). За багатим сином батьки плачуть, за бідним (сиротою) ворон кричить; за багатим плаче родина, за бідним – дівчина; за жонатим плачуть жінка та діти, за парубком – молода дівчина (чорний ворон)⁴⁹. Пісня поширена на Поділлі та Волині.

Рекрутський набір, військова служба, бойові походи та дії впливали не тільки на громадське й культурне життя сільського та міського населення, але й на навколишній світ, природу, яка часто страждала від цього. Так, у пісні баладного типу “Ой у полі береза стояла” (каталог 23 ЛС 17) йдеться про суху березу, яка скаржиться на те, що під нею солдати (рекрути, гусари, а іноді й турки з татарами) стояли, шаблями гілля обтинали, заступами землю копали, сокирами корінь рубали, воду добували, коней напували⁵⁰. Пісня поширена на західному Подністров'ї та правобережному Подніпров'ї.

Лише в небагатьох зразках пісенного фольклору висвітлено вояцький побут, як наприклад у пісні “Літають соколи понад синє море” (каталог 23 ЛС 18), де в образі соколів зображено новобранців, які не можуть дати собі ради у вояцькому житті. Вони плачуть і просять старих вояків не бити, не карати, а навчити їх воювати

⁵¹. Пісня поширена на Подністров'ї (Буковина, Поділля).

У пісні “Чорна хмара наступає” (каталог 23 ЛС 19) зображено побут молодих жовнірів, їхні розваги та веселощі. Вони п'ють мед-горілку, а один з них поглядає на чужих жінок. Тоді вирішує викинути в Дунай шаблю, що зав'язала йому світ, іти на Україну шукати дівчину⁵². Пісня поширена на Поділлі, переважно західному.

Найтрагічнішими моментами солдатського життя були поранення та смерть рекрута. Загибель солдата здебільшого зображена в баладному жанрі. У пісні “Добре тобі, дівчинонько” (каталог 23 ЛС 20) вояк розповідає милій, що в той час, коли вона вишиває, він мусив іти воювати. Влучила куля, рука прострілена, нога відтята, “приїдь, подивись, яка війна проклята”⁵³. Пісня поширена в західних областях: Буковинській, Тернопільській, Львівській.

У Чернівецькій та Тернопільській областях зафіксовані варіанти лемківської солдатської пісні “Ой у поли, у поли” (каталог 23 ЛС 21), де оспівується, як солдат повертається з бою, питає матері, чи впізнає вона його в закривавленому одязі. Мати пізнає⁵⁴.

Часто навіть щасливе повернення солдата додому з війни зображено в народних піснях із відтінком журби та скорботи: прийшов солдат із війни, а нікого з рідних вже немає. Про це йдеться в пісні “Ой виїду я за лісок” (каталог 23 ЛС 22). Після війни з германцем покалічений солдат повертається додому, а його роду вже нема. Батьки померли, був один брат і той умер⁵⁵. Більшість варіантів пісні зафіксовано на Вінниччині, є один запис із Житомирщини. Між варіантами спостерігаємо істотні відмінності, що ускладнює типологічний аналіз пісні. Зауважимо лише, що в основі складочислення три-чотири сегментної строфи лежить семискладовик, часто розширений за рахунок вставних слів та вигуків (мікрорефренів).

На тематичну спорідненість історичних та козацьких пісень вказує також А. Іваницький у підручнику “Українська народна музична творчість”⁵⁶.

У пісні “Ой у неділю рано-пораненьку” (каталог 25 БІ 01, БІ – балади історичні) йдеться про Коваленка, який у неділю зібрав женців на поле. Наказавши женцям жати, сам пішов додому обідати. Озиралися жінці, а то полоненого Коваленка

веде орда. Він плаче за женцями або наказує їм тікати й просить сили природи охороняти їх у дорозі.

У західних областях зафіксовано численні варіанти пісні “Звідки, Ясю? – З-за Дунаю” (каталог 25 БІ 02). У збірнику історичних пісень наведено варіанти текстів пісні з Буковини та Закарпаття, решта – з Галичини. У картотеці каталогу наявні вісім варіантів лише з Львівської області, тобто з Галичини, звідки пісня, ймовірно, й походить. Порубали турки з татарами козака (жовніра), тужить над ним мати. Козак заспокоює її: порубаний не дуже (“головку на чотири, серце нашестеро, тіло на мак дрібний”), шукай столяра (муляра) побудувати хатину без вікон, без дверей (труну)⁵⁷. Пізніші нашіарування можна спостерігати при згадуванні в текстах варіантів поряд з турками й татарами москалів і ляхів.

Варіанти пісні про Байду “В Цариграді на риночку” (каталог 25 БІ 03) утворюють підрозділ каталогу балад III A 7: “Козак Байда відмовляється від султанської дочки і, приймаючи за це муку, мститься султанові”. У збірнику історичних пісень зазначено, що ця пісня складена не пізніше XVII ст. “Байда, як конкретна особа, в історичних документах не фігурує. Існує думка, що прототипом цього образу є князь Дмитро Вишневецький”, він, “як і Байда, сконав у турецькій неволі, зачеплений гаком за ребро... Очолюючи деякий час дніпровське козацтво, Вишневецький у 1556 р. здійснив успішний похід у Крим... У кінці 1563 р. молдавський господар Штефан IX захопив Вишневецького в полон і передав його турецькому султану Селіму II, який і вчинив над ним у Константинополі жорстоку розправу... Вишневецький, зачеплений гаком за ребро, жив ще три дні, поки турки не вбили його стрілами, не стерпівши його лихослів’я”⁵⁸.

У пісні про Байду турецький цар пропонує козакові свою дочку, щоб той також змінив свою християнську віру на магометанську. Байда глузливо відмовляється. Цар наказує його зачепити гаком за ребро й повісити. Байда просить лук, нібито для полювання, і вбиває ним всю царську родину⁵⁹. Пісня зафіксована переважно на Подністров’ї, звідки, ймовірно, й була поширена у центральні області України та

на Лівобережжя. У співі переважає одноголосна епічна манера.

Варіанти пісні про Морозенка “Ой Морозе, Морозенку” (частотний каталог 25 БІ 04) складають наступний підрозділ каталогу балад III A 8: “Смерть козака Морозенка, полоненого в бою турками”. Тут ця пісня стоїть поруч із піснею про Байду. У збірнику історичних пісень пісня про Морозенка вміщена значно пізніше, пісня про Байду віднесена упорядниками збірника до періоду XV – першої половини XVII ст., а про Морозенка – до періоду другої половини XVII–XVIII ст. Упорядники зазначають, що історична особа Морозенка й досі не з’ясована. “Деякі історики і фольклористи вважають, що прототипом цього образу є сподвижник Богдана Хмельницького Станіслав Морозенко (Мрозовицький), полковник, учасник визвольної війни українського народу 1648–1654 рр. І зокрема, облоги Збаража в 1649 р. Під час цієї облоги С. Морозенко загинув”⁶⁰.

За Морозенком плаче вся Україна і стара Морозиха, не п’ється їй мед-вино: десь Морозенко б’ється (десь його полонили). Орда виступає, Морозенко на чолі козацького війська їде на коні воювати з турками (ляхами). Спіймали його вороги, повели на могилу, роздягнули, вирвали живцем серце, укинули у воду⁶¹. Трагічна доля Морозенка не могла не знайти відображення в народній творчості. Є численні записи пісні про Морозенка (переважно без мелодій) від Львівщини до Харківщини, за винятком Волині та Закарпаття.

Однією з відомих історичних балад в українському та російському фольклорі є пісня “Йшли татари по долині” (частотний каталог 25 БІ 07, рос. вар. “Как за речкою да за Дарьею”), яка належить до підрозділу III A 17: “Теща в полоні у зятя-татарина (турка)” каталогу балад О. І. Дея. Женуть турки (татари) полонян, ділять здобич. Усі взяли собі по дівці, а одному дісталася баба. Привів він її додому, жінка каже, що треба було її вбити. Чоловік наказує залишити бабу при хатній роботі: прясти кужіль, стадо пасти, дитя колихати. Колише баба дитину, називає турченятком, онучатком. Почула це господиня (слуга доповів їй), прийшла, вдарила стару по личеньку, почала розпитувати. Заплакала стара, згадала, як вона поранила руку, згадала дітей. Упізнала

її дочка, звеліла одягнути в дорогі шати, запропонувала або з ними панувати, або їхати в рідні краї. Стара воліє ліпше бідувати, але в рідній землі⁶². Пісня зафіксована в західних регіонах: Галичині, Буковині, східному Поділлі.

Варіанти пісні про Нечая “Ой з-за гори та із-за крутої” складають підрозділ каталогу балад III В 1: “Героїчна смерть козака Нечая в бойовому поєдинку з шляхетським загоном” та частотного каталогу 25 БІ 08. Полковник Данило Нечай – один “з найулюбленіших народних героїв визвольної війни 1648–1654 рр. Брацлавський полк, очолений Нечаєм, успішно виступав у багатьох битвах, зокрема під Зборовом у 1649 р. Після вимушеного Зборовського договору (8 серпня 1649 р.) ... визвольний рух розгорнувся з новою силою. Особливого поширення він набув на Брацлавщині і Волині. На чолі цього руху став Данило Нечай”⁶³. В основі пісні лежать історичні події, що відбувалися на початку лютого 1651 р., коли польсько-шляхетські війська, очолені гетьманом М. Калиновським, порушили Боровську угоду і вступили у м. Красне (нині с. Красне Жмеринського району Вінницької області), де перебував Нечай із частиною свого війська. У запеклому бою він загинув.

У пісні йдеться про те, як запорізькі козаки попереджають Нечая про небезпеку від шляхтичів, але він на те не зважає, покладається на сторожу, з кумою Хмельницькою мед-вино кружає. Аж раптом наступає польське військо, сорок тисяч. Нечай вступає в нерівний поєдинок, та його бере в полон пан Потоцький (Зборовський, Каньовський, Калиновський або ін.), розпитує його про жінку й дітей. Нечай хоче послати до них за викупом, але вороги прагнуть лише смерті ватажка, відрубують голову, січуть на мак⁶⁴. Найбільше записів із мелодіями маємо з Вінницької та навколишніх областей, а також зі сходу – з середнього Подніпров'я.

На Подніпров'ї та Подністров'ї зафіксовано варіанти пісні про Саву Чалого “Ой був у Січі козак старий” (частотний каталог 25 БІ 09), каталог балад III Е 1: “Страта козаками (гайдамаками) зрадника Сави Чалого”⁶⁵. “Сава Чалий був начальником надвірних козаків у с. Раптівці (нині ... Хмельницької обл.). Коли виступив Верлан..., Сава Чалий зі своїми козаками приєднався до повстанців. В кінці 1736 р. польський уряд оголосив,

що він готовий прийняти знову на службу учасників повстання, які прийдуть добровільно з повинною, і Сава Чалий разом з полковником Касяном перейшли на бік польської шляхти. Вислужуючись перед польськими панами, Сава Чалий на чолі загону козаків, що також перебували на службі в польського уряду, вчиняв напади на гайдамаків, захоплював у полон своїх недавніх соратників і жорстоко з ними розправлявся... Зрада і жорстокість Сави Чалого викликали глибоку ненависть з боку запорожців-гайдамаків, які вирішили помститися йому. У 1741 р. один з видатних гайдамацьких ватажків Гнат Голий... напав на маєток Сави в с. Степашках і вчинив над зрадником розправу. Ці події знайшли своє висвітлення в пісні про Саву Чалого”⁶⁶.

У пісні йдеться про старого запорізького козака Чалого, який виростив сина Саву. Не схотів Сава козакам служити, подався до ляхів воювати проти козаків, грабувати церкви. Зібралися козаки на раду, Гнатко Голий з Кравчиною пообіцяли ввійти та помститися Саві. Тим часом Сава Чалий перебував у власному маєтку з жінкою та сином. Челядь доповіла, що гайдамаки стежать за його будинком, але Сава не боїться, він має своє військо. Пише Сава листа, посилає хлопця (дівку, челядину) по мед-вино, аж тут у його оселю вступають козаки. Злякався Сава, запропонував їм бути кумами, коли вони не погодилися, кинувся до рушниці. Взяли козаки Саву на три списи вгору, закували в кайдани (вдарили головою, зняли голову). Молода Савиха з дитиною та служницею тікала через вікно⁶⁷. У деяких варіантах козакам дається порада, що вони б зажили більшої слави, якби повернули Саву собі на службу. Один із варіантів навіть завершується славною битвою Сави на боці козаків проти ляхів, своїх колишніх покровителів та соратників.

У Карпатах та на Буковині зафіксовані численні варіанти пісні про Довбуша “Ой попід гай зелененький” (частотний каталог 25 БІ 10), які складають підрозділ каталогу балад III Е 5: “Смерть опришківського ватажка Довбуша, зраженого коханкою”. Це пісня про видатного ватажка опришків XVIII ст. Олексу Васильовича Довбуша (Довбушука), який народився в 1719 р. у с. Печеніжин (нині Івано-Франківська обл.) у сім'ї наймита.

“Дев’ятнадцятирічний Олекса, не стерпівши панських знущань, разом з братом Іваном тікає в Карпати. Організувавши загін опришків, головне ядро якого налічувало близько 50 чоловік, Довбуш протягом восьми років (1738–1745) наганяв страх на панів по обидва боки Карпат... Діяв загін Довбуша в Прикарпатті, а також у Закарпатті та на Буковині. Основним опорним пунктом Довбуша була Чорногора в Карпатах. У 1745 р. Довбуш був підступно вбитий у с. Космачі [нині Косівський р н Івано-Франківської обл. – Л. Є.]... Стефаном Дзвінкою – Дзвінчуком”⁶⁸.

Пісня поширена там, де розгорнув свою діяльність Олекса Довбуш – Прикарпатті, Закарпатті, Буковині. У ній ідеться про те, як Довбуш, ходячи по гаю з хлопцями, вирішує йти до жінки Стефана Дзвінки, незважаючи на побоювання вірних вояків. Прийшовши до коханки, він просить її впустити, коли вона не погоджується, мотивуючи тим, що вдома сама, висаджує двері. Дзвінка стріляє в Довбуша й тяжко ранить його. Довбуш просить своїх хлопців занести його в гори та вбити, щоб не збиткувалися вороги⁶⁹.

Таким чином, у доповіді було простежено динаміку жанроутворення вояцьких пісень від козацьких через чумацькі, бурлацькі, рекрутські та солдатські до історичних. У процесі каталогізації та аналізу цих фольклорних творів особливу увагу звернено на інонаціональні впливи у їхніх текстах та мелодиці.

¹ Дей О. І. Українська народна балада. – К., 1986. – С. 81; Балади. Родинно-побутові стосунки / Упоряд.: О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук (тексти), А. І. Іваницький (мелодії). – К., 1988. – С. 290–292.

² Чумацькі пісні // Упор. О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук (тексти), А. І. Іваницький (мелодії). – К., 1976. – С. 125–138.

³ Квітка К. Українські народні мелодії. Зібрав Климент Квітка. – К., 1922. – Т. II, ЕЗ. – С. 158, № 506; Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. – К., 1965. – С. 675; Чумацькі пісні. – С. 115–118.

⁴ З гір Карпатських: Українські народні пісні-балади // Упоряд., підгот. текстів, вступ. стаття, приміт. та словн. С. В. Мишанича. – Ужгород, 1981. – С. 85. – № 47; Козацькі пісні // Фольклорні записи та упор. Н. Г. Полякової. – К., 1991. – С. 107–110.

⁵ З гір Карпатських. – С. 87–88. – №№

49, 51.

⁶ Там само. – С. 38–39. – №№ 12–13; С. 42–43. – №№ 15–16; С. 46. – № 19.

⁷ Квітка К. – С. 65. – № 206; З гір Карпатських. – С. 53. – № 25.

⁸ Українка Леся. Зібр. тв. у 12 т. – Т. 9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. – К., 1977. – С. 264–265. – № 90. ; Рекрутські та солдатські пісні. – С. 159, 265–266, 464–465; Пісні Поділля. – С. 216–217; Пісні з Волині. – С. 210; Буковинські народні пісні. – С. 111–112; Пісні Буковини. – С. 215, 254.

⁹ З гір Карпатських. – С. 45; Пісні з Волині. – С. 210.

¹⁰ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 469–472; З гір Карпатських. – С. 32. – № 6.

¹¹ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 516–521; Народні пісні: Записи Людмили Єфремової. – К., 2006. С. 354. – № 418; Козацькі пісні. – С. 118–120.

¹² Буковинські народні пісні. – С. 113–114.

¹³ Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–5, од. зб. 243, а. 20; ф. 24–5, од. зб. 31, а. 58 (зв.), а. 74.

¹⁴ Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 432; Буковинські народні пісні / Упор. Л. Ященко. – К., 1964. – С. 142–143; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 8–4, од. зб. 304, а. 170; ф. 14–3, од. зб. 344, а. 208.

¹⁵ Пісні з Волині. – С. 208; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 907II, а. 189, № 195.

¹⁶ Чумацькі пісні. – С. 222–224, 233–234; Рекрутські та солдатські пісні. – С. 452–457; Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 105–106; Пісні Поділля. – С. 229–230.

¹⁷ Рекрутські та солдатські пісні // Упор. А. Л. Іоаніді, О. А. Правдюк. – К., 1974. – С. 5.

¹⁸ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 121–123; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 1018, а. 3 (зв.).

¹⁹ Відсутність ймовірності повернення.

²⁰ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 172–176; Конощенко А. І. – № 78. – С. 107; Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 645; Пісні Сумщини. – С. 303, 305.

²¹ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 289–290, 484–493; З гір Карпатських. – С. 44; Пісні з Волині. – С. 209; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–4, од. зб. 109, а. 9 (текст), а. 42 (мел.), № 6.

²² Рекрутські та солдатські пісні. – С. 496–498; З гір Карпатських. – С. 82. – № 44; С. 84. – № 46.

- ²³ Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 934, а. 40, 320, №№ 5, 334 (текст), од. зб. 934а, а. 35, 92 (мел.).
- ²⁴ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 313; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 34, а. 78, № 13.
- ²⁵ Пісні з Львівщини. – С. 128. – № 108; Пісні з Покуття. – С. 207.
- ²⁶ Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 934, а. 79 (текст), од. зб. 934а, а. 43 (мел.), № 89; од. зб. 1048. а. 5.
- ²⁷ Пісні з Львівщини. – С. 97. – № 75.
- ²⁸ Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 1194, а. 671 (текст), а. 735 (мел.), № 653.
- ²⁹ З гір Карпатських. – С. 96–99. – №№ 59–61; Пісні з Львівщини. – С. 133. – № 103; Пісні з Покуття. – С. 203; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 907І, а. 77.
- ³⁰ Пісні Буковини. – С. 433; Пісні з Покуття. – С. 246; Народні пісні. – С. 483–484. – № 542; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 126, а. 40 (зв.), № 7; од. зб. 1197, а. 45, № 21.
- ³¹ Пісні Поділля. – С. 268; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–5, од. зб. 424ІІ, а. 58, плівка 125(2).
- ³² Рекрутські та солдатські пісні. – С. 59; З гір Карпатських. – С. 92. – № 56.
- ³³ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 65–66, 148–149; Козацькі пісні. – С. 49–51; 69–70; Пісні Буковини. – С. 196; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–3, од. зб. 81, а. 220–221, № 88; ф. 6–4, од. зб. 109, а. 32 (текст), а. 51 (мел.), № 66; од. зб. 140, а. 24, № 36; ф. 24–5, од. зб. 30, а. 82, № 37; ф. 31–2, од. зб. 35, с. 7, № 4.
- ³⁴ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 71–77; Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 646–647; Пісні Поділля. – С. 265–266.
- ³⁵ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 80–82; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 342, а. 150 (зв.), № 10.
- ³⁶ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 89–98, 100; Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 647–648; Пісні Сумщини. – С. 299; Пісні Поділля. – С. 264–265; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–3, од. зб. 88, а. 6–7, № 5.
- ³⁷ Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–4, од. зб. 109, а. 14 (текст), а. 44 (мел.), № 22.
- ³⁸ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 110–114; *Квітка К.* – С. 227. – № 718; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–4, од. зб. 193, а. 27; ф. 14–3, од. зб. 344, а. 159; од. зб. 1070, а. 68; ф. 24–5, од. зб. 32, а. 5, № 22; а. 13.
- ³⁹ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 131–137; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–4, од. зб. 148, а. 17, № 25; ф. 8–3, од. зб. 206, а. 1–3; ф. 14–3, од. зб. 47, а. 9, № 9.
- ⁴⁰ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 139–148; Пісні Поділля. – С. 267.
- ⁴¹ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 149–151; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 907ІІ, а. 179; од. зб. 1231, а. 51.
- ⁴² Рекрутські та солдатські пісні. – С. 161–166; Пісні Буковини. – С. 237; Пісні з Львівщини. – С. 115. – № 90; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–3, од. зб. 196, а. 27, № 4.
- ⁴³ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 181–184.
- ⁴⁴ Там само. – С. 119–120; 204–213, 548–552.
- ⁴⁵ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 220–222, 322; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 344, а. 150; ф. 31–2, од. зб. 35, с. 34, № 20.
- ⁴⁶ Наймитські та заробітчанські пісні. – С. 309–310.
- ⁴⁷ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 224–227; Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 650; Пісні Буковини. – С. 220, 223; Пісні з Волині. – С. 219; Козацькі пісні. – С. 69–70; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 34, а. 98.
- ⁴⁸ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 234–240, 363–364; *Квітка К.* – С. 227. – № 717; Пісні Буковини. – С. 234; Пісні з Волині. – С. 203; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–3, од. зб. 81, а. 37–38, № 7.
- ⁴⁹ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 240–244; Пісні з Львівщини. – С. 106. – № 82; Пісні з Волині. – С. 216; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 1048, а. 9.
- ⁵⁰ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 305–309; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 342ІІ, а. 249, № 13; од. зб. 907ІІ, а. 178; од. зб. 1052, а. 7.
- ⁵¹ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 317–318; Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 659–660; Пісні Буковини. – С. 221; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–3, од. зб. 81, а. 26–27, № 105; ф. 14–3, од. зб. 344, а. 102.
- ⁵² Рекрутські та солдатські пісні. – С. 379–381; Пісні Поділля. – С. 272.
- ⁵³ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 437–439; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 1197, а. 49, № 24.
- ⁵⁴ Рекрутські та солдатські пісні. – С. 506–511.
- ⁵⁵ Там само. – С. 187, 538–539; Пісні Поділля. – С. 269–270; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–4, од. зб. 67, а. 11, № 64; ф. 31–2, од. зб. 35, с. 15, №№ 47а,б.
- ⁵⁶ *Іваницький А. І.* – С. 147.
- ⁵⁷ З гір Карпатських. – С. 33. – № 7; с.

47–48. – №№ 20–21; с. 51. – № 24; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 934а, а. 65, № 180; а. 90, № 316; ф. 14–5, од. зб. 466г, а. 23, № 57.

⁵⁸ Історичні пісні. – С. 927–928.

⁵⁹ Там само. – С. 119 (текст), с. 841. – № 8 (мел.); Пісні Буковини. – С. 174, 189; Козацькі пісні. – С. 123–126; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 31–2, од. зб. 35, с. 1, № 3.

⁶⁰ Історичні пісні. – С. 947.

⁶¹ Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 609–611; Козацькі пісні. – С. 99–101; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 14–5, од. зб. 466г, а. 98, № 399; а. 137, № 600; ф. 24–5, од. зб. 32, а. 5 (зв.), № 31; од. зб. 35, а. 3.

⁶² З гір Карпатських. – С. 60–63. – №№ 30–32; Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 601–602; Пісні Буковини. – С. 177.

⁶³ Історичні пісні. – С. 941.

⁶⁴ Там само. – С. 226 (текст), с. 849. – № 24 (мел.); Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 607–609; Козацькі пісні. – С. 81–84; Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 6–4, од. зб. 119, а. 3–6, № 1; ф. 14–3, од. зб. 2, а. 73, № 107.

⁶⁵ Дей О. І. Українська народна балада. – С. 82.

⁶⁶ Історичні пісні. – С. 982.

⁶⁷ Там само. – С. 467–468 (текст), с. 487. – № 90 (мел.); Пісні Явдохи Зуїхи. – С. 614–615; Пісні Буковини. – С. 176; Пісні з Львівщини. – С. 93. – № 72.

⁶⁸ Історичні пісні. – С. 975–976.

⁶⁹ З гір Карпатських. – С. 67. – № 363; 70–71. – №№ 379, 383; с. 73. – № 393; Пісні з Львівщини. – С. 95. – № 73; Пісні Буковини. – С. 180–181; Буковинські народні пісні. – С. 91–93.

Людмила Костенко
(Київ)

КОЖУМ'ЯЦЬКИЙ І ШЕВСЬКИЙ ПРОМИСЛИ В ПІВНІЧНИХ І ПІВДЕННИХ ГУБЕРНІЯХ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ (ДРУГА ПОЛОВИНА XIX – ПОЧАТОК XX СТ.)

У другій половині XIX – на початку XX ст. в Російській імперії значного розвитку набули кустарні промисли, пов'язані з виготовленням шкіри та взуття. Цьому сприяла реформа 1861 р., після якої селяни, залишившись без землі, звернулися до ремесла ¹. Особливо шкіряні заняття були поширені в місцевостях із малородючими ґрунтами. На півночі Російської імперії відомими шкіряними центрами були Кімрський район Казанської губернії, м. Кузнецьк Саратовської губернії, с. Полотняний Завод Калузької губернії та багато ін. Найбільшими шкіряними осередками півдня були села Миропілля, Борисівка, Велико-Михайлівка Курської губернії, міста Седнів, Олишівка, Березне, Короп, Літки, с. Семенівка Чернігівської губернії та ін. ².

Українські та російські шкіряники мали спільні ринки збуту в південних українських містах та в Новоросійському краї, де носили не берестяне та липове взуття, як на півночі, а чоботи та черевики. Кустарі Чернігівської губернії відправляли свій товар також у землі Війська Донського, на Кавказ ³ і навіть до Сибіру ⁴. Українські шкіряники були спроможні пошити і значну кількість солдатського взуття. Зокрема, шевці містечка Березного під час Східної війни (1854–1855) виготовили для Сосницького ополчення чотири тисячі пар чобіт ⁵.

У другій половині XIX ст. українські шкіряники мали збут товару та високі прибутки. У кінці століття російські кустарі почали їх витіснити з південних та місцевих ринків ⁶. Взуття, виготовлене в північних губерніях, було дешевше і якісніше від українського. Крім того, завдяки прокладанню залізниць, воно потрапляло на Україну швидко і в значній кількості. Відставання українських шкіряників від російських учені пояснюють їх ставлен-

ням до землі та своїх кустарних занять як до тимчасових⁷.

Розглянемо стан розвитку шкіряних промислів у північних та південних губерніях, від якого залежав комерційний успіх на ринку взуття. Російські кустарні підприємства були давніші за українські. Зокрема, в Саратовській губернії перші шкіряні заводи (так називали кустарні підприємства з вичинки шкіри) відкрилися ще в 20-х роках XIX ст. У 70-х роках цього ж століття більшість із них капіталізувалася, тобто їхні власники перестали брати участь у виробництві, а лише ним управляли⁸. Такі шкіряні заводи продовжували називати кустарними, тому що вони працювали без застосування машин (за принципом мануфактури).

В українців була капіталізована лише невелика частина шкіряних заводів⁹. Тут аж до початку XX ст. переважала кустарна форма шкіряного виробництва. Частина кожум'як працювала на родинних кустарних заводах, до яких входили брати або батько із синами. Інші вичиняли шкіру на підприємствах, де праця господаря поєднувалася з найманою, через це їх вважали перехідними: від родинної форми виробництва – до капіталістичної¹⁰.

Більшість російських шевців працювала як наймані робітники в майстернях капіталістичного типу. Інші шили чоботи на підприємствах, де праця господаря поєднувалася з найманою. Менше було кустарів-одинаків, які працювали з учнем або помічником. Вони мали справу з ринком або виконували замовлення господарів названих майстерень¹¹.

Українські шевці виготовляли взуття одноосібно або з синами чи учнями, які починали навчатися ремеслу з дванадцяти років¹². Майстерень із найманою працею в них було не багато. Відомо, що в м. Семенівці кустарі, які не мали грошей на придбання шкіри, працювали на своїх заможніших друзів. Вони отримували заробіток від кожної пошитої пари, тому їх називали “одпарщиками”. “Швальні” такого типу влаштовували в хаті заможного шевця. Там цілий рік працювало від п'яти до дванадцяти чоловік із семи ранку до пізньої ночі. Кращий майстер отримував 70–80 коп. або “руб” за пошиту пару, недосвідчений – 50 коп. Господар, крім того, харчував робітників власним коштом¹³.

Значний вплив на розвиток російського шкіряного виробництва мав розподіл праці, який практикувався ще в період становлення галузі. Тоді частина кожум'як доводила шкіру до дублення, а для подальшої обробки віддавала її “на сторону”: “строгальщикам” – для шліфування, “раздельщикам” – для нанесення фарби¹⁴.

У російських шевських майстернях перед для взуття витягували “посадчики”, піднаряди (підкладку) робили учні, “тачали” деталі взуття і строчили халяви жінки, збір і кінцеву обробку виконували майстри. Тут наймана праця набувала форми домашнього виробництва. У майстерні виробили кроїли, робили заготовки та роздавали їх кустарям для пошиття за оплати¹⁵.

В українських шкіряників розподілу праці майже не було. Усі технологічні операції кожум'яки виконували одноосібно, хіба що міздру зі шкіри знімали більш досвідчені, щоб не пошкодити товар¹⁶. Також у великих шкіряних осередках були кустарі – юхтарі. Вони фарбували та пом'якшували юхтову шкіру¹⁷.

Розподіл праці існував лише на українських шкіряних заводах капіталістичного типу. Зокрема, на одному з підприємств Седнева діяло кілька цехів – зольний, дубильний, посадочний і, очевидно, юхтарний. У першому з них шкіри золили, знімали з них шерсть, міздили, косували; у другому – їх дубили; у третьому, посадочному, цеху – “тягнули витяжки” (із цілого шматка шкіри робили заготовки для чобіт у вигляді халяв із головками). Розгладжували, пом'якшували та чорнили на заводі шкіру юхтарі¹⁸.

Розподіл праці не був поширеним і серед українських шевців. Така форма виробництва в них виникла лише на початку XX ст., коли частина з них придбала швейні машини. Це сприяло виокремленню поміж шевців “заготовщиків”. Власники швейних машин приймали замовлення від своїх товаришів на пришиття халяв до передів. Останнім залишалося тільки зробити підошву. Деякі шевці “готовали близько 15 чоловікам”¹⁹.

В українських та російських шкіряників була також різною технологія виготовлення шкіри та її асортимент. Зокрема, кожум'яки Чернігівської губернії ще в кінці XIX ст. вичиняли просту шкіру за примітивними рецептами. Кращий товар – юхту – уміли робити небагато з них.

Так само було і в Курській губернії. На початку ХХ ст. в кожум'як з'явилися досконаліші інструменти для вичинки шкіри – скафа, штрихоль тощо. Якщо раніше вони “накатували” шкіру руками, то тепер це робили пробочною катушкою на спеціальному столі для накатування. Для нанесення на шкіру малюнка використовували рольку зі станком²⁰. У цей час асортимент шкіри, виготовленої кожум'яками, збільшився. Вони стали робити юхту, підощву, а також витяжки (заготовки для чобіт). Проте багато з них, через матеріальну скруту, продовжували виготовляти простий сорт шкіри – полувал²¹.

Російські підприємства мали більш різноманітний асортимент шкіри. Невеликі та середні кустарні заводи виготовляли юхту, виросток (шкіра однорічного теляти), опойок (шкіра молочного теляти), підощву²². Заводи капіталістичного типу робили дорогі види шкір – хром, гамбург, плат, шевро тощо²³.

Асортимент взуття українських та російських кустарів також був не однаковим. У російських кустарних майстернях нижчого та середнього рівнів виготовляли просте ринкове взуття (витяжні, кроєні чоботи, башмаки, ботинки, черевики) та “казенний чобіт”. У майстернях вищого рівня шили міське взуття – чоботи різних сортів, штиблети, венгерки, башмаки, туфлі. Кращі сорти взуття із Кімирського р ну Казанської губернії відправляли в столицю²⁴.

Українські шевці більше працювали для простого населення, вони шили витяжні та кроєні чоботи, жіночі черевики. У Курській губернії, окрім цього, виготовляли більш давні виворотні чоботи²⁵. Невелика частина шевців, яких називали “чистий мастер”, шила кроєні чоботи та черевики для родин купців і поміщиків²⁶.

Виворотні чоботи виготовляли з полуvalu. Вони мали такі основні деталі: перед, халява, підощва. Це взуття зшивали зі споду разом із підощвою і вивертали назовні. Виворотні чоботи у ступні й пальцях були просторими, мали округлий носок, зроблений під кутом²⁷.

Витяжні чоботи шили з полуvalu або юхти. Халяви вони мали невисокі, до середини литки²⁸; інколи – довгі, які одягаючи, густо морщили, щоб вони доходили до колін²⁹. Витяжне взуття мало злегка підняту догори носову частину та низький каблук. Чоботи з полуvalu могли

бути жовтого кольору, який шкіра набула в процесі дублення, або коричневого, червоного, зеленого, юхтові вироби – частіше чорного³⁰. Останні вважалися більш практичними, бо їх змащували дьогтем, який не пропускав води. Витяжні чоботи виготовляли до 50-х років ХХ ст.³¹

Кроєне взуття шили переважно з юхти. Заможні городяни замовляли чоботи з козячої шкіри – сап'яну³², купці та поміщики – із дорогих сортів шкіри. Традиційні селянські чоботи склалися з халяви, переду, підощви. Усередині вони були неутеплені, лише мали шкіряну чи полотняну підкладку. Жіночі чоботи були середньої довжини, чоловічі – такими самими, або високими, з фігурно вирізаними халявами під коліном. Для зручного одягання з вивороту до них пришивали “вуха”. Певної своєрідності традиційним українським чоботам надавали невисокі, тверді переди до “кісточки”, які мали широкий округлий носок. Шви задників у них обшивалися двома стіжками. Каблук був невисокий, набраний зі шматочків шкіри, підощва підбита дерев'яними гвіздками (“шпильками”) ³³. Переди святкових чобіт кроїлися “з шийкою” (чоботи “до шийок”), робочого – без неї (“резні”³⁴, “у накладку”³⁵). Жінки в будень носили чорні чоботи, а у свято – червоні³⁶. Молодь замовляла кустарям таке взуття “на рипах”. Його робили на спеціальній підощві, яка при ходьбі рипіла. Таке взуття шили до 50–60 х років ХХ ст.³⁷

Жінки, крім чобіт, носили юхтові черевики з довгими халявами, які спереду зашнуровувалися. Для заможного населення таке взуття виготовляли з хрому³⁸. Воно могло бути з короткими, загостреними носками, на невисокому каблуку³⁹. Міщани Ніжина носили черевики з “мідними гвоздиками”, до яких одягали товсті білі панчохи⁴⁰. Висота підбору залежала від рівня заможності: хто був багатший – замовляв його вищим⁴¹. На Півночі Сумщини зафіксовано таке взуття з “тарактушками”. Для досягнення звукового ефекту, швець насипав усередину дерев'яного каблука горих⁴².

Заможне чоловіче населення носило чоботи, які закривали коліна, щоб у холодну пору не мерзнути. Таке взуття щільно прилягало до литки та мало спереду “фартушок” – фігурну деталь, доточену

до халяви. Цей вид чобіт побутував ще в 30-х роках ХХ ст.⁴³

Багаті чоловіки також мали подібні чоботи з гострими носами. Їх наколінна деталь та переди оздоблювали яскраво вишитим квітковим орнаментом, а до задників кріпили жовті ланцюжки. Вони також носили літні черевики у формі човника з короткими халявами, які були чорного кольору з синім відливом. Місце з'єднання халяв і передів оздоблювали аплікацією у формі зубців зі шкіри⁴⁴.

Російське взуття було пошите добре. Чернігівські та курські чоботи частіше виготовляли нашвидкуруч, із погано вичиненої шкіри. Причиною цього була економічна залежність шкіряників від торговців та скупників, які поставляли їм сировину та забирали вже виготовлений товар. Кожум'яки позичали шкіру під 100% річних і, щоб швидше віддати борг, скорочували процес вичинки. Через економічну скруту поспішали з виготовленням взуття і шевці. Російські шкіряники, хоч і користувалися послугами торговців та скупників, проте залежали від них менше, ніж українські. Власники майстерень капіталістичного типу сировину та ринки збуту знаходили без посередників⁴⁵.

В українських шкіряників існувала проблема збуту продукції, що відображалося на їхньому економічному становищі. Причиною цього було те, що підприємства кустарного та капіталістичного типів виготовляли однакові види шкір. У кращому становищі тут були останні, які могли придбати якісніший товар, не поспішати з вичинкою, перечекати затишшя на ринку⁴⁶.

Інакше було в російських шкіряників. Там великі шкіряні заводи виготовляли кращі види шкір, а малі спеціалізувалися на "підсобному товарі" – шкірах свиней, собак, козлів, виростках, опойках, конині. Останні йшли на нижчий сорт чобіт, підкладки, устілки, хомути та на ремонтний матеріал⁴⁷.

Шевський промисел російських шкіряників, за даними дослідників, був прибутковим. Зокрема кустар, одиночка зі Смоленської губернії, заробляв 60 руб. за рік⁴⁸. Водночас українські шевці мали менший прибуток. Наприклад, швець із м. Коропа Чернігівської губернії отримував 45–50 руб. на рік⁴⁹. Добре заробляли українські кустарі лише восени, коли зростав попит на взуття. Зокрема, шевці Березного протягом серпня,

вересня та жовтня отримували 15–18 руб. У цей період усі шевці міста разом виготовляли близько 1000 пар чобіт за день⁵⁰. Після Різдва, коли попит на взуття падав і ціна на нього знижувалася, кустарі працювати лише для обернення коштів або, щоб не втратити скупника, від якого отримували матеріали в кредит⁵¹. Зимових заробітків їм вистачало тільки на керосин. Ось як описує працю кустарів м. Березного тогочасний дослідник. "Біля вікна, на колодах, сидять бліді, понурі зі скуйовдженим волоссям, з тьмяним поглядом, як люди перевантажені роботою, вузькогруді, невисокого зросту сапожних діл майстри. Зай-няті всі, батько з синами, дід з онуками, зять з тестем, майстер з учнем. Сплять не більше 4-х год., живляться хлібом, огірками і картоплею"⁵².

Чернігівські шевці, втративши передові позиції на ринку взуття, шукали роботу в селах. Семенівські кустарі відправлялися туди цілими "швальнями". Вони обслуговували населення ближніх місцевостей, ішли на південь, бували навіть у Єкатеринославській губернії. Шевці виготовляли взуття самостійно, або з одним чи двома учнями. Вони шили чоботи з матеріалу замовника, жили та харчувалися в його хаті. Платню за роботу отримували продуктами, часто зерном⁵³. Вважаємо, що завдяки подорожам шевців в українських селах почали більше носити шкіряного взуття.

Отже, у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. шкіряники північних та південних губерній Російської імперії забезпечували взуттям населення сучасних територій України. Завдяки капіталізації промислу, російські кустарі мали переваги над українськими. Місцеві шкіряники, конкуруючи з російськими, вдосконалювали технології виробництва та знаходили нових споживачів своїх товарів у селах.

¹ Семенов М. И. К характеристике кустарной промышленности в Саратовской губернии // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. – СПб., 1892. – Т. 1. – С. 6.

² Пономарев Н. В. Кустарная промышленность в Казанской губернии // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. – СПб., 1894. – Т. 2. – С. 40; Семенов М. И. К характеристике кустарной ... – С. 10; Пономарев Н. В. Кустарная промышленность в Екатеринославской и Калужской губерниях // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. – СПб., 1894. – Т. 2.

– С. 181; *Шевлягин Н. И.* Кожевенное производство в Нижегородской, Черниговской, Полтавской, Харьковской и Курской губерниях // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. – СПб., 1894. – Т. 2. – С. 64, 233–235; Покульский Н. А. Краткие очерки кустарных промыслов Черниговской губернии. – К., 1898. – С. 27.

³ *Покульский Н. А.* Краткие очерки кустарных... – С. 27.

⁴ *Плавтов Л.* Краткий обзор кустарных промыслов Черниговской губернии. Ч., 1914. – С. 27.

⁵ *Покульский Н. А.* Краткие очерки... – С. 27.

⁶ Шостак И. Коропские сапожники // Земский сборник Черниговской губернии. – 1891. – № 6–7. – С. 49.

⁷ *Шевлягин Н. И.* Кожевенное производство в Нижегородской... – С. 243.

⁸ *Семенов М. И.* К характеристике кустарной... – С. 3, 5.

⁹ *Домонтович М.* Материалы для географии и описания России. Черниговская губерния. – СПб., 1865. – С. 60; *Плавтов Л.* Краткий обзор... – С. 68.

¹⁰ *Шевлягин Н. И.* Кожевенное производство в Нижегородской... – С. 244.

¹¹ Пономарев Н. В. Кустарная промышленность в Казанской губернии... – С. 40.

¹² Польові дослідження автора на Чернігівщині.

¹³ Польові дослідження автора у смт. Семенівці Чернігівської області.

¹⁴ *Семенов М. И.* К характеристике кустарной... – С. 17.

¹⁵ *Пономарев Н. В.* Кустарные промыслы в Екатеринославской и Калужской... – С. 181.

¹⁶ *Плавтов Л.* Краткий обзор кустарных... – С. 92.

¹⁷ Записано в с. Седнів від кожум'яки Куся Петра Івановича, 1921 р. н.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Польові дослідження автора на Чернігівщині та Сумщині.

²⁰ *Плавтов Л.* Краткий обзор кустарных... – С. 87, 88; *Шевлягин Н. И.* Кожевенное производство в Нижегородской, Черниговской... – С. 234.

²¹ *Шевлягин Н. И.* Кустарное производство в Нижегородской, Черниговской... – С. 234, 244, 247.

²² Там само. – С. 201.

²³ *Плавтов Л.* Краткий обзор... – С. 102.

²⁴ Пономарев Н. В. Кустарная промышленность в Казанской губернии // Отчеты и исследования... Т. 2. – С. 40; Левашов И. И. Ку-

старне промыслы в Тамбовской и Костромской губерниях // Отчеты и исследования... – Т. 2. – С. 62; Пономарев Н. В. Краткий обзор кустарных промыслов. – СПб., 1898. – С. 84.

²⁵ Пономарев Н. В. Краткий обзор кустарных промыслов – СПб., 1898. – С. 83; Покульский Н. А. Краткие очерки... – С. 30.

²⁶ Польові дослідження автора.

²⁷ Познанский Б. Одежда малоросов // Труды Археологического съезда. – М., 1905. – Т. III. – С. 199, 200.

²⁸ Чоботи з колекції МНАП НАНУ.

²⁹ Записано в м. Середина-Буда від шевця Шаматульського В. В.

³⁰ Записано в с. Літки Броварського р ну Київської обл. від шевця Пучка П. П., 1928 р. н.

³¹ Записано в с. Березному від шевця Кравченка Ф. І., 1930 р. н.

³² Степовая Н. Малорусская народная одежда // Киевская старина. – 1893. – № 12. – С. 449.

³³ Польові дослідження автора.

³⁴ Записано в с. Березному від шевця Кравченка Ф. І.

³⁵ Записано в с. Олишівці від Михальова Г. М.

³⁶ *Шафонский А.* Черниговского намесничества... – С. 34.

³⁷ Польові дослідження автора.

³⁸ Польові дослідження автора.

³⁹ Черевики з музейного фонду Краєзнавчого музею м. Ічні.

⁴⁰ *Спаська Є.* Подорожі по Чернігівщині // Українське гончарство. – 1994–1995. – № 2. – С. 38.

⁴¹ Записано в с. Березному від шевця Кравченка Ф. І.

⁴² Записано в м. Середина-Буда від шевця Шаматульського В. В.

⁴³ Записано в м. Короп від Івченко Л. Ф., 1926 р. н.

⁴⁴ Записано в м. Глухові від Савицької Р. П.

⁴⁵ *Шевлягин Н. И.* Кожевенное производство в Нижегородской, Черниговской... – С. 241.

⁴⁶ Там само. – С. 247, 248.

⁴⁷ Там само. – С. 243.

⁴⁸ *Плавтов Л.* Краткий обзор... – С. 26.

⁴⁹ *Пономарев Н. В.* Кустарная промышленность в Екатеринославской... – С. 181.

⁵⁰ Шостак И. Коропские сапожники. – С. 164.

⁵¹ *Рыбалкин М.* Картинки действительности... – С. 563.

⁵² *Каталей В. И.* Кустарная промышленность... – С. 286.

⁵³ *Рыбалкин М.* Картинки действительности... – С. 562, 563.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТРАДИЦІЙНИХ ПОКРІВЕЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ У КАРПАТСЬКОМУ ПОРУБІЖЖІ (НА МАТЕРІАЛАХ ГУЦУЛЬЩИНИ)

Карпатське порубіжжя України заселяють етнографічні групи, кожна з яких має свої звичаї, повір'я, обряди, особливості традиційного побуту. Гуцули, бойки та лемки – найбільші субетноси українських Карпат, які ідентифікують себе як українці.

Гуцули заселяють територію Верховинського району, гірську частину Косівського і частину Надвірнянського районів Івано-Франківської області. За річкою Черемош гуцули мешкають на території сучасного Путильського та частково Вижницького районів Чернівецької області. У Закарпатській області вони компактно займають гірську територію Рахівського району.

Дерев'яне будівництво на Гуцульщині формувалося протягом багатьох століть. Покрівельні техніки є невід'ємною частиною традиційного народного будівництва. Вони формували силует і естетику даху, а отже, і художній образ та архітектоніку споруди. Зазвичай конструкція даху будівлі залежала від її функціонального призначення. Двосхилу конструкцію частіше застосовували в господарських і виробничих будівлях. Житлову споруду накривали чотирихилим дахом, який на причілках мав невеликі шальовані дошкою заломы – “фаціяти”. Дах покривали колотою смерековою дошкою – “дранницею”. Від розмірів, конфігурації та покрівельних технологічних прийомів залежала техніка покриття. Найпоширеніші техніки покриття на Гуцульщині – “посіжняк”, “в щир”, “в румунку” та “гонт”. Техніками “посіжняк” та “щир” (прості) зазвичай покривали двосхилі дахи, притаманні виробничим та господарським спорудам. Житлові будівлі мали чотирихилу конструкцію, їх покривали як простими, так і складнішими техніками – “в румунку” та “гонтом”.

Кожна техніка мала свої способи покриття і технологічні особливості, які передбачали ряд технічних прийомів, притаманних тільки кожній із них. Важливим етапом покриття даху є вибір та заготов-

ля деревини, виготовлення покрівельного матеріалу і захист його від атмосферних впливів.

Вибір і заготівля деревини залежали від низки факторів: вік, придатність деревини до коління та параметри покрівельного матеріалу, а також пора року та погодні умови. Процес виготовлення покрівельного матеріалу передбачав і технічні прийоми – розміри колотої дошки та її форма, від яких залежала техніка покривання будівлі.

Значну роль у технічному процесі підготовки колотої дошки для покрівлі відіграють форми її складування, методи сушіння та терміни витримки, де останні визначають готовність і придатність матеріалу до покривання. Обов'язковою умовою був захист покрівлі даху від атмосферних впливів. Колота дошка підлягала обробці спеціальним розчином – “ропою” або “лоєм”, застосування якого мало свої технологічні особливості й технічні прийоми.

Наша робота базується виключно на польових експедиційних матеріалах, зібраних автором протягом 2005–2007 років у Косівському та Верховинському районах Івано-Франківської області. Дослідження проводилося шляхом опитування сільських майстрів-покрівельників, збору інформації та фіксування етнографічних фактів, пов'язаних із покрівельними роботами.

Покрівельним роботам передувала велика підготовча праця, пов'язана з відбором, заготівлею, підготовкою деревини та виготовленням з неї необхідного матеріалу, який слугував покрівлею дахів у гуцульських будівлях.

Відбір деревини та її заготівля були важливим етапом у технологічному процесі виготовлення колотої дошки – “дранки” – основного матеріалу, який застосовували для покривання дахів. Якість дошки залежала від низки факторів і умов, яких обов'язково дотримувалися майстри при відборі й заготівлі смереки. Придатність деревини визначали за двома основними чинниками – ретельним відбором матеріалу та часовими параметрами. Смереку для покрівельного матеріалу заготовляли впродовж липня – грудня. Зимове мерзле дерево не піддається колінню, а навесні інтенсивний рух соків впливає на якість колотої дошки: вона легко піддається атмосферним впливам і тому є недовговічною.

Майстри-покрівельники розповідають: “...Це можна робити в жовтні-грудні, восени... Зараз ліс рідкий (червень. – М. М.), рідколіс, мнікий (м’який. – М. М.), він футко берет у себе вологу і футко гниєт, прієт. А так ліс застугає... Він робитси такий тугий, твердий... Зараз місяць цей кінчається, червень ¹. Це є пустий місяць, гнилий, а зараз липень, то можна запросто... Такий люксичний, легкий... Такий, шо даєси файно робити... А зараз з липня можна, та аж до грудня, бо у грудні місяці ліс мерзне... Він не даєси, він та як мертвий, та як камінь” ².

Майстер, вибравши сприятливий період для заготівлі деревини, знаходив лісосіку зі струнками без сучків смереками. Товщина дерева повинна бути не меншою ніж 30 см у діаметрі. “Може бути і метровий ковбук, а в молодшому – трицять (30 см)” ³.

Не кожна смерека була придатна для коління, отже, майстрові доводилося уважно вибирати серед багатьох дерев саме ті, які піддавалися колінню, – так звані “колючі”⁴ смереки. Для цього слід було проводити проби, зарубки на стовбурах дерев. “...Аби вна кололаси на драниці, треба зарубувати гевер такий... Такий лупак з смереки, і пробувати сокиров колоти, – ек вно си коле, цес кусочок, то вже вна буде си колоти” ⁵.

“...Я або хто вже це коле, то берет полуднешну сторону кореня, рубає отакий штаб, плашку таку... І берет то, колет на тонесеньку таку пластиночку, одну і другу, та кладєт її отак навхрест – якщо вна ривненька, можна тоту штуку валити, а якщо ні, тото... А як ні, там накрив мохом, аби то не видко” ⁶.

“Коли сонцове, якщо за сонцем звернене, то буде колотиси вно, хоть скручено трошки. ...Пробуют, де коріні проходить... Це називають у нас капуют. Рубають отак сокеров... Це пробу роб’ї. На живій, на стоечій смереці, це так” ⁷.

Для визначення придатності деревини до коління необхідно було “...«залупити» внизу у корені, вирубати тріску – якщо ця тріска рівно колитси, не жолобит в сторону, то з цієї смереки можна колоти дранку” ⁸.

Визначивши придатність смереки для коління, майстер “валив” – зрубував деревину. Якщо нижня частина стовбура (50 см – 70 см) була непридатна для коління, її відрізали і не використовували як мате-

ріал для драниці. “Ми зрубуємо смереку дес приблизно півметра від пенька. Ми відрізаємо цу частину дерева і вікідаємо, її не використовуют...” ⁹.

Круглий стовбур смереки розпилювали на окремі частини (“ковбки”) довжиною, яка передбачалася для відповідної техніки покривання даху (1 м – 2 м – 2,5 м). Заготувавши таким чином потрібної довжини “ковбки”, приступали до наступного етапу – коління їх на поліна (“гітини”), з яких кололи “драницю”. Колоди й “гітини” обов’язково позначали, аби не переплутати вершак із гузирем. Заготовлені колоди розколювали сокирою з вершака. Спочатку розколювали “ковбок” навпіл. Тоді, залежно від діаметра, кололи його на чотири, шість або вісім частин. З наколотих частин видаляли серцевину (“осердя”) й обкорували. (Див. лист І, мал. 1.)

“Тогди з вершака починаємо колоти, розколюємо пополам і дивимоси по товщині: якщо не дуже товстий ковбанчик, то ми можемо колоти начетверо, якщо товстий – нашестеро, якщо грубший – то на вісім частин... Тогди ми осердя від центру, від серця... приблизно 5–6 см відколюємо осердя, гет вікідаємо, воно не підходить... Кору знімаємо” ¹⁰.

“Ну та колитси на ковбки, відтак гітуєтси, колитси, осередок відкидаєтси” ¹¹.

“...Сокиров колитси на чвертки, а драницу колоти треба дируна” ¹².

Після розколювання кругляка на поліна отримували “гітини” – заготовки, що мають трикутну форму на торці, з яких виготовляли покрівельну дошку. Кожну частину розмічали на товщини (1 см – 1,3 см) і вісним ножем або дируном кололи на дошки (“драниці”). Якщо з однієї “гітини” можна було отримати шість дощок, то її розколювали надвое, а потім із кожної відколювали по одній дощці. У цьому разі з кожної “гітини” робили по три дошки. Ураховуючи, що “гітина” має в торці трикутну форму, то при її розколюванні ширина дошки зменшується, однак вона не повинна бути меншою ніж 7 см – 8 см. Існує ще один спосіб коління, коли від розміченої “гітини” відділяють заготовку на дві дошки, а потім, надколовши заготовку, закріплюють її у “вісний столець” і при допомозі “дируна” або “вісного ножа” розколюють навпіл. У результаті отримуємо дві якісні покрівельні дошки. (Див. лист І, мал. 2; фото 26–28.)

“По дві дошки відділяється переважно, а потім з двох дошок получаєси вже по одній, тому що якщо одну дошку колоти, вона завжди вам буде збігне (“втече”, “випаде”. – М. М.), вона дес вискочит і так далі... І так потихонько оце так драниці колютси”¹³.

Кололи дошку зазвичай “дируном” за допомогою дерев’яного молотка-“довбиньки”, встановивши “гітину” вертикально. Часто при розколюванні гітину закріплювали у “вісний столець”. “Такий столець є, що так ловит дошку... Є ніж такий від дошки спеціальний”¹⁴. (Див. лист I, мал. 4, 5.)

“То си називає дирун. Є така довбинька – грабова переважно або букова начетверик колитси... Переважно з смереки, ялиця не дуже добре йде”¹⁵.

Колять зазвичай свіжу (сиру) деревину. Вона краще піддається обробці. “... Якщо ти погітував і не вспів наколотити, лиш аби не зав’єла, бо вже зав’єла вона не ме колотити, вона не колитси”¹⁶.

Товщина дошки не повинна перевищувати 1,3 см – 1,5 см. Чим тонша дошка, тим вона менше гниє і довше служить. “... Бо видите вона йде до півтора сантиметра, грубша не годна бути, бо чим грубша, борше гниє”¹⁷.

При вдалому виборі деревини і дотриманні технології коління товщина дошки повинна залишатися однакою як у вершак, так і в гузирі. Слід зазначити, що цей метод коління дошки придатний для всіх видів покривання дахів, окрім “гонтом”.

Гонт (гонта) – дошка, яка має іншу конфігурацію і відповідно потребує окремого підходу під час її заготівлі. Повздовжні боки дошки мають різні параметри: один бік – близько 1,5 см, другий – гострий. Для коління гонти “гітину” з торця розмічають не рівно, а на сегменти. “На гонту то берут навскісь, отак вони стараються їх наколотити. Має перед один отак сходити... острій. Другий – повний... То повинна бути товщина дес так коло півтора сантиметра”¹⁸. (Див. лист I, мал. 3.)

Під час коління як на гонті, так і на драниці (рівній дошці) залишається рельєфна фактура деревини. Дах, покритий такою дошкою, завдяки повздовжній структурі дерева утворює борозни, які спрямовують потік води в потрібному напрямку. Важливим етапом є обробка драниць. Після коління дошку обробляють (оправляють) “вісним ножем” або сокирою, обережно стісуючи окремі нерівності. “...Якщо треба, то дес

сокером горбик там підтесав, бо якщо вона така ек стругана, гнелена, то вона поки собі дощ наробит тоті дороги, то вона як на склі си розпливає дощ... Вона собі розчураєси [розтікається. – М. М.] і може тічі [протікати. – М. М.]... Бо він її вістругав суда тай туда, а середина лишилася горбата, і з цього горбика зчурає туда дощ... Дах новий, а чури. Тай до чого це”¹⁹.

Обробляють дошку “вісним ножем” на спеціальному верстаті, який дістав назву “вісний столець”. “Вісний столець. О то є такий, о та й є така лапка, ногов прикес, прижав і погнав”²⁰.

При виготовленні гонти необхідно в торці дошки зробити поздовжнє заглиблення (“шпунт”). Для цього майстер виготовляє просту конструкцію з планок, між ними вставляє п’ять гонтин, закріпивши їх клинами, і різцем-“фугом” робить борозни на товстішому краю дошки. (Див. лист I, мал. 6.) “...Палики забиває у землю... Підтісує краї... А це такі клинчики робит – і другий такий, і перед собов отак... Аби п’єць (п’ять) гонтів тугонько вміщалися туда, і тут сідає... Зібрав п’єць тих, тай межі ті палики, ну, тут вже поклав... А ту сторону він вдарив відтвив... Одна тупіща тримає, шоби йому держало, і є такі фугі, такі різці... А він рівненько вже на це лиш так до себе мах – одну, другу, третю... Потому перевернув, тим своїм різакон на другу сторону... Та й отак виходит гонта”²¹. Готову наколоту дошку оправляють, видаляючи нерівні “зажолоблені” місця, і після цього складають “у клітку” для сушіння.

Кожна підготовча операція має важливе значення, оскільки від неї залежить якість дошки. Складають дошки одна на одну, і вони разом утворюють конструкцію, що має форму паралелепіпеда висотою близько 2 м. Зверху накривають і привалюють вантажем. У такому вигляді дошки вилежуються й сохнуть декілька років. (Див. лист I, мал. 7.)

“Коли ми накололи дранку, приносимо додому, кору з неї знімаємо і складаємо їх у такий... «у клітку», називається. Складаємо квадратами. Спочатку іде – от, наприклад, метр на метр – іде упоперек шар дошки, потім іде повздовж, упоперек, уповздовж, – так десь до висоти 1,5–2 метри ми складаємо. Зверху на цю дошку... кладемо прилічні важкі камені або залізо важке... Вона сохне, вона стоїт де-то

п'єкь-шіськь (5–6) може років стояти... Ну, саме менше – два, бо її треба на будинок ставити, щоб потім ця дошка не всохлася, не тріскала і не протикав дах”²².

Стосовно терміну сушіння в майстрів є значні розбіжності. Одні запевняють, що для сушіння дошки потрібно не менше ніж два роки, інші стверджують, що для цього достатньо декількох тижнів. “Поко-лиси ті драниці тай складаєси, тай скла-даєси один раз так та й у кантову стро-почку... Сохнути не треба тому багато, то сохне за пару тижнів, за тиждень. За дві неділи драниця суха”²³.

“Складати її треба... у клітку, у штоц. Та й це собі наскладав, так навалив, аби вна може місяць постоїти так може, ек неквапно – може й з років два-три стоєти... Склав, та й навалив, та й вна так... бо від сонця її може крутити. Ви файно її склали... аж любо її брати, так граєте, ек у карти... Так лиш собі сидиш, тай коцкотиш”²⁴.

Після того як дошка вистоялася й ви-сохла, її ще раз оправляють і починають крити дах. “Коли вона вистоялася, тоді беремо дошки вправляємо. Де є в нас дес трохи волокна погані, вісним ножем ми знімаємо жолобки”²⁵.

Інший майстер вважає, що оправляти дошку краще свіжою і доводити її до по-трібного стану треба одразу після колін-ня. “Ви її зразу обробили на свіжу і зразу склали, і вна собі вистоялася, і вна вже вам рахуйте шо готова”²⁶.

Вистояна, висохла й оправлена дошка готова для покриття даху.

Техніки покриття дахів мали свої тех-нологічні особливості та технічні при-йоми, притаманні тільки кожній із них. Покрівельні техніки – тема, яка потре-бує окремого дослідження. Ми зупини-мося тільки на одному з технологічних процесів, який є невід'ємною складовою традиційних покрівельних технологій. Покритий дах (в інших випадках – окрема колота дошка) обробляли спеці-альною речовиною, яка має назву “тир” або “ропа”. Цей процес називається “ти-рування”.

“Ропа”, “тир” – це нафтопродукт, який видобували в Карпатських горах, з високою місткістю парафіну. Ці терміни побутують практично по всій Гуцульщині і фактично означають одну й ту ж речовину.

“Генди є де бурова була... З землі віхо-дит таке чорне, ну тир, така ропа. Назива-

єтси ропа... То-то гезди [тут. – М. М.] за потоком [у с. Криве Поле. – М. М.]”²⁷.

“Тир брали у селі Космач, є на Косів-ському районі таке село... Там добували з землі... Гуцули цю нафту купували, цей тир. Навіть було так, шо через верхи хо-дили у Космач, коли по цей тир... І там брали цей тир. Плечима носили або кінь-ми через верхи... Тир – це був, ну, воб-щем, це є нафта. Нафта, яка має парафін у собі... Набирали найгушшого того, верх-ного отакого оцього парафіну”²⁸.

У с. Яворів Косівського району за-фіксовано інший спосіб обробки дошки, де замість “тиру” застосовували бараня-чий жир (лій). Дошку обробляли окремо, перед покриттям даху. “Берут баранячий лій... Були такі гуцули, коли багато овец тримали. Всі драниці переварювали про-сто у лою. Гонту переварювали у овечім лою. Ші ніхто не знав про оці підземні копалини”²⁹.

Перед покриттям даху “тир” обов'язково проходив термічну обробку. “Тир” пови-нен мати відповідну температуру, від якої залежить ступінь проникнення його в дош-ку. Не менш важливою умовою була тепла сонячна погода. “Тогди шукали цего тиру, їхали на бурові, там брали це в бочки, та й по тому цей тир розігрівалоси у котлі... Та й у відро, та й на дах, та й щітков, та й усьо”³⁰.

“Кладєтси там дві цєгли, та й на то ба-нєк, та й сиплєте ропи, та й горєча... Та й тогди тим пензликєм собі тируєтє... Дра-бину і погнав... То треба в погоді дужє жаркі тирувати... Аби вно впитувалоси всєрєдину”³¹.

“Треба аби драниця висохла, треба шоб гарна погода була і шоб не дай Бог, шоб сонце не пєкло”³².

“Бєрємо розігрєвємо (тир)... Ну, треба остєрожно, так шоб він не зловивси, бо ми його грємо. Робимо таку тіпа пічку з ка-міння і на то зверху кладємо відро з тирєм і його підєгрєвємо почтє до самого кипін-ня... Тогди – відро, і по драбині, щітков і починаєш тирувати горєчим тирєм”³³.

При тируванні застосовували щітки з кінського волосу. “...Шєрсть кінска з фєс-та, з гриви, робитси таку щітку”³⁴.

Після першої обробки (за різними дани-ми) дах міг стояти від одного до чотирьох років, після чого вимагав повторного “ти-рування”. Для “тирування” застосовували виключно “ропу”. Не допускалося вико-

ристання різних нафтових переробок, ма-зуту, оскільки вони негативно впливали на тривалість служіння даху. "...Його [дах. – М. М.] тируєш через 3–4 роки. Скоріше не можна... Бо як рік за роком тирувати, так дах перегорить, і дошка почне тріскатися і почне текти. І зразу не можна свіжу дошку тирувати, тому що вона потріскає. Нікими засобами... переробками від нафти... бо вона спалює просто дошку”³⁵.

“Хто покрив [“тирував”. – М. М.] борше... Де хто в рік, а де хто і у два”³⁶.

Між другим і третім покриттям даху “тиром” могло пройти до десяти років. “Аби довше стояло, то дес си покривало через вісім (8) років, десікь (10)”³⁷.

При “тируванні” важливим є порядок нанесення “ропи” на дах. Починали “тирувати” від верха даху. “Тирували” гарячою рідкою “ропою” за допомогою щітки, втираючи в кожну дошку рухами знизу вгору. Це викликано тим, що кожна дошка має невидимі для ока виямки – “задріжки”, – форма яких облаштована так, що при рухах щітки згори донизу “ропа” не потрапляла в них. А не покриті “тиром” частини дошки були чутливі до атмосферних впливів і легко піддавалися гниттю. “О, аді во видите, бо ви ек суда трите в долину, то вона собі то, а ек ви дгорі, так його рвет ці задріжки... І вона [“ропа”. – М. М.] більше пропитує так і ні зчурає”³⁸.

Дерев’яні дахи, покриті колотою дошкою, при дотриманні вимог, передбачених технологією, слугували досить тривалий час. “Такий дах може зберігатися дуже довго. Лиш треба за ним слідкувати, і головне, не перепалювати всеким екимос і покривати тиром. І коло сімдисекь-вісімдисекь (70–80) років, з дранки”³⁹.

За час роботи в експедиції траплялися респонденти, оповіді яких межували з курйозом, а образне визначення того чи іншого явища доходило до абсурду. “Я вам хочу сказати, що алюмінік скоріше кине корозію, як оцей дах”⁴⁰.

Географія розміщення Гуцульщини сприяла певній її локалізації та оберігала від зовнішніх впливів. Завдяки цьому народне будівництво і всі його складові зберегли консервативні традиції та ототожнюються з автохтонною територією.

Вивчення традиційних покрівельних технологій стане в пригоді фахівцям із народної архітектури при здійсненні реставрації дахів з урахуванням регіональ-

них особливостей, сприяючи тим самим збереженню традицій народного будівництва та його автентичності.

¹ За гуцульським календарем червень називають “гнилень”.

² Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

³ Там само.

⁴ Термін “колоче” ми фіксували протягом експедиційних досліджень 2005–2007 років практично в усіх селах на Гуцульщині.

⁵ Записано в с. Яворів (присілок Широкий) Косівського району Івано-Франківської області від Григорука Юстима Васильовича, 1925 р. н. (липень 2006 р.).

⁶ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

⁷ Записано в с. Бабин Косівського району Івано-Франківської області від Сумарука Івана Лук’яновича, 1929 р. н. (червень 2007 р.).

⁸ Записано в с. Криве Поле (присілок Середній Грунь) Верховинського району Івано-Франківської області від Джоголюка Миколи Дмитровича, 1967 р. н. (липень 2006 р.).

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

¹¹ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

¹² Записано в с. Яворів (присілок Широкий) Косівського району Івано-Франківської області від Григорука Юстима Васильовича, 1925 р. н. (липень 2006 р.).

¹³ Записано в с. Яворів (присілок Черлений) Косівського району Івано-Франківської області від Мицканюка Василя Васильовича, 1958 р. н. (липень 2006 р.).

¹⁴ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

¹⁵ Записано в с. Яворів (присілок Черлений) Косівського району Івано-Франківської області від Мицканюка Василя Васильовича, 1958 р. н. (липень 2006 р.).

¹⁶ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

¹⁷ Там само.

¹⁸ Записано в с. Бабин Косівського району

Івано-Франківської області від Сумарука Івана Лук'яновича, 1929 р. н. (червень 2007 р.).

¹⁹ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

²⁰ Там само.

²¹ Записано в с. Бабин Косівського району Івано-Франківської області від Сумарука Івана Лук'яновича, 1929 р. н. (червень 2007 р.).

²² Записано в с. Криве Поле (присілок Середній Грунь) Верховинського району Івано-Франківської області від Джоголюка Миколи Дмитровича, 1967 р. н. (вересень 2005 р.).

²³ Записано в с. Яворів (присілок Широкий) Косівського району Івано-Франківської області від Григорука Юстима Васильовича, 1925 р. н. (липень 2006 р.).

²⁴ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

²⁵ Записано в с. Криве Поле (присілок Середній Грунь) Верховинського району Івано-Франківської області від Джоголюка Миколи Дмитровича, 1967 р. н. (вересень 2005 р.).

²⁶ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

²⁷ Там само.

²⁸ Записано в с. Криве Поле (присілок Середній Грунь) Верховинського району Івано-Франківської області від Джоголюка Миколи Дмитровича, 1967 р. н. (липень 2006 р.).

²⁹ Записано в с. Яворів (присілок Черлений) Косівського району Івано-Франківської області від Мицканюка Василя Васильовича, 1958 р. н. (липень 2006 р.).

³⁰ Записано в с. Яворів (присілок Широкий) Косівського району Івано-Франківської області від Григорука Юстима Васильовича, 1925 р. н. (липень 2006 р.).

³¹ Записано в с. Криве Поле Верховинського району Івано-Франківської області від Остафійчука Василя Кузьмича, 1949 р. н. (червень 2007 р.).

³² Записано в селі Яворів (присілок Черлений) Косівського району Івано-Франківської області від Мицканюка Василя Васильовича, 1958 р. н. (липень 2006 р.).

³³ Записано в с. Криве Поле (присілок Середній Грунь) Верховинського району Івано-Франківської області від Джоголюка Миколи Дмитровича, 1967

Коновалова Ольга
(Київ)

ОСОБЛИВОСТІ АНТРОПОМОРФНИХ ЗОБРАЖЕНЬ В НАРОДНІЙ ОРНАМЕНТИЦІ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКО- БІЛОРУСЬКОГО ПОЛІССЯ

Антропоморфні зображення не займають домінуючої позиції в народній орнаментіці України. Але останні розвідки засвідчують про значну кількість подібних зображень [1, 149], що дозволяє поглиблювати уявлення про символіку антропоморфності в декоративно-ужитковому мистецтві не тільки в діахронічному, а і в синхроністичному аспектах. Діахронічний аналіз дозволяє виявити спільне в існуванні на землях України подібних зображень у дуже довгій і тривалій історії орнаменту, а синхроністичний – визначити їхні самотні риси в новітній час у порівняно з орнаментикою сусідніх держав.

Головною метою даного наукового дослідження є відстеження взаємозв'язків і взаємовпливів на межі українського, білоруського й російського Полісся, що надасть можливість підтвердити чи спростувати принцип конвергенції в появі й розвитку антропоморфних зображень орнаментики України. Результати цієї праці дозволять більш детально розібратися в процесах національної ідентифікації та говорити про відображення національної самотності в орнаментальних композиціях з антропоморфними мотивами.

Полісся є найбільш архаїчним регіоном України, в народному мистецтві якого існує свій неповторний колорит. Збереження стародавніх рис пояснюється природно-географічними (ліс, заболочена місцевість) та соціально-економічними факторами (відносна віддаленість населення від великих промислових та культурних центрів, основних торговельних шляхів). І неможливо розглядати українське Полісся відокремлено від білоруського і російського, орієнтуючись тільки на сучасний адміністративно-територіальний розподіл. Полісся - особлива історико-етнографічна область, частина колиш-

ної прабатьківщини слов'ян, давня етно-контактна зона, яка зберегла найдавніші релікти праслов'янської культури. У час формування й розвитку східнослов'янських ранньофеодальних об'єднань це була територія міжетнічних контактів дреговичів, волинян, радимичів, деревлян, частково полян, сіверян, а також західнобалтських союзів ятвягів.

Складність даного дослідження полягає в значному домінуванні кількості і ґрунтовності російських наукових матеріалів у порівнянні з білоруськими. На даний час існує небагато білоруських видань в області народної орнаментики та незначна кількість музейних зразків, що вимагає ретельного аналізу і призводить до певних припущень у висновках. Означена мета потребує виконання ряду завдань, серед яких важливими є визначення часу виникнення і шляхів розповсюдження антропоморфних зображень в орнаментіці декоративно-ужиткового мистецтва на теренах України, Росії, Білорусі і аналіз саме білоруських зображень у зв'язку з відсутністю подібних досліджень.

На даний час немає жодного дослідження антропоморфних зображень української народної орнаментики в контексті українсько-білорусько-російських зв'язків. Тільки в ґрунтовному «Лексиконі української орнаментики» М. Селівачова є комплексний аналіз антропоморфних зображень з відстеженням певних міжетнічних взаємовпливів [2].

Існують окремі наукові матеріали історичної чи видової спрямованості, побудовані на дослідженні певних національних джерел. Історичний аспект аналізує зображення людини в орнаментіці окремих спільнот, які існували на території певної держави в різні епохи. Ґрунтовні дослідження в цьому напрямку були зроблені Т. Мовшею, дослідницею трипільської культури [3, 34-47], Д. Раєвським, який проаналізував весь комплекс антропоморфних зображень пантеону скіфів Північного Причорномор'я [4]. У дослідженнях видової спрямованості аналізуються антропоморфні зображення в контексті певного виду декоративно-ужиткового мистецтва. Серед українських науковців цей аспект в царині народної вишивки досліджує Т. Кара-Васильєва [5], кераміки - І. Пошивайло [6], витинанки - М. Станкевич [7].

Історіографія досліджень антропоморфних зображень в російській орнаментіці значна за обсягом, але в контексті етнічних взаємозв'язків потребує більш ґрунтовного розгляду і визначення певних акцентів. У 1941 році Л. Динцес першим позначив спільність форм, технік виконання й мотивів орнаментики російського й українського народного мистецтва [8]. Дослідник порівнював орнаментіку дерев'яних різьблених виробів Полтавщини й російської півночі, архангельську й подільську антропоморфну вишивку, курську та галицьку писанку. Зважаючи на перший подібний досвід, автор не намагався визначити механізм виникнення чи розповсюдження певних елементів декору. Він тільки узагальнив і позначив території, через які відбувався зв'язок, але все ж-таки намагався довести вплив російської орнаментики на білоруську і українську. «Переход от русских народных форм новгородско-псковских земель к формам белорусским осуществляется через промежуточное звено народного искусства западной половины Калининской обл. и Смоленщины. Того же порядка переход русских народных форм в украинские наблюдается на территориях Орловской, Курской и Воронежской областей и соседних с ними Черниговщины и Харьковщины» [8, 22, 23]. Дослідник стверджував: «на восточнославянских землях территориальной обособленности явлений народного искусства не существует» [8, 23]. Але необхідно зауважити, що антропоморфний орнаментальний мотив «на козака» зустрічається тільки в ткацтві житомирського Полісся, аналогів йому в білоруському і російському Поліссі не знайдено. Абсолютно ідентичний мотив зустрічається в настінних розписах з Чатал-Гуюка в Малій Азії й датується 9 тис. до н.е., але це потребує окремого ґрунтовного дослідження.

На основі питань, окреслених Л. Динцесом, в російській науці сформувалося три головних гіпотези щодо виникнення й розповсюдження орнаментальних мотивів й, зокрема антропоморфних. Розгляд цих теорій є необхідним для виявлення особливостей національної орнаментики українського порубіжжя на матеріалі антропоморфних зображень і, відповідно, поглиблення питання національної ідентифікації.

Перша теорія ґрунтується на доведенні контактів Півночі Росії з Індією. Серед її активних розповсюджувачів дослідниця північноросійського орнаменту С. Жарнікова. Зіставляючи антропоморфні мотиви вишивок ХІХ ст. з аналогічними, але значно давнішими за часом індійськими, залучаючи етнографічні матеріали і тексти «Рігведи» та «Авести», автор наполегливо проводить думку про існування прабатьківщини індоевропейців на півночі Росії [9, 25]. Дослідницею створюється наступна схема руху індоевропейців у ІІ тис. до н.е.: північ Росії – степ і лісостеп Східної Європи – Поволжя – Іран – Афганістан – Індія [9, 21]. У цій теорії територія України є певною «транзитною зоною» в східному напрямку. Але автор не враховує локальних особливостей культури цих регіонів, місцевих джерел виникнення певних традицій. Щоб створити послідовність руху, необхідно прослідкувати появу й розвиток орнаментів у народному мистецтві всіх означених територій. Адже відомо, що найдавніші поодинокі фрагменти вишивки датуються ХІІІ ст. [10, 72, 73], певна кількість зразків – кінцем ХVІІІ і основна маса – ХІХ ст. Тому порівнювати ці зображення з матеріалами індійського мистецтва, що нараховує тисячолітню історію, недоцільно. У даному випадку відтворюється міф про існування домінуючої культури й не враховується розвиток локальних осередків. Тому достатньо актуальним є питання доведення конвергенції, тобто можливості появи ідентичних орнаментів у різних суспільствах, без прямого наслідування, на основі однакових ідеологічних, економічних і культурних умов.

Друга теорія ґрунтується на доведенні впливу слов'янського язичництва на формування антропоморфних мотивів північноросійської орнаментики. Це питання розглядав російський дослідник народного мистецтва В. Василенко [11, 4]. Але його погляд досить узагальнюючий і обмежується тільки позначенням джерел північноросійських мотивів: по-перше, це слов'янське язичництво (без позначення певних координат), по-друге – стародавній Київ і частково Володимирська земля (Георгіївський собор) [11, 30]. Такої ж думки дотримувався український науковець О. Тищенко, який позначив витоки

й механізм розповсюдження орнаментальних мотивів: перша міграція слов'ян на Північ (поряд з іншими напрямками) відбувалася протягом VI - VII ст.: «розселюючись, слов'яни асимілювали фінно-угорські етнічні групи і збагачували місцеве ужиткове мистецтво південними сюжетами і символами» [12, 28].

Третя теорія ґрунтується на існуванні автохтонної традиції в орнаментативній ужитковій речі антропоморфними мотивами. Ця теорія відстежується в працях таких провідних науковців як А. Косменко, І. Шангіна, І. Работнова, які певним чином корегують гіпотезу Г. Маслової про вплив новгородського мистецтва на північноросійську антропоморфну орнаментуку. Дослідниця традиційної культури народів північно-західної Росії А. Косменко вважає, що антропоморфні мотиви вишивки й дерев'яного різьблення віконних прикрас мають місцеве походження. «В северном регионе, по обозримым нами археологическим данным, фитоантропоморфные мотивы фиксируются уже в материалах энеолита, железного века, раннего средневековья, наконец, в последней ипостаси мы видим их в вышивке XIX – начала XX века» [13, 14]. Я приклад автор наводить зображення на керамічному посуді стоянки Пегрема-ІІ із Заонежжя другої половини 3 тис. до н.е., Усть-Куломського водосховища 2 тис. до н.е. та ін. [13, рис. 2, 15]. Також дослідниця відзначає антропоморфні підвіски з металу – прикраси-обереги жінок племен мері та весі Х-ХІІ ст., які знаходили на території від Прикам'я до Приладожжя лише в фінно-угорському середовищі [13, 28]. Отже, означена теорія, на основі ґрунтовно досліджених археологічних і етнографічних джерел пропонує розглядати північноросійські антропоморфні мотиви в народному мистецтві як такі, що виникли внаслідок місцевих традицій і світоглядних уявлень карел, вепсів, іжор та воді [14, 777]. Але дослідники не відкидають і вплив новгородців і ростово-суздальців, які до ХІІ ст. невеликими групами, а з ХІІ ст. масово стали просуватися на північ і північний схід Росії. Саме ця міграція привнесла мотиви з міського феодального середовища, зокрема зображення сиринів [14, 771].

У даному контексті розгляд міграційних теорій і взаємовпливів дозволяє

зробити припущення про автохтонність розвитку архаїчних антропоморфних зображень орнаментики на теренах Півночі Росії. Певну узагальнюючу картину міграції етносів в часі (не тільки архаїчному) і просторі пропонує дослідниця традиційної культури російсько-українського пограниччя Л. Чижикова. Вона вважає тиск кочових племен тим фактором, що змусив слов'ян наприкінці X ст. пересуватись на північ по Дону в більш спокійні рязанські землі [15, 15]. У другій половині XVI ст., після створення Речі Посполитої поширюється переселення українців Волині, Поділля, Чернігівщини в північні райони Курської і Воронезької губерній. Одночасно в окремі села Слобожанщини мігрувало населення південноросійських регіонів, а також центральних і північних губерній Росії. Уряд Росії надавав певні пільги заради безпеки південних кордонів [15, 23].

Отже, російськими дослідниками створена детальна картина виникнення та розповсюдження антропоморфних зображень в орнаментіці.

У Білорусі дослідження на цю тему відсутні: подібні мотиви не характерні для народного мистецтва. На цьому наголошували такі дослідники, як М. Кацар [16, 4], Я. Сахута [17, 303]. Як стверджувала В. Фадєєва, невелика кількість зафіксованих пам'ятників не дозволяє говорити про значне поширення архаїчних сюжетів з антропоморфними елементами в білоруській народній тканині, хоча знайомство населення з подібними сюжетами не викликає сумніву [18, 129]. Ця теза підтверджується матеріалами науковців, які в своїх дослідженнях звертали увагу на антропоморфні зображення та їх незначну кількість в народній орнаментіці XIX-XX ст. У зв'язку з відсутністю аналітичних матеріалів, на цьому питанні потрібно зупинитися детальніше.

У 1929 р. вийшов невеликий альбом білоруських тканих орнаментів, які збрала А. Астрэйка [19]. Серед мотивів Жарабоцького району надруковано дві рушникових композиції із зображенням чоловічих фігур без аналітичного супроводу, як констатація факту. Дослідник білоруського орнаменту М. Кацар звертав увагу на незначну кількість архаїчних зображень Березині в народній вишивці і проводив аналогії з жіночими образами Єгипту, Фі-

нікії, давньої Греції [20, 134]. Аналізуючи народну білоруську вишивку, В. Фадєєва позначила домінування геометричних мотивів, але проаналізувала та п'ять найцікавіших композицій з антропоморфними мотивами [18, 123-125]. Автор окреслила два різновиди сюжетів – архаїчний, в якому прослідковуються відгуки міфологічних мотивів весняно-літньої обрядовості, і побутовий, який набув розповсюдження в XIX-XX ст. Саме завдяки аналізу побутових сцен В. Фадєєва виявила зв'язок з Україною, що проявилось в зображенні селянського житла (мазанка) і традиційного жіночого вбрання (плахта). Дослідник білоруської народної архітектури А. Локотко, аналізуючи дерев'яне різьблення в оформленні вікон, звертав увагу на окремі антропоморфні мотиви з Гомельської області, зокрема з Петриківщини: «парные фигуры животных и птиц изображались обращенными к стилизованной фигуре женщины» [21, 179]. Як приклад, автор навів різьблену композицію з антропоморфним силуетом у центрі з Добрушського району [21, 181]. У ґрунтовному дослідженні декоративно-прикладного мистецтва Білорусі позначається існування антропоморфних зображень на прямикових дошках («жытня баба, паненка»), у вишивці та ткацтві [17, 189, 302-311]. У колективній праці етнографів і мистецтвознавців «Арнаменты Падняпроуя» відстежуються зв'язки Білорусі з Росією та Україною на матеріалі тканих рушників Гомельщини. Дослідники відзначають зв'язок з крелевецьким ткацтвом, але завдяки наявності чітко виражених антропоморфних мотивів говорять про існування стійких місцевих традицій [22, 224, 225]. Але ці традиції не автохтонні, а принесені російськими старообрядцями, які в другій половині XVII – на початку XVIII ст. переселилися на Гомельщину й північну Україну. Дослідники висувають гіпотезу про домінуючий вплив саме північноросійських традицій на білоруську орнаментіку й цим пояснюють розповсюдження антропоморфних мотивів у ткацтві й вишивці на північочернігівських рушниках [22, 225]. Таким чином, маємо історичні факти (вплив старообрядництва) щодо існування і розповсюдження антропоморфних зображень на українському, білоруському та російському Поліссі. Незначна, але певна кількість цих зображень в біло-

руській орнаментіці дозволяє зіставляти і досліджувати значну за обсягом частину східнослов'янського регіону.

Певна кількість зразків відстежена на території Білорусі в декількох районах. По-перше, це Поозер'є (Вітебщина), де антропоморфні зображення існують на вишитих рушниках як інтерпретація архаїчних мотивів народної календарної обрядовості. По-друге – Панямоння (Гродзенщина), де подібні архаїчні мотиви зустрічаються на тканих рушниках, а більш сучасні жанрові композиції (весільні сюжети) – на подвійних тканих «дыванах». Як свідчать дослідники, в даних випадках прослідковується тісний зв'язок з російським народним мистецтвом [22, 302-311]. Але антропоморфні мотиви зустрічаються і в районах західного та східного білоруського Полісся, що дозволяє проводити певні паралелі й формувати загальну картину розміщення антропоморфних мотивів України – Білорусі – Росії.

Із півдня Гродненської області (Жарабоцького району згідно територіальному розподілу 1929 року) походять два ткані рушники із стилізованими чоловічими фігурками, розташованими над розетами. Із Західного Полісся, Ганцавіцького району Брестської області - вишитий рушник, в якому поєднуються сучасні друковані узорі з архаїчними зображеннями: в бордюрах жіночі постаті чергуються зі стилізованими деревами та птахами. Східне Полісся, зокрема Гомельський район, виявився дещо багатший на антропоморфні мотиви в народній орнаментіці XIX-XX століть. На Петриковщині та в Добрушському районі стилізовані антропоморфні фігури зустрічаються в різьблених елементах надвіконних дошок. Також з Гомельщини походять різьблені пряникові дошки, де поряд з зображенням коня, півня та кози зустрічаються людські постаті. А у вишитих рушниках над деревами життя зустрічаються зображення жіночих постатей з розетками в піднятих руках. Як зазначала В. Фадеєва, у цьому регіоні в XIX на початку XX ст. стали розповсюджуватися на рушниках весільні сюжети, що пов'язано з впливом українського побуту.

Аналіз наукової літератури доводить відсутність узагальнюючого дослідження народної орнаментіки українського пограниччя як в цілому, так і на матеріалі

певних мотивів. Тому і виникають гіпотези й нова міфологія щодо розповсюдження архаїчних мотивів орнаментіки з Півночі Росії до Індії. І саме українське Полісся є однією з тих контактних зон, через які проходила міграція досліджуваних мотивів. Адже орнамент виступає одним із тих факторів, що виокремлює українське населення і дозволяє впевнено говорити про самобутні риси народного мистецтва, що і є одним з важливих етнокультурних факторів національної ідентифікації означеного регіону.

Після розгляду провідних теорій і виокремлення антропоморфних мотивів з орнаментального матеріалу російського і білоруського мистецтва, необхідно розгорнути картину загального міграційного руху мотивів від їх появи в енеоліті й протягом I тис. н.е.

Під час досліджень було з'ясовано, що антропоморфні зображення в орнаментіці на території України з'являються в кераміці спільноти Трипілля-Кукутені в Наддністров'ї та Побужжі в середньому періоді, а пізніше (біля 2 700 років до н.е.) розповсюджуються на Подніпров'ї. Символіка цих зображень відображає традиційні уявлення про неолітичну богиню родючості.

Культура трипільської спільноти припиняє своє існування в зв'язку із складними процесами етнічної асиміляції. Спільнота енеоліту з культом Великої Богині витісняється воєвничими племенами сходу з індоєвропейським пантеоном божеств. Художні особливості орнаментіки залишаються в певному культурному прошарку і не знаходять подальшого розвитку. Але узагальнений образ Великої Богині продовжує існувати й знаходить нове втілення в скіфську епоху в V-IV ст. до н.е. Тому безпідставною є думка про безперервний розвиток орнаментіки з антропоморфними зображеннями від Трипілля через всі архаїчні культури до сьогодення. Аналіз жіночих зображень в орнаментіці архаїчних культур України дозволяє говорити про відсутність іконографічної спадкоємності у формуванні архетипу жіночого божества. До місцевих, автохтонних уявлень про силу та владу богині трипільської спільноти з великою паузою в часі додалися уявлення про богинь скіфського пантеону, які в іпостасі жінки-змії, богині сакрального вогню та

плодючості сформували уявлення скіфів про складну тривимірність світу й вплинули на формування світоглядних ідей в наступні епохи.

Виникає можливість говорити про існування локального осередку виникнення на території України антропоморфних мотивів. На північному заході Росії (південь Карелії, Ленінградська, Вологодська області) в другій половині 3-2 тис. до н.е. сформувався аналогічний осередок, в якому антропоморфні зображення відображали язичницький світогляд фінно-угорського етносу. Ці явища були частиною загальноєвропейського процесу.

У середині I тисячоліття відбувається перше розселення слов'ян: на північ до озера Ільмень і на північний схід по Волго-Окському межиріччю. До місцевих антропоморфних образів фінно-угорського субстрату додаються слов'янські, які в своєму русі перетинають зону Полісся. Асиміляція відбувалася так тривало, що науковцям важко чітко розділити нашарування.

Наступним важливим поштовхом для міграції слов'ян стало просування в кінці X ст. тюркомовних печенігів в степи Придніпров'я і татаромонгольські спустошення XIII ст. В результаті частина слов'ян пересувається на північ по Дону в більш спокійні приокські, рязанські землі, а в недосяжних лісах і заболочених місцевостях Полісся зберігаються архаїчні риси побуту й орнаментики, зокрема, з включенням антропоморфних мотивів.

Декор західнополіських рушників України, як і в Білорусі, складається з декількох бордюрів, що дає можливість припустити архаїчне трищаблеве моделювання Всесвіту, в якому жіночі фігури із стилізованими деревцями у піднятих руках займають певне місце [15, 13]. На території Житомирського Полісся в ткацтві часто зустрічається мотив «в козака», характерний лише для цього регіону. Це ромбовидна фігура з невеликою голівкою й опущеними руками, яка ніби сидить верхи на коні. Вважається, що назва «козак» з'явилася набагато пізніше, ніж сам орнамент. Можливо, це зображення прадавнього жіночого божества, богині родючості. На даний час немає інформації щодо подібних зображень у білоруському й російському Поліссі, це завдання наступного дослідження. Отже, для орнаментів поліського ткацтва характерні зо-

браження символів, що мають найдавніше походження.

Таким чином, у народній орнаменті українського та білоруського Полісся відстежуються спільні риси, які проявилися в існуванні антропоморфних зображень в архаїчних і побутових (XIX – початку XX ст.) композиціях. Стилізовані зображення людини частіше фіксуються на сакральних речах: рушник завжди був важливим елементом обрядовості, а різьблені прикраси на вікнах виконували роль апотропеїв. Існування антропоморфних мотивів в народній орнаменті простежується як широка динамічна смуга, що проходить від центрального Подніпров'я й Вінницького Поділля на українсько-білоруське Полісся, через північні райони Білорусі виходить до російських територій. Поглиблене дослідження генезису і механізмів розповсюдження антропоморфних мотивів є завданням наступних наукових розвідок.

1. Коновалова О. В. Найдавніші зображення людини в декоративному мистецтві України // Арт клас. – Львів, 2007. № 1-2, с. 149.
2. Селівачов М. Р. Лексикон української орнаментики. К., 2005.
3. Мовша Т. Г. Антропоморфные сюжеты на керамике культур трипольско-кукутенской общности // Духовная культура древних обществ на территории Украины. Сб. научн. тр. // Отв. ред. Ф. В. Генинг. К., 1991.
4. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
5. Кара-Васильева Т. В. Полтавська народна вишивка. К., 1983.
6. Пошивайло І. Феноменологія українського гончарства. Опішне, 2000.
7. Станкевич М. Є. Українські витинанки. К., 1986.
8. Динцес Л. А. Историческая общность русского и украинского народного искусства // Советская этнография, М – Л, 1941. - №5, с. 21-58.
9. Жарникова С. В. Архаические мотивы севернорусской орнаментики. К вопросу о возможных праславянско-индоиранских параллелях канд. Ист. Наук. М. 1988.
10. Амброу А. К. О символике русской крестьянской вышивки архипического типа // Советская археология, М, 1966. - №1, с. 61-77.
11. Василенко В. М. Народное искусство. Избранные труды о народном творчестве X - XX веков. М., 1974.

12. *Тищенко О. Р.* Декоративно-прикладне мистецтво східних слов'ян і давньоруської народності. К., 1983.

13. *Косменко А. П.* Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984.

14. *Шангина И. И.* Вышивка Вологодского края. // Русский Север. Этническая история и народная культура XII – XX века. М., 2001, с. 760-785.

15. *Чижикова Л. Н.* Русско-украинское пограничье: истории и судьбы традиционно-бытовой культуры. М., 1988.

16. *Кацар М. С.* Беларускі народны арнамент. Минск, 1955.

17. Беларусы т. 8. Дэкаратыўна-прыкладное мастацтва / Склад. Я. М. Сахута. Мн., 2005.

18. *Фадзеева В. Я.* Беларуская народная вышыўка. Мн., 1991.

19. Беларускі ткацкі арнамент перабіранай і накладной тэхнікі. Сабрала А. Астрэйка. Менск, 1929.

20. *Кацар М. С.* Народно-прикладное искусство Белоруссии. Мн., 1972.

21. *Кокотко А. И.* Белорусское народное творчество. Минск, 1991.

22. Арнаменты Падняпроўя. / аут. тэксту Г. Р. Нячаева і інш.; навук. Рэд. Я. М. Сахута. Минск, 2004.

Олег Болюк
(Львів)

СУЧАСНИЙ ІНТЕР'ЄР БОЙКІВСЬКИХ ЦЕРКОВ: ПРОБЛЕМА ХУДОЖНЬОЇ ЦІЛІСНОСТІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ МИСТЕЦТВОЗНАВЧОЇ ЕКСПЕДИЦІЇ 2005 РОКУ)

Інтер'єр церкви, обладнаний сакральними, обрядовими, ужитковими предметами, може становити художню цілісність внутрішнього простору храму – утворювати ансамбль. Окремі предмети в церкві мають постійне місце, визначене впродовж розвитку християнства та вимогами конфесії, і формують інтер'єр кожної основної частини будівлі: святилище, наву або ще й бічні нави та притвор. Окрім цього, у просторах храмах ними обладнані також хори та допоміжні приміщення – зовнішній притвор і захристія, в яких вони розміщені довільно. Предмети церковного інтер'єру для нової будівлі створюють відразу або згодом для вже існуючої. З певних причин їх також могли перенести з іншої сакральної споруди. Облаштування храму досить різне залежно від його призначення, тому окремими його предметами користуються під час священнодійств і потреб священнослужителів, іншими – парафіяни.

Ансамбль внутрішнього простору будівлі становить гармонійне поєднання площин церковного інтер'єру та його предметів, кожен із яких належить художній ідеї автора чи колективу, стилю, течії чи їх інтерпретації й не викликає у візуальному сприйнятті емоційно-чуттєвого дисонансу. Для досягнення ефекту піднесено-урочистого настрою у спостерігача, дотримання єдиного стилю або концепції одного автора в церковному інтер'єрі не є обов'язковим, оскільки значний відсоток його обладнання виготовлений переважно різними майстрами з привнесенням власного розуміння художнього образу та своїх чи замовника вподобань, у різний історичний період або навіть епоху. Упродовж існування храму його предметне середовище часто змінюється, тому про ху-

дожню цілісність облаштування в повному сенсі цього значення говорити доводиться лише в тому випадку, коли інтер'єр залишається незмінним або нововведення не порушують архітекtonіки інтер'єру. Наприклад, на стінах мурованих храмів можна побачити створені пізніше за будівлю епітафії чи навіть скульптурні композиції, художні ознаки яких відрізняються від автентичного стилю внутрішнього простору, однак вони не викликають негативного їх сприйняття. Подібно до цього існує, скажімо, співвідношення між рясно різьбленим іконостасом та лавами-“кліросами”, оздоблення яких завжди лаконічне, навіть якщо виготовлені водночас із вівтарною перегородкою. Тому в більшості церков (як мурованих, так і дерев'яних) в інтер'єрі панує еклектичне предметне середовище, яке також може становити ансамбль. Отже, для збереження цілісності існуючого церковного простору майстер повинен враховувати призначення, місце розташування, матеріал, художні особливості майбутнього виробу.

Одним із проблематичних аспектів збереження первісних художніх ознак інтер'єру церкви є не лише реставрація, консервація чи реконструкція давніх творів відповідними спеціалістами, а й розуміння парафіянами доцільності маловартісних з мистецького погляду предметів. Це особливо стосується сільських церков, де часто місцеві мешканці складають для храму офіру у вигляді власноруч виготовлених предметів чи придбаних речей у церковних крамницях або інших торговельних закладах, які дисгармонують із іншим облаштуванням. В Україні таке явище особливо поширилося наприкінці ХХ ст., коли релігійне життя відроджувалося, відтак парафіяни та священнослужителі зважали на художньо-естетичні засади християнського храму не всюди однаково. Проблема дотримання художньої цілісності інтер'єру сакральної будівлі залишається актуальною й сьогодні, оскільки серійне виробництво окремих церковних предметів нівелює особливість і неповторність інтер'єру кожної церкви і наближає її до певної однотипності.

Художній цілісності церковного інтер'єру властива одночасно її поліваріантність, таким чином, це уможливорює трактування внутрішнього простору кожного храму з усім його устроєм, включаючи

площинні зображення, як оригінального, однак мінливого, у випадку привнесення нових форм та зміни декору його площин (стінопису, вітража, плит тощо) на інший. Останнім також властиво залишатися автентичними або з часом частково видозміненими. До них належать, зокрема, твори художнього деревообробництва, призначені для сакральних споруд.

Облаштування церкви з дерева, як і з інших матеріалів, виготовляли в основному професійні майстри, які надавали виробу художніх ознак, властивих певному стилю. Однак багато збережених творів свідчать також про авторство народних майстрів, які відображали впливи тих самих стилів по-своєму, залишаючи в основі усталені способи формотворення й оздоблення, притаманні місцевим естетичним уподобанням. Тому внутрішній простір українського храму часто містить регіональні ознаки художньої виразності.

Про співіснування таких різних за стилем, місцем виготовлення, авторством предметів церковного облаштування переконливо свідчать результати польових досліджень комплексної мистецтвознавчої експедиції науковців відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України, яка була проведена в серпні 2005 року на території Старосамбірського, Турківського районів Львівської області, Великоберезнянського та Перечинського районів Закарпатської області для виявлення й дослідження творів народного та професійного сакрального мистецтва. Удалося зафіксувати численний матеріал, який репрезентує дерев'яне церковне облаштування цієї частини Бойківщини.

Окремі твори містять тектонічно-декоративні ознаки місцевого художнього деревообробництва, іншим притаманні риси загальноєвропейських мистецьких стилів. Наприклад, у церквах населених пунктів, досліджених експедицією, траплялися престоли двох типів, уживаних не лише в регіоні, а й властиві для церков загалом: столоподібна конструкція (як поширений варіант – із виступами-“пілястрами” на кутах) та тектонічноподібна конструкція з ківорієм. Декор обох типів проявляється в різноманітно профільованих, інколи рельєфно різьблених рамах, що оточують зображення на антипедіумі; багетних поясах, які підкреслюють форму конструкції у вигляді невелич-

ких фризів біля стільниці (престольної дошки) та на профільованому цоколі; рельєфних накладках із зображенням стилізованої рослинності (квітів, листя, пуп'янків, пагонів); кольоровому вирішенні престолу із золоченими деталями, що є ремінісценцією поширених стилів.

У художніх особливостях обстежених тут ківоріїв кінця XIX–XX ст. також помітні впливи як загальноєвропейських стильових течій, так і локальних способів оздоблення. Наприклад, декоративні елементи ківорію церкви Миколая Чудотворця 1905 р. с. Стужиця Стара Великоберезнянського району своїми пропорціями, лініями та композицією загалом відображають течію неокласицизму, своєрідно інтерпретовану в сакральному мистецтві цієї місцевості. Канелюри колон конструкції вирізані на значній відстані одні від одних, масивні коринфські капітелі, між якими кріплені рельєфно різьблені драперії, ніби стягнуті шнурами з китицями, ряд великих іонік, завершення з вазами на кутах балдахіну вказують на інтерпретації класицистичних декоративних елементів.

Прикладом трансформації окремих предметів церковного інтер'єру із первісних у нові слугує ківорій церкви св. Василя Великого с. Сіль цього ж району. Надпрестольну конструкцію парафіяни нещодавно частково розібрали, прикріпили ланцюгами до стелі святилища власне балдахін, а одну із колон використали як стрижень аналоя. Лаконічний за формою ківорій з мінімальним використанням оздоблення, гладеньким стовбуром колон схиляє до думки, що він був виготовлений у першій половині XIX ст. під впливом пізнього класицизму, а то й пізніше, коли ознаки цього стилю у великих культурних центрах зникають. Очевидно, що такі зміни конструкції в інтер'єрі святилища зумовили нове сприйняття простору, відмінного від автентичного задуму.

Ківоріїв, які б були виготовлені впродовж кінця XX – початку XXI ст., за час експедиційних досліджень не виявлено, що свідчить про зникнення традиції їхнього спорудження в регіоні. Натомість зафіксовано престоли, проскомидійники, тетраподи, окремі деталі бічних вітварів, аналої та інше церковне облаштування, створені за останні тридцять років як професійними столярами й різьбярами на

замовлення, так і місцевими умільцями-деревообробниками, а то й парафіянами без спеціальних знань і художніх навиків.

Так, антипедіум престолу церкви Миколая Чудотворця 1690 року с. Тур'є Старосамбірського району становить ламінована темно-вишневим штучним шпоном тирсоплита, на якій наведено жовтою фарбою смуги ромбоподібного орнаменту. Подібним прикладом застосування низьковартісних матеріалів у конструкціях церковного облаштування є виготовлений у 1970-х роках тетрапод церкви Успіння Богородиці 1730 року с. Топільниця Горішня Старосамбірського району. Плити боковин та їхні краї доповнені накладними гіпсовими деталями яскравих кольорів у вигляді стовбурів дерев, по яких в'ються лілії, фігурами ангелів на хмарах, Агнцем із хоругвою. Ця конструкція спотворює сприйняття ансамблю церковного інтер'єру загалом й особливо на тлі різьбленого іконостаса. У бойківських храмах випадки існування таких дисонуючих і художньо невиразних богослужбових предметів з іншим церковним облаштуванням часті. Вони інколи, залежно від їх габаритів та місця розташування, можуть дещо нівелюватися в ансамблі інтер'єру в порівнянні із художньо вартісними творами.

Частіше траплялося використання пластикових рослин на іконостасах, бічних вітварях, тетраподі та іншому облаштуванні, що вказує на проблему розуміння місцевою громадою, а то й священиками, чуття гармонії, естетичних засад і доцільності привнесення в церковний інтер'єр не властивої традиційній культурі антимистецької продукції.

До позитивних проявів новочасних інспірацій в облаштуванні храмів, відтак зміни їх художньої цілісності, належить застосування в сакральних предметах геометричного контурного різьблення на лакованій поверхні із заповненням орнаменту та композицій аніліновими барвниками, що було властиво для вітчизняної сувенірної продукції 1970–1980-х років: шкатулок, скринь, альбомів, рамок тощо. Опитування місцевих респондентів підтвердило припущення щодо періоду їх датування. В окремих випадках площини тетраподів, проскомидійників, окрім оздоблення, виконаного у згаданій техніці різьблення, до-

повнені точеними накладними деталями у вигляді півбалаєсин, інколи з нанесеною на них тригранно-виїмчастою різьбою. Правильність ліній, виваженість композицій та вдале поєднання кольорових елементів різьби, що нагадує вишивку не лише цього регіону, свідчать про виконання їх професійним майстром. Важливо зазначити, що предметів з геометричним різьбленням, покритим аніліновими фарбами, в інтер'єрах досліджуваних церков Закарпаття не виявлено, окрім невеликої рами для образу, яка, очевидно, є привізною, що вказує на локальне художнє явище 1970–1980-х років, принаймні на території Турківщини та Старосамбірщини.

Упродовж останніх кільканадцяти років, завдяки відродженню української Церкви, та в окремих випадках раніше, – з середини 1980-х років коли покращилося ставлення тогочасних владних структур до інших, окрім московського православ'я, віросповідань, в облаштуванні храмів помітні вдалі художні вирішення дерев'яних богослужбових предметів. Це стосується, зокрема, престолів, проскомидійників, кивотів, тетраподів, аналоїв, іконостасів та ін., якими замінено старі чи художньо невиразні конструкції.

Так, престол, виготовлений на початку 1990-х років, церкви с. Топільниця Долішня оздоблений рельєфними золоченими накладками у вигляді смуг із своєрідно видовжених “намистин”, рослинних завитків з листям та квітами, розміщеними на антипедіумі навколо намальованих євангелістів, оточених різьбленими квадратної форми рамами, кріпленими у вигляді ромба. Виконавцем престолу міг бути, ймовірно, автор кивоту та семисвічника цієї церкви – професійний майстер, топільчанин Микола Пліш 1960 року народження. Для його творів характерна пластика, наближена до реалістичного трактування, що проявляється насамперед у виноградних пагонах, листі та китицях. Особливою є також архітектоніка кивоту: макет п'ятиверхої церкви, бані якої почленовано вертикальними жолобками, доповнюють колонки. Їх капітелі складають чотири волоти, а на грушеподібних стовбурах по спіралі прорізано канелюри, що надають їм опуклості й нагадують пластику бань. Дверцята кивоту прикрашають фрагменти стовбура дерев, листя дуба, винограду та його грона.

Престол 2005 року роботи Василя Андрійовича Римця для церкви с. Тисовиця вирізняється серед інших нововиготовлених поєднанням форми конструкції на зразок правильної призми з невеликими колонами-стовпцями на його кутах, що є ремінісценцією ківорію. Оригінально трактовані обрамлення та краї ікон антипедіума у вигляді чотирипелюсткових медальйонів, які оточують рельєфно різьблені накладні пагони й листя рослин. Подібні декоративні елементи, кольорова гама, техніка виконання властиві проскомидійнику та дарохранильниці на ньому (окрім обрамлення з іконою “Розп'яття” ХІХ ст.), переконують, що їх автором був також Василь Римець.

Серед творів сакрального мистецтва останніх десятиліть, зафіксованих під час експедиції, варто уваги престол хрещатої трибанної церкви Архистратига Михаїла 1903 року (проект архітектора Василя Нагірного, майстер Василь Марків) с. Ясениця Замкова Старосамбірського району. Найбільш незвичними щодо художнього вирішення є боковини престолу, які становлять карбовані на міді біблійні сцени (авторство встановити не вдалося), серед них – інтерпретація відомого твору Леонардо да Вінчі “Тайна Вечера”. Конструкцію фланкують витончені колонки, покриті золотом. Їхні стовбури оздоблено традиційними виноградними пагонами, листям, гронами. Храм також містить облаштування та церковні речі як нові, так і з ХІХ ст., що збереглися від попередньої церкви 1760–1761 років. Тоді, коли й престол, було виготовлено кивот, архітектоніка якого є в основному традиційною: храмоподібна конструкція із завершенням п'ятьма банями; однакові фасади (окрім іконок) фланкують колонки; фронти з розкріпкою в нижній частині, над якою тимпан прикрашають мушлі.

У церквах Бойківщини дарохранильні кивоти ХVІІІ – початку ХХІ ст. трапляються кількох типів: у вигляді каплички, базиліки, хрещатого храму, вежі, саркофага, скриньки (шафки) та скриньки з розвиненим постаментом для інших літургійних предметів або вівтарних стінок. Наприклад, кивот першої третини ХХ ст. церкви с. Ботелка Нижня у вигляді каплички виготовлений самбірським Товариством “Ризниця”. Архітектонічні елементи цього літургійного предмета, зокрема точені кулясті маківки, розміщені

ні над спіралеподібними колонками, часто застосовувалися майстрами з “Ризниці”, що свідчить про типовість їх виробів. Мушлі, що прикрашають тут аркоподібні фронти, вказують на використання художніх ознак стильової течії неорококо.

Проскомидійники, зафіксовані в досліджуваних церквах, переважно становлять три частини – жертovníк, на якому під час літургії готуються Святи Дари, дарохранильний кивот та стінка з іконою – ретабулум. Часто траплялися випадки, коли їхні стінки є давніші й раніше слугували як частини бокових вітарів або приблизно одного часу виготовлення з оздобленням різного виду. Один із найдавніших ретабулумів, встановлений біля проскомидійника, виявлено в церкві с. Сухий. На його іконі “Розп’яття з Пристоячими”, оздоблений рельєфним різьбленням, у нижній частині хреста написано: “АҎМІ” (1741 р.). Як іконографія центрального зображення, так і поліхромний розпис площин та різьблення ковчега й карнизів є цілковито збереженим твором, що дозволяє означити його роком, нанесеним на хресті.

Кільком творам такого типу облаштування властиве художнє вирішення з ознаками сецесії. Їх виявлено в закарпатських селах – Новій та Старій Стужицях, Костринській Розтоці, Вишка. В останньому храмі вітарна стінка (окремі фрагменти втрачені) на краях оздоблена плодами винограду, груші, шестипелюстковими квітами, спрощеної форми рокайлями, в’язками лавра. Її спіралеподібні колони прикрашають стебла й квіти троянд, а над невдало перемальованою іконою “Христос Виноградна Лоза” прикріплено рельєфно вирізьблені польові квіти з листям.

Прикладом літургійного облаштування, в якому поєднано давні й нові елементи конструкції в цілісний предмет, слугує проскомидійник церкви с. Ясениця Замкова, власне жертovníк якого змайстровано в ХХ ст., а ретабулум з іконою “Поклоніння волхвів” виготовлено століттям раніше.

Серед проскомидійників останніх десятиліть вирізняється виріб 1986 року церкви с. Топільниця Горішня. Композиційне вирішення й ретельність виконання його ажурного різьблення у вигляді рослинних завитків, рельєфних виноградних грон і листя на площинах точених бая-

син, рами ікони “Різдво Ісуса Христа” та інше свідчать про виконання їх професійним сницарем (авторство не встановлено). Тут вдало підібрано кольорове поєднання: темно-вишневі, фіолетові площини акцентують позолочені накладні елементи проскомидійника. Такі самі художні ознаки властиві боковому вітареві “Молитва про Чашу”, що вказує на авторство того ж майстра. Аналогічно вирішено обрамлення фігури Богородиці Непорочне Зачаття, виготовлене також в цей час. Існування фігур Діви Марії в церквах цієї території й церквах на західноукраїнських землях взагалі є інспірацією облаштування храмів латинського обряду, в яких вони встановлені майже в кожному костьолі.

До іншої групи облаштування святилища храму належать “горне сідалище” для архієрея, обабіч якого інколи ставлять інші сидіння для священників та дияконів – “сопрестолія”, які розміщують у просторих вітарних частинах позаду чи з боків престолу. Час виготовлення зафіксованих упродовж експедиції сідалищ охоплює ХІХ–ХХІ ст. Архітектоніка таких предметів інтер’єру дозволяє їх розділити на тріноподібні сідалища, крісла та ослінчики. До першого типу належать сідалища, конструктивні елементи яких, особливо опертя, оздоблено рельєфно різьбленими мотивами й точеними деталями. Такі самі художні прийоми меблярства властиві тут і для підлокітників та ніжок сідалищ, а власне сидіння й центральна частина опертя, інколи підлокітники, встелено м’якими матеріалами, які накріті тканиною з оксамиту (в окремих випадках із рельєфним малюнком). Іншим сідалищам такого типу притаманна лаконічність конструкції, виражена пластикою деталей, тобто її форма утворена точеними й ледь профільованими в окремих місцях елементами, що наближує ці предмети до вживаних у побуті крісел. Проте різниця між широко використовуваними кріслами (як і стільцями) серійного виробництва із сідалищами (що в останніх десятиліттях стало властиво для інтер’єрів святилищ) полягає в особливостях конструкції останніх. Тут їхні підлокітники кріплено до рам опертя або високо над царгами, або близько них, а сидіння формою наближене до квадрата й воно відносно великих розмірів, що функціонально виправдано для використання їх священнослужителями.

До троноподібного типу сідалищ належать виплетені з лози крісла, що є в церквах с. Велика Лінина та Тур'є (Різдва Івана Хрестителя). Архітектоніка їхня різна: тур'ївське сідалище ажурне, натомість в іншому ажурні лише тримачі підлокітників та хрестовина пронижок, а опертя й сидіння суцільно сплетені з лози. Обидва твори, виготовлені, ймовірно, у першій половині ХХ ст., слугують певними акцентами інтер'єру, однак не створюють у ньому дисгармонії.

Поряд з плетеним "горним місцем" у церкві Різдва Івана Хрестителя с. Тур'є розміщено інший предмет умеблювання – стілець із сидінням круглої форми, що слугує сопредстолиєм, призначеним для священників нижчого, аніж архієрей, сану. Оздоблення стільця зосереджено на сидінні у вигляді косо закомпонованої смуги тисненого на фанері орнаменту, а також на оперті з такими самими мотивами: фітоподібні завитки оточують ромбики, а вільне між ними поле прикрашають чотирипелюсткові квіти, що нагадують хрестики. Цей предмет виготовлений, очевидно, до 1940-х років і міг уживатися в побуті, а згодом принесений у храм.

До останнього типу "горних сідалищ" належать ослінчики, які використовуються в разі відсутності в храмі троноподібних крісел або мають призначення сопредстоля. Один із таких сучасних ослінчиків розміщено позаду престолу в церкві с. Сіль, що є рідкісним випадком облаштування храму.

Єдиним прикладом облаштування у вигляді сталль серед досліджуваних церков стали сопредстоля (ієрейські сідалища) храму с. Ясениця Замкова. Виготовлені в останніх роках (автора чи майстерню встановити не вдалося), вони своєю архітектонікою наближені до аналогічного облаштування латинських храмів: видовжені двометрової висоти опертя увінчують півциркульної форми завершення із кріпленими до них рельєфними накладними деталями. Інші мотиви оздоблюють боковини лави-сидіння та її царгу. Середина опертя й сидіння підбиті м'яким матеріалом, покритим оксамитом вишневого кольору. Незвично й те, що у святилищі православного храму містяться сталлі, традиційні для костьолів.

В окремих церквах можна було побачити запрестольні конструкції, збудовані у вигляді пристінних вівтарів для ікони, що також є впливом римо-католицького обряду. Чи не

найпомпезнішим серед досліджених запрестольних вівтарів диспонує яворівська церква. Двоярусна конструкція містить ознаки неоренесансу, хоча виготовлена, як і бокові вівтарі "Благовіщення" та "Богоявлення", в останні десятиліття: чіткий поділ площин, стрункі колони коринфського ордеру, аркоподібна ніша нижнього ярусу й такої самої форми обрамлення ікони "Архистратига Михаїла" верхнього, оздоблення між'ярусного антаблемента – притаманні цьому мистецькому напрямку. Як і в більшості випадків опитувань респондентів, встановити час виготовлення й авторів твору не вдалося.

Отже, в обстежених нами під час мистецтвознавчої експедиції церквах Бойківщини виявлено дерев'яне облаштування ХVІІІ – початку ХХІ ст., тектоніка і художні особливості якого тісно пов'язані з віяннями загальноєвропейських стилів, а також з локальними художніми явищами того чи іншого періоду, що й створило в мистецькому сенсі таке розмаїття. Водночас у сучасних предметах облаштування простежується застосування новітніх матеріалів, які не завжди гармонують із внутрішнім простором церкви. Разом з тим із середини 1980 х років в облаштуванні храмів помітні вдалі художні вирішення дерев'яних богослужбових предметів, зокрема престолів, проскомидійників, кивотів тощо, які не порушують існуючий ансамбль, а навпаки – збагачують його.

Ансамбль, як багатокomпонентний мистецький комплекс, виникає на основі композиційних закономірностей та їх прийомів, і суть його полягає в єдності розмаїття. Він може утворитися завдяки єдиному задуму автора або первісна архітектоніка доповнюється ідеями (реалізованими та злагодженими з основною) інших авторів. Особлива виразність художньої цілісності інтер'єру, зокрема церковного, досягається способом синтезу архітектури і пластичного мистецтва. Мистецького комплексу в інтер'єрі можна досягти не лише завдяки оздобленню площин приміщення, а й у поєднанні з його облаштуванням. Утилітарність, розташування, період виготовлення, неоднорідність матеріалу, художньо-естетичні засади впливають на гармонійну цілісність площинних та об'ємних компонентів інтер'єру. Без дотримання композиційних закономірностей ансамбль може бути порушений іншими формами через необдумане їх привнесення.

ВІТЧИЗНЯНЕ НАРОДОЗНАВСТВО В ІМЕНАХ

Уляна Мовна
(Львів)

ПРИЧИНКИ ДО ОКРЕСЛЕННЯ МІСЦЯ ЮЗЕФА ГАЙКА (1907–1987) У СИСТЕМІ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТ УКРАЇНИ ТА ПОЛЬЩІ

Юзеф Гаєк належить до числа польських етнологів, формування яких відбувалося в перші десятиліття ХХ ст. у Львові, а початки наукової діяльності тісно пов'язані з Україною. Як згодом зазначав сам дослідник у автобіографії, народився він 12 лютого 1907 р. у Відні, але дитинство та юність провів у Львові. У 1916 р. закінчив початкову школу, а в 1917–1923 роках відвідував заняття в середній школі (II і V львівські державні класичні гімназії). Іспит на отримання атестату зрілості (матури) склав 1926 р. і вступив на гуманістичний факультет Львівського університету (тоді Університету ім. Яна Казимира), де впродовж п'яти років одночасно студіював полоністику та етнографію [5, 1a] у відомих професорів – А. Фішера, Я. Чекановського, Ю. Клейнера, В. Брухнальського, Т. Лер-Сплавінського.

Особливу роль у професійному становленні майбутнього етнографа відіграв професор А. Фішер – керівник створеного в 1927 р. Етнологічного закладу університету, що з часом перетворився на поважний науковий осередок. Саме він, зауваживши природні творчі нахили студента, прищеплював йому інтерес до систематичної наукової роботи в галузі етнографії, активно залучаючи до своїх дослідницьких пошукувань, присвячених ролі рослин у народних віруваннях та звичаях (до “Енциклопедії рослин”) [13, 25]. Учителю також спонукав його до публікації перших наукових спроб у фаховій періодиці [9, 8].

Про сумлінність юнака в навчанні та успіхи в опануванні обраного фаху можемо судити на підставі документів, які зберігаються у фондах Львівського обласного державного архіву (ЛОДА). Як засвідчують протоколи екзаменаційної комісії про здачу студентами відділення антропології та етнології випускних (магістерських) іс-

питів, кандидат Юзеф Гаєк на відмінно склав іспит з етнографії Польщі та загальної етнографії під час осінньої сесії 1929 р. [3, 5], а також іспит з методів етнологічних досліджень під час весняної сесії 1930 р. [4, 3]. У свідоцтві про складання магістерських іспитів зазначено, що студент Гаєк з оцінкою “дуже добре” склав екзамен з етнографії з етнологією як частину екзаменаційних випробувань для отримання ступеня магістра філософії в галузі антропологічних наук [2, 6]. У червні 1930 р. здібний випускник університету отримав відразу два дипломи магістра філософії – в царині польської філології та етнографії з етнологією.

Упродовж кількох наступних років після закінчення університетських студій Гаєк виконував обов'язки контрактного вчителя (полоніста) у державних гімназіях Львова, водночас готуючи себе до наукової кар'єри та працюючи над докторською дисертацією. 9 грудня 1932 р. здобувач подав до ради гуманістичного факультету заяву із проханням про допуск до усного іспиту для отримання ступеня доктора філософії на підставі написаної докторської праці з етнографії “Kogut w wierzeniach ludowych” [5, 3]. Докторську працю Ю. Гайка двічі (25 січня та 22 лютого 1933 р.) розглядала комісія в складі професорів Чекановського, Фішера та Гартнера на засіданні ради гуманістичного факультету [5, 1] і дала їй позитивну оцінку. Ухвалою ради факультету від 26 квітня 1933 р., затвердженою академічним сенатом університету, магістру Гайку було присвоєно вчений ступінь доктора філософії [5, 5]. У 1934 р. зусиллями Львівського наукового товариства за сприяння Міністерства віросповідань та публічної освіти докторська праця етнографа побачила світ [10].

Поставивши за мету дослідити роль півня в традиційних віруваннях народів світу, автор виокремив три засадничі риси цього птаха – плодючість; особливості способу життя; зовнішній вигляд – бійцівський характер та голос, які послужили підґрунтям формування людських уявлень про нього. Вражає широкий як територіальний (Африка, Азія, Австралія, Європа), так і часовий (від найдавніших, а далі античних форм, до середньовіччя та сучасності) континуум монографії. Застосування етногенетичного методу дозволило Гайку стверджувати, що колиською вірувань про

півня були Стародавня Греція, Мала Азія, Персія та Індія. Пошук прабатьківщини півня, що також було одним із завдань дослідження, автор здійснював за допомогою порівняльного аналізу форм та змісту вірувань в їхньому історичному розвитку, філологічних пошукувань щодо назви птаха, вивчення походження та міграцій півня в процесі доместифікації. Матеріал викладено в 11 розділах, в яких по чергово розглянуто найстаріші вірування, уявлення персів, індійців та китайців, сучасні дослідники відомості з Азії, Австралії, Океанії та Африки, класичну традицію (Греція та Рим), роль півня в європейських аграрних обрядах та сімейній звичаєвості (де частково використано й український фактаж), демонології, міфологічних легендах, переказах та байках. Результатом дослідження стало виявлення автором апотропеїчної ролі півня та його голосу, зв'язку із сонцем (функція годинника), потойбіччям та похоронними обрядами, ритуального значення як домашнього духа-опікуна, символу плідності, офіри та водночас певних харчових заборон, об'єкту ворожінь.

Покинувши середнє шкільництво, Гаєк розпочав наукову діяльність у царині етнографії – спочатку як асистент кафедри етнографії та етнології Львівського університету, згодом як науковий співробітник Балтійського інституту в Гдині, керівник Поморознавчого інституту в Торуні, директор Інституту південно-східних земель у Львові [6, 231]. На останній посаді в середині 30-х років ХХ ст. він займався систематичними дослідженнями народної культури подолян (мешканців Західного Поділля). Вислідом активних теренових пошуків, які 1936 р. дослідник здійснив у повному обсязі в 27 селах, а більш побіжно в 53 населених пунктах, стала монографія “Zarys etnograficzny Podola”, що мала вийти друком у Тернополі у вересні 1939 р. Політичні події стали на заваді втіленню цих планів, а збережений коректорський відбиток частини праці “Kultura materialna” був видрукуваний уже після закінчення Другої світової війни, в 1947 р. в Любліні під назвою “Zarys etnograficzny zachodniej części Podola. Kultura materialna” [1, 181]. Згадана робота стала габілітаційною для автора.

Основу зазначеної монографії складають польові дослідження та критично використані дослідником літературні джерела.

У ній автор докладно проаналізував увесь спектр матеріальної культури українців Західного Поділля, а для встановлення ареалу поширення певних етнографічних реалій вдався до науково виправданого та перспективного методу ареальної картографії, який у зазначений час лише утверджувався в етнологічній науці. Але особливе зацікавлення сучасних дослідників викликають не стільки оприлюднені факти, як польові матеріали, що залишилися неопублікованими й осіли в архівосховищі польського народознавчого товариства (ПНТ) та особистому архіві вченого, які нині зберігаються у Вроцлаві. За свідченням голови ПНТ З. Клодницького, це рукописні тематичні записи, які стосуються духовної культури та громадського побуту мешканців західної частини Поділля, а також кілька сотень негативів фотографій. Іноді вони мають характер зіставлень (таблиці) чи опрацьовані у формі кількосторінкового тексту, але без паспортизації. Архів Гаїка містить 25 тек: 1) Видовища. Ходіння та переодягання у тварин. Пісні; 2) Чаклунство і чаклунки; 3) Ворожіння; 4) Демони. Дух. Душа (Магія). Упир. Диявол. “Дід”. “Дідух”. Святі; 5) Диявол. Зносок. Вихованок; 6) Народні знання про природу, всесвіт, небесні світила та ворожіння; 7) Медицина: уявлення про хворобу і погляд на її природу, діагностика, лікування; 8) Родильні звичаї: період вагітності, роди, хрестини, дитинство, питання сексуального життя; 9) Весільні звичаї; 10) Похоронні звичаї; 11) Різдво: Святвечір, Новий рік, Йордан, Три королі; 12) Етнографічні матеріали анкет. Різне; 13) Великдень; 14) Річні звичаї; 15) Річні звичаї. Культ святих; 16) Господарські звичаї: тваринницькі, аграрні; 17) Юридично-громадські звичаї: купівля-продаж, спадкові звичаї, споріднення; 18) Організація громадського життя; 19) Домашні звичаї: позичання, будівельні, культ порогу, культ печі, культ вогню, молоко, порожній кут; 20) Забави, танці і музика: ігри дітей, товариські забави; 21) Роль тварин в народних обрядах і віруваннях: ворожіння щодо охорони тварин, демони в постаті тварин. Рослини; 22) Різне; 23) Матеріальна культура (різне); 24) Будівництво; 25) Транспортні засоби [1, 181], предметний зміст яких практично залишається “terra incognita” для дослідників традиційної культури українців і чекає на своє опрацювання.

Під час німецької окупації Львова Гаєк не мав змоги повноцінно займатися науковою діяльністю, оскільки здебільшого фізичною працею заробляв на утримання родини. До слова, дружина Ольга за фахом теж етнограф, у 1935 р. закінчила Львівський університет і отримала ступінь магістра етнології [2, 5], а в подальшому виявила себе як здібний фахівець – дослідник історії ПНТ. Після закінчення війни дослідник виїхав на постійне проживання до Польщі, де спочатку як надзвичайний професор викладав етнографію в Католицькому університеті, а згодом був головою кафедри етнографії в університеті ім. М. Складовської-Кюрі в Любліні. У зазначений період у наукових дослідженнях почала домінувати етнологічна проблематика, що завжди цікавила вченого, як і вивчення територіальних рамок етнографічних реалій та культурних осередків, а також проблеми відрубності та специфіки національних культур і їх темпоральні трансформації [7, 220–221]. У 1946 р. Гаєк перейшов до Познанського університету, а в 1953 р. остаточно посів у Вроцлаві. Окрім завідування кафедрою загальної етнографії місцевого університету, він виконував обов'язки керівника закладу етнографії Інституту історії матеріальної культури, утвореного ПАН для підготовки амбіційного проекту – створення польського етнографічного атласу (ПАЕ). Атлас став головною справою життя професора Гаєка, зацікавлення якого етнографічною картографією сягають перших післявоєнних років. Ще в 1945 р. на XXI Загальних зборах відновленого народознавчого товариства (з новою назвою *Polskie Towarzystwo Ludoznawcze*), які відбулися в Любліні, Гаєк як новообраний Генеральний секретар згаданого поважного наукового осередку висловив концепцію патронату товариства над створенням атласу, а тому його опрацювання та видання стало одним із основних завдань товариства. До зазначеного періоду відносяться численні публікації дослідника в польській та зарубіжній науковій періодиці, започатковані статтею “*Polski Atlas Etnograficzny*” в “*Анналах*” Університету ім. М. Складовської-Кюрі. Тоді ж учений склав запитальники, призначені для проведення теренових обстежень, а також близько 30 карт [6, 232].

У 1955 р. у Вроцлаві відбулася конференція ПАН, присвячена ПАЕ, головним доповідачем на якій був професор Гаєк як керівник проекту. У виголошених доповідях “Основні тези щодо предмету та мети етнографії” і “Завдання та методи роботи над ПАЕ” він оприлюднив своє бачення предмету та мети етнографії, окреслюючи її як історичну науку, що розкриває специфічні риси й досліджує походження й розвиток народів та їхніх культур. Атлас як етнографічно-картографічна праця мав відповідати наступним параметрам: відображати побут і культуру народу, відкривати та реєструвати змінність різних явищ культури, а водночас і умов життя народу, охоплювати минуле й сучасне, торкатися усіх сфер людського життя на окресленій етнічній території впродовж певного історичного періоду [12, 911; 7, 228].

Паралельно з роботою над створенням польського етнографічного атласу ПНТ, зокрема Ю. Гаєк, як його голова, започаткували новий науковий проект, що передбачав вивчення, систематизацію та оприлюднення всього корпусу народознавчої спадщини польського вченого зі світовим ім'ям О. Кольберга у вигляді багатотомного видання “*Dziela Wszystkie Oskara Kolberga*” (DWOK). Першим кроком, який сприяв активізації наукових пошуків у зазначеному напрямі та формуванню ядра майбутнього колективу дослідників, стала підготовка й публікація 42 тому часопису “*Lud*” (1956), що був органом товариства, повністю присвяченого постаті відомого вченого. Серед тематичних матеріалів натрапляємо на статтю Гаєка [11], в якій автор коротко характеризує життєвий шлях, проливає світло на процес формування видатного етнографа, аналізує основний доробок Кольберга в зазначеній царині, детальніше розкриває специфіку його творчої лабораторії, запропонувавши власну класифікацію дослідницького інструментарію вченого. Наступним кроком у напрямку реалізації проекту стало створення у Вроцлаві Кольбергівського комітету в складі 18 осіб, очолюваного професором Гаєком (1958–1961), який одночасно виконував обов'язки редактора DWOK на першому етапі підготовки зазначеного видання [13, 40], що виконувалася вроцлавським осередком народознавчого товариства, яке згодом передало естафету аналогічному осередку в Познані.

Пізніші наукові зацікавлення вченого зосередилися навколо проблеми регіоналізації країни, розгляд якої здійснено в новаторській статті “Етнографічний поділ території Польщі”, опублікованій у збірнику “Etnografia polska. Przemiany kultury ludowej” (1976). Це підсумок багаторічних студій та пошукувань колективу ПАЕ під керівництвом проф. Гайка, досліджень, які уможливили картографічне опрацювання всього спектру матеріальної культури польського народу, втілюючись у шість друкованих зошитів [6, 232–233].

Окрім суто дослідницької роботи, учений багато часу присвячував організації наукового життя. Свого часу він виступив ініціатором відродження ПНТ, організатором його наукового архіву та бібліотеки, редактором багатьох видавничих проектів (т. 36–66 “Ludu”, т. 1–6 “Prac etnograficznych”, т. 1–26 “Prac i Materialow etnograficznych”, з. 1–26 “Atlasu polskich strojow ludowych”), започаткував скликання численних наукових конференцій та з’їздів. Його науковий доробок складається із близько 200 публікацій. Серед них монографії, статті, присвячені методам та методології в етнографії, вивченню національної та етнічної структури пограниччя Польщі [6, 233], оцінці наукової спадщини відомого польського народознавця О. Кольберга.

Вищезгадана перша у вітчизняній історіографії спроба окреслити життєпис та основні концептуальні засади творчості Юзефа Гайка, у науковому дискурсі якого присутній і український, і польський етноси як носії власної етнічної ідентичності, не претендує на вичерпність. Запропонована розвідка радше як певний шкід, вводячи до наукового обігу нові дані про початки наукової кар’єри професора Гайка, є заохоченням до подальших студій його творчого шляху, зокрема львівського періоду (керівництва Інститутом південно-східних земель), який заслуговує на докладніше дослідження.

1. *Клодницький З.* Етнографічні матеріали, що стосуються Західного Поділля в архіві польського народознавчого товариства та в архіві Йозефа Гайка // Народознавчі зошити. – Л., 1997. – № 3. – С. 180–181.

2. Львівський обласний державний архів (Далі: ЛОДА), ф. 26, оп. 7, спр. 2042.

3. ЛОДА, ф. 26, оп. 7, спр. 2157.

4. ЛОДА, ф. 26, оп. 7, спр. 2195.

5. ЛОДА, ф. 26, оп. 7, спр. 2225.

6. *Bohdanowicz J.* Jyzef Gajek (1907–1987) // Etnografia Polska. – Wroclaw; Warszawa; Krakow, 1989. – Т. 33. – Zesz. 1. – С. 231–233.

7. *Frankowska M.* Etnografia polska po II wojnie światowej (1945–1970) // Historia etnografii polskiej. – Wroclaw; Warszawa; Krakow; Gdańsk, 1973. – С. 193–270.

8. *Gajek J.* Dzial etnograficzny na wystawie regionalnej w Lowiczu w r. 1929 // Lud. – Lwyw, 1930. – Т. 29. – С. 182–184.

9. *Gajek J.* Huculskie obrzędy rodzinne i doroczne // Teatr Ludowy. – Warszawa, 1929. – Т. 21.

10. *Gajek J.* Kogut w wierzeniach ludowych. – Lwyw, 1934.

11. *Gajek J.* Oskar Kolberg jako etnograf // Lud. – Wroclaw, 1956. – Т. 42. – Cz. 1. – С. 35–48.

12. *Gajek J.* Podstawowe tezy dotyczące przedmiotu i celu etnografii // Lud. – Wroclaw, 1956. – Т. 42. – Cz. 1. – С. 909–912.

13. *Gajkova O.* Historia polskiego towarzystwa ludoznawczego. Jego powstanie, rozwij i znaczenie w ciągu siedemdziesięciolecia // Lud. – Wroclaw, 1967. – Т. 51. – Cz. 1. – С. 7–60.

Леся Мушкетик
(Київ)

НОВІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН В УГОРЩИНІ

Різноаспектне дослідження національних меншин у сучасній Угорщині є невіддільним від теоретичних і практичних питань становища національностей у Східній та Центральній Європі, етнополітичного становища в цілому. Цьому сприяє також географічне розташування Угорщини, її численні контакти із сусідніми країнами.

Угорщина історично є поліетнічною країною, де, крім угорців, проживали й досі проживають німці, румуни, цигани, немало тут і слов'ян – сербів, хорватів, словаків, українців-русинів та ін. Їх дослідження має давню традицію і здійснювалося в контексті країнознавчих описів, які охоплювали всю територію Угорщини. Значний матеріал зібрано із фольклору та етнографії нацменшин [Мушкетик, 2006]; до прикладу, з 1975 р. в серії “Угорські нацменшини” систематично виходять збірки досліджень різних етнічних груп країни. Широкого резонансу у світі набули й систематичні (з 1975 р.) міжнародні конференції з питань національностей у м. Бекешчаба.

Про давність подібних досліджень свідчить праця відомого угорського вченого, голови Угорського етнографічного товариства А. Паладі-Ковача, який свого часу цікавився міграціями українців-русинів до Угорщини [Palódi, 1973], – “Етнографи – відкривачі національних спільнот” [Palódi, 2006]. Автор зібрав тут роботи перших учених-дослідників неугорського фольклору країни, частина яких була опублікована вперше. Йому належить і вступна частина до книги “Етнографія національних спільнот у добу реформ”, а також підготовка біографій зазначених учених. Матеріал розміщений за рубриками: південні слов'яни, словаки, німці, карпатоукраїнці, румуни, менші спільноти, діаспора. Із карпатоукраїнських він включає етнографічні огляди Мігая Дулішковича, Яноша Бенцура, Габора Бартока. До прикладу, останньому належить праця “Русини Берегівської області”. Слід відзначити, що сучасні збира-

чі фольклору та етнографії меншин часто йдуть “по слідах” минулих збирачів, які працювали в тій самій місцевості, та мають змогу порівнювати минулий і теперішній стан певних явищ.

У 1998 р. Угорська Академія наук розробила стратегічну дослідницьку програму “Питання національних меншин у Центрально-Східній Європі”. Було поставлено три основні завдання: 1) дослідження неугорських національностей країни, 2) угорська діаспора сусідніх країн, 3) циганська спільнота регіону. Таким чином, метою стало вивчення найважливіших, характерних особливостей національних спільнот, конфліктів і альтернатив їх розв'язання. Такі розвідки в наш час набирають справді європейського рівня завдяки картографуванню типологічних відмінностей етнічних спільнот, а також розробці й побудові державного, національного рівня моделей із зазначених питань.

При УАН було організовано спеціальну дослідницьку групу, а з 2001 р. на її основі створено Інститут етнічно-національних досліджень національних меншин, директором якого став Ласло Сарка. Інститут здійснює міждисциплінарні дослідження, створює базу даних, координує свою роботу з науковими закладами Угорщини та інших країн, проводить щорічні міжнародні та інші наукові конференції з вищевказаних проблем. Це, зокрема, дослідження змін у структурі етнічного простору, питань ідентичності національних меншин і діаспори; праці, присвячені особливостям багатоїдентичної структури, а також проблемам самоідентифікації, яка ґрунтується на двомовності, тощо.

Національні спільноти в наш час з етнічного боку проживають на змішаних територіях: щоденне співжиття, міжетнічні зв'язки є малопомітними для зовнішнього спостерігача, тому складні місцеві ідентифікаційні процеси вимагають польового спостереження, участі добре підготовлених з методологічного й теоретичного боку науковців.

Так, у збірнику наукових досліджень під назвою “Кордон, регіон, етнос в Центральній Європі” нової семантики набуває термін “кордон” чи “пограниччя”, який у наш час вживається не лише для позначення матеріального кордону, а й мовного, фольклорного та ін., навіть символічного, до прикладу, у спілкуванні між “своїми” й “чужими”.

Сюди увійшли теоретичні праці угорських та європейських учених про нові трактування поняття кордон (пограниччя) (Й. Лангер), кордон як психологічний фактор (Й. Гайрінен) та ін., а також про взаємозв'язки в конкретних регіонах, об'єднані під рубрикою “Кордон у повсякденні”.

Матеріали ще однієї міжнародної конференції з питань нацменшин (1999) були включені до об'ємної збірки “Національні та етнічні меншини в Угорщині в кінці ХХ ст.” [Sisök, 2001]. Виступи опубліковано під такими рубриками: меншини в період європейської інтеграції та глобалізації; самоврядування нацменшин – правові питання; ідентифікація спільноти та її збереження; місце нацменшин в угорському суспільстві; умови проживання циган, їх суспільна інтеграція; освіта рідною мовою у школах. У книжці репрезентовано статті відомих дослідників, які займаються вищезгаданими проблемами багато років поспіль. Серед них слід назвати Л. Сарку, його дослідження стосується типологічної класифікації центрально-європейських нацменшин. Про культурну автономію спільнот і спільну Європу пише відомий словакознавець, дослідниця народної культури угорських словаків А. Дівічан. Саме їй належить розробка двомовних моделей культури на території Угорщини. А. Дівічан зазначає [Gyivicsón, 2001], що зазначені моделі формувалися впродовж тривалого історичного періоду і вказаний процес не завершився й досі. Спільне угорсько-словацьке проживання відбилося (щоправда, по-різному) на трьох основних прошарках культури: народних віруваннях, релігійній та елітній (громадській) культурі. Таким чином, в одній системі починають діяти дві культури, маючи різну ієрархію. Згідно з цією ієрархією можуть домінувати словацькі чи угорські елементи, хоча трапляються й “рівноправні” двомовні типи. Дослідниця зазначає, що в багатьох словацьких поселеннях така двомовна система створюється свідомо, як, до прикладу, в обрядах та святах словаків Піліша. Згадані поселення впродовж віків стають носіями не лише словацької, а й угорської культури; до того ж тут існує переконання, що лише завдяки утриманню, збереженню двомовної моделі жителі поселення здатні зберегти національну культуру. У своїх інших

працях про двомовні моделі А. Дівічан прагне дати відповідь на запитання, що живило та продовжує жити фольклор в наші дні, які етнокультурні та етнопсихічні форми поведінки стоять за ним.

Стаття Л. Тілковські, який займається загальними питаннями національностей, присвячена проблемам національної ідентичності в Угорщині в ХХ ст.; у працях М. Козар та Т. Поповича досліджено окремі етнічні групи (словенці, русини) та ін. Значний інтерес викликають питання впливу глобалізації на розвиток меншин (Е. Тьоржьок та ін.). Тими ж самими питаннями в середовищі угорських фольклористів цікавляться відомі дослідники І. Кріза та Е. Еперйешши, статті яких опубліковані в перекладі на українську мову (НТЕ. – 2006. – № 4. – С. 55–59, 89–99). І. Крізі належить також низка досліджень про угорських героїв – короля Матяша та Лайоша Кошута в слов'янському й, зокрема, українському фольклорі Закарпаття, де про них є досить численні згадки.

Ще одна значна праця має назву “Простір і карта. Праці з питань етнічності та ідентичності” [Kovács, Szarka, 2002], до якої увійшли розробки з культурної антропології, етністорії, етносоціології з вагомими теоретичними висновками. Є тут і дослідження про угорську діаспору в Америці, Буенос-Айресі, про роль циганських музикантів в угорській культурі та суспільстві, про угорських німців, пілішських словаків, про сакральні-етнічні стратегії тощо.

З останніх актуальних робіт у галузі спільнот слід назвати книжку за ред. Д. Біндроффера “До подвійної ідентичності. Становище та особливості ідентичності в середовищі угорських хорватів, німців, сербів, словаків та словенців” [Bindorffer, 2007].

Ще одним європейського рівня починанням в Угорщині було створення в 1999 р. в Будапешті за підтримки ЮНЕСКО Інституту європейських досліджень (директор – М. Гоппай, який одночасно очолює Інститут етнографічних досліджень УАН), увага якого зосереджується на проблемах самоідентифікації, документації, популяризації та екології європейської традиційної культури. Метою Інституту є збільшення міжнародної кооперації, взаємообмін знаннями, стимуляція ширшого визнання урядом цінностей традиційної культури, підвищення професіоналізму в галузях,

пов'язаних із традиційною культурою, покращення якості життя завдяки глибшому усвідомленню самоідентифікації, виховання взаємоповаги між етнічними групами й народами. Щороку тут публікують праці, зокрема і з етнології національностей.

В Угорщині виходить також спеціальний журнал “Дослідження нацменшин” (Kisbetség kutatás). Угорські вчені на його сторінках подають різні аспекти вивчення національних спільнот країни – історичні, політичні, культурні, мовні та ін. Друга частина журналу присвячена оглядам зарубіжної літератури із зазначених питань, зробленим угорцями, й подається під такими рубриками: національна свідомість; національні та етнічні процеси; національні літератури; вживання рідної мови; культура нацменшин; політика щодо нацменшин; історія етнічних спільнот та ін. Таким чином, угорські читачі мають змогу знайомитися зі світовою літературою із вказаних питань. Так, в № 1 за 2007 р. ми знаходимо рецензію на працю, написану науковцями Закарпатського Угорського інституту ім. Ференца Ракоці II А. Бергсасі та І. Черничко “Суспільне розшарування у мові закарпатських угорців” (Ужгород, 2006), яка вийшла угорською мовою в Україні.

Створений при Угорському інституті дослідницький центр ім. А. Годинки тісно співпрацює з Інститутом мовознавства Академії наук Угорщини, вищезгаданим Інститутом дослідження нацменшин та іншими угорськими закладами. Власне, до 1990-х років Закарпаття було значною мірою закритим для угорських дослідників. Та вже в 1991 р. у вступі до книжки “Адже це батьківщина... Факти, документи з життя закарпатських угорців 1918–1991 рр.” (під ред. Й. Ботліка та Д. Дупки), що має назву “Вже не terra incognita” зазначається: “Угорщина відкриває Закарпаття! Після чотирьох століть вимушеного мовчання, замовчування, частих, як у таємного агента, змін найменування в угорській та місцевій пресі – Закарпатська територія, Закарпаття, Карпатська Україна тощо у наші дні всі закутки (у прямому значенні слова) краю вивчають журналісти, службовці, науковці, туристи” [Benedek, 1991, с. 5]. Тож не дивно, що Закарпаттям зацікавилася величезна кількість етнографів, культурних антропологів, соціологів, мовознавців, освітян, істориків

та літераторів. Спільною працею двох країн стало видання “Закарпаття. Праці з суспільствознавства” під редакцією А. Бергсасі та Р. Папа [Beregszászi, Papp, 2005]. До неї увійшли статті з мовних питань угорців регіону (І. Черничко, З. Кармачі), соціальної антропології (Р. Пап, Е. Шветко), етнографії (Ж. Гесті), висвітлюється релігійне, культурне становище та питання ідентичності його мешканців.

Принагідно хотілося б згадати дослідження Б. Ержебет про міжетнічні зв'язки в харчуванні Закарпаття, що стало результатом експедицій студентів та викладачів кафедри етнографії Дебреценського університету ім. Лайоша Кошута до краю, опубліковане в перекладі у спеціальному випуску журналу ІМФЕ “Народна творчість та етнографія” (2006, № 4), присвяченому угорській етнографії. Окрім інших, сюди увійшла робота відомого славіста Іштвана Удварі про етнографічну діяльність Г. Стрипського, який був посередником між угорською та культурою українців-русинів (НТЕ, 2006, № 4, с. 99–105).

Певна річ, угорці не обмежуються вивченням угорської закарпатської діаспори. З цих питань виходило й виходить багато праць, присвячених становищу угорських спільнот у різних кінцях світу. Серед них варто назвати роботи “Угорські нацменшини у ХХ ст.” (ред. Н. Барді, Ч. Фединець, Л. Сарка) [Bórdi, 2008], “Суспільне становище і перспективи угорців Карпатського регіону” (ред. З. Папп, В. Вереш) [Papp, Veres, 2007] та ін.

Зазначені питання тісно пов'язані з дослідженням т. зв. пограничних зон чи пограниччя, яке може виступати в різних параметрах. Таким чином, нового теоретичного осмислення вимагає як термінологія, так і методи й підходи дослідження пограниччя, необхідність їх уніфікації.

Насамперед слід сказати, що усталені поняття й визначення потрактовуються в наш час інакше у зв'язку зі стрімкими етнополітичними процесами, характерними для сучасної Європи та слов'янських країн, зокрема. Тому дещо іншого змісту набувають самі поняття кордон, регіон, етнос, етнічні спільноти тощо [Йгер, 2001]. Поняття кордону може вивчатися навіть із психологічної точки зору, коли виділяють кордон у прямому розумінні, так би мовити, матеріальний, і символічний, тобто

поділ на “свого й чужого” в мові, спілкуванні та ін. [там само, с. 93–121].

У наш час дедалі більше значення надається дослідженням географічного, просторового поділу народної культури. У зв'язку з цим постає питання про історико-географічні регіони чи зони (смуги, пояси) з усталеною культурою, де спільно проживають різні національності.

Поняття зони й зонального поясу пропонують угорські вчені. Ще в 1958 р. Б. Гунда вжив найменування *етнологічна контактна зона*. Дещо інший поділ пропонує угорський академік Л. Коша, який узагалі поняття край, регіон, місцевість, провінція, зона, смуга вважає синонімічними [Коша, 2004].

У польській етнографії слово *зона* зберігає первісне значення. К. Мошинський, досліджуючи т. зв. північно-східний кордон, поширення, динаміку культурних течій позначив термінами зона і кордон. Й. Гаек, розглядаючи в 1976 р. карти Польського Етнографічного Атласу, виокремив на території сучасної Польщі 6 поясів і 11 культурних зон.

Термін для позначення територіального перебування взаємодіючих етносів – контактна зона – детально окреслює академік А. Паладі-Ковач: “Контактна зона є зона (смуга, пояс), що торкається двох межуючих між собою мовних, етнічних чи культурних територій, де мовні, культурні, етнічні взаємовпливи є особливо сильними. Число пограничних явищ збільшується, ізглови накладаються одна на одну, часто трапляється і перекриття. Для контактної зони характерною є форма смуги, поясу, хоча ширина (чи, можна сказати, глибина) зони у випадку однієї певної зони теж може бути змінною в різних відтинках” [Palódi, 2005, с. 9].

Крім великих контактних, дослідник виділяє зони, що стикаються всередині невеликих місцевостей, навіть поселень. Для контактної зони характерними є перехідність, змішаність і втручання, а також дво- і багатомовність, що трапляються в місцевих спільнотах та їхніх одиницях. Учений також називає німецькі терміни на позначення даних явищ – зона поширення, реліктна територія, мовна територія. Він говорить про подібні зони на території Угорщини, хоча й зазначає, що підходити до таких моментів треба обережно, з урахуванням багатьох факторів їхнього істо-

ричного та сучасного розвитку. До прикладу, П. Недермюллер для подальшого вивчення специфіки обрядів гірських місцевостей північно-східної Угорщини запропонував виділити певні територіальні пояси, чи смуги, які репрезентуватимуть обрядову систему гірського Земплена. У зв'язках з іншими ці пояси вказують на тенденцію до інтеграції, а всередині своєї системи – до диференціації.

Українські вчені також пишуть про подібні зони на Україні. Зокрема, С. Грица говорить про Покуття, Карпати як історико-географічні області, де перетиналися шляхи багатьох національностей. Вивчаючи їх, вона відзначає, що міжетнічні, і зокрема фольклорні зв'язки, в Карпатах є складнішими з огляду на неоднакову генетичну приналежність етносів, мовну строкатість та різні конфесійні переконання [Грица, 2002].

Цікаво, що висловлювання Паладі відкриває збірку матеріалів міжнародної конференції “Етнічні контактні зони в Карпатському регіоні в другій половині ХХ ст.” [Palódi, 2005], що відбулася в 2004 р. в м. Асоді. Засідання секцій були присвячені окремим європейським регіонам, наприклад, Трансильванії та ін., географічним, мовним, конфесійним проблемам національних спільнот тощо. Увійшов сюди й ілюстративний матеріал, зокрема, широко представлені різноманітні етнічні карти.

Таким чином, в Угорщині розробляються традиційні й освоюються нові аспекти вивчення широкого кола питань національних та етнічних спільнот, уточнюється й розширюється термінологія, проводиться багато спільних конференцій, реалізується чимало цікавих проєктів з іншими країнами Карпатського регіону, Європи й інших, більш віддалених країн. Їх результати публікуються в різноманітних збірниках та періодиці.

Грица С. Трансмісія фольклорної традиції. Етномузикологічні розвідки. – К.; Тернопіль, 2002.

Коша Л. Чиї ви сини? Огляд угорської етнографії. – Ніредьгаза, 2004.

Мушкетик Л. Г. Дослідження народних обрядів і вірувань слов'ян в Угорщині // Слов'янський світ. – 2007. – № 5. – С. 136–152.

Національні меншини Угорщини в період європейської інтеграції // Українська культура в контексті світових глобалізаційних

процесів. – К., 2006. – С. 251–160.

Мушкетик Л. Угорські запозичення у народній прозі Закарпаття // *Tanulmányok a Magyarországi bolgár, görög, cseh, orosz, ruszin nemzetiségek néprajzából.* – 2004. – № 5. – 174–204.

Bórdi N. – Fedinec Cs. – Szarka L. (szerk.). *Kisbelségi magyar koczsségek a 20 sz.* – Bp., 2008.

S. Benedek A. *Immár nem terra incognita!* // *Botlik J.* – Dupka Gy. *Ez hót a hon... Tények, adatok, dokumentumok a kórpótaljai magyarság életéből 1918–1991.* Bp; Szeged, 1991.

Bindorffer Gy. (szerk.). *Változatok a kettős identitásra. Kisbelségi léthelyzetek és identitás alakzatok a magyarországi horvátok, németek, szerbek, szlovákok és szlovének körében.* – Bp., 2007.

Íger Gy., József L. (szerk.) *Hátér, régió, etnikumok Közép-Európában.* – Bp., 2001.

Eperjessy E. *Közcsinhatások vizsgálata egy magyar-horvát település hiedelemvilágának tükrében // Az egyetemes népzene Körölmédecyében. A VI. BNNK előadásai.* – Viskocsaba; Budapest, 1998. – 139–148.

Gyivicsón A. *A nyelvészeti kultúra néhbny kördéssyrel a magyarországi szlovák példjón // Nyelvi Latyhatár.* – 2001. – № 2. – 63–71.

Beregszászi A. Ís Papp R. (szerk.) *Kórpótalja. Társadalomtudományi tanulmányok.* – Bp.; Beregszász, 2005.

Kriza I. *Ruszin-magyar folklor kapcsolatok (A kórpótaljai néphagyomány Mótus királyi) // Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, cseh, orosz, ruszin nemzetiség néprajzából 2.* – Bp. 1998. – 130–140.

Sisák G. (szerk.) *Nemzeti és etnikai kisbelségek Magyarországon a 20 sz. végén.* – Bp., 2001.

Palódi-Kovács A. *A nemzetiségek néprajzi felfedezői.* – Bp., 2006.

Palódi-Kovács A. *Ukrán szorvosok a zempléni-hegyvidék falvaiban // NK NT.* – 1973. – 7.

Palódi-Kovács A. *Ethnic Traditions, Classes and Communities in Hungary.* – Budapest, 1996.

Palódi-Kovács A. *Megjegyzések a zyna és zynblis fogalmny néprajzi értelmezéshez // Etnikai kontaktynak a Kórpólmédecyében a 20 sz. második fel.* – Aszód, 2005. – 8–10.

Papp Z. A., Veres V. (szerk.). *A magyarok társadalmi helyzete és perspektívái.* – Bp., 2007.

Kovács N., Szarka L. (szerk.) *Tér és térkép. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kördésközéből.* – Bp., 2002.

Лідія Козар
(Київ)

НАРОДОЗНАВЕЦЬ МИТРОФАН ДИКАРЕВ З УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОГО ЕТНОГРАФІЧНОГО ПОГРАНИЧЧЯ

Історія фольклористики якнайтісніше пов'язана з історією суспільства, оскільки “для української нації фольклор був потрібний як органічний вияв духовно-ідейного життя”¹.

Після закриття Південно-Західного відділу РГТ у 1876 р. історію української фольклористики творили подвижники-самоуки, борці за українську національну справу, які “працювали здебільшого з власної ініціативи, виходячи з власних, особистих мотивів або обставин життя”².

Почесне місце серед них посів Митрофан Олексійович Дикарев як етнограф, фольклорист, лексиколог, дійсний член Наукового товариства ім. Т. Шевченка (з 1896), співробітник Імператорського Товариства любителів природознавства, антропології й етнографії, “глибокий знавець українського народного побуту”³, “видатний українець-патріот і робітник на ниві української науки”⁴.

“Щоб оцінити наукову вартість фольклорно-мітологічних писань Дикарева, – відзначав І. Франко, – треба не забувати ані на хвилину, що він опирається на праця російських учених, передовсім Потебні й Веселовського, обертається в крузі порушених ними питань і силкується по змозі присвоїти собі їх методу. Від обох сих учених він перейняв і ще сильніше від них розвинув преділекцію до дослідів на найтруднішим і найнебезпечнішим, особливо для ділетанта, полі – мітології та народної символіки”⁵.

Вказавши на окремі недоліки наукових праць М. Дикарева стосовно міфологічних порівнянь, І. Франко наголосив також на їх корисності: “Хоч і як проблематичними можуть видатись декому висновки та здобутки його праць, хоч і як невірною його метою, то все таки одно те, що в тих працях зведено до купи з незвичайною пильністю багато коштовного матеріалу, а друге те,

що й самі висновки пок[ійного] Дикарева мають свою певну ціну як здобутки міцної думки, з незвичайним напруженням зверненої в один бік, до прояснення найтрудніших, найделікатніших питань культурної історії, вповні оправдовує появу сеї збірки посмертних його писань. [...] А для нас, українців, праці Дикарева цікаві й важні ще й тим, що він, ідучи тут слідом за Потебнею, силкував ся освітлювати загальнонаукові питання втягненням великої сили українського матеріалу і таким способом указував на важність і наукову коштовність того матеріалу, аж надто часто ігнорованого ріжними чужими вченими”⁶.

Народився М. Дикарев (літературний псевдонім – М. Крамаренко, М. Крамар) 31 травня (за старим стилем) 1854 р. в с. Борисівка Валуйського повіту Воронізької губернії в родині диякона Олексія Дикарева. За О. Кониським, “село, де родився Митрофан Олексієвич, лежить на пограничній смузі етнографічній українського і великоруського народу” і “чистої української мови тут нема і не може бути і се відбилося скрізь і на мові самого Дикарева”⁷. Проте в автобіографії він писав, що його батьки “і по мові, і по симпатіям, і по світогляду завжди були щирими українцями” [Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (далі ІЛ). – Ф. 77, № 223].

Освіту здобував у Бирючинському духовному училищі та Воронізькій духовній семінарії, з якої був виключений на третьому році навчання “за крайню неблагонадєжність”. “Вельми жива вдача не могла приладитись до симінарського побуту і її науки” (ІЛ. – Ф. 77, № 13). У семінарії дослідник написав першу статтю “Мандрують”, опублікувавши її в часопису “Воронєжские ведомости” (1876). З 1876 р. М. Дикарев тривалий час перебивався випадковими заробітками то із селянської праці, то з приватних лекцій, змушений був працювати волосним писарем по селах, потерпав від постійних нестатків. “Моя повна автобіографія могла б бути найкращим доводом того, [як] трудно жити на білому світі тому, хто сподівається лиш на один чесний труд і не хоче схилитись там, де забороняє йому совість, – згадував він пізніше. – Перед читачем відкрилась би історія великомученика, що добре пізнав, по чім ківш лиха, багато лиха по части через самого себе, а ще більш через людей” (ІЛ. – Ф. 77, № 223).

Тільки 1890 р. його прийняли на постійну службу до Воронізького губернського правління і відрядили до Воронізького статистичного комітету. Збираючи статистичні відомості, М. Дикарев одночасно вивчав побут народу, його мову, культуру тощо. На цей час припадає і вихід його фундаментальної праці “Воронєжский этнографический сборник” (Воронєж, 1891), над яким науковець працював із 1887 р. Ця праця засвідчила високий професіоналізм ученого-самоука, як відзначали рецензенти в пресі⁸ та листах. Є. Ляцкий, один із рецензентів збірника, писав, що “мы встречаем в лице автора «Очерка» энергичнаго и добросовестнаго собирателя, внесшаго своим обширным (7 219 великорусских и 492 малорусских) сборником пословиц и поговорок значительный вклад в науку”. Рецензент високо оцінив і способи записування матеріалів: “...Народный говор укладывается в его записи со всеми своими тонкостями и оттенками. Не менее характерны также меткость и остроумие, отличающия собранные пословицы и поговорки: многим из них не скоро можно найти в других языках параллели, равные по силе и экспрессии”⁹.

Випустивши “Воронєжский этнографический сборник”, М. Дикарев відсилає його відомим культурним діячам кінця ХІХ ст., про що свідчать архівні матеріали вченого.

Вагому частку тут займає листування М. Дикарева, яке він вважав “одним із засобів задоволення духових потреб” (ІЛ. – Ф. 77, № 186). Серед них листи М. Дикарева до І. Бодуена де Куртене, І. Франка, О. Бородаєвського (Бородая), Ф. Вовка, Б. Грінченка, О. Кониського, М. Костомарова, А. Кримського, П. Куліша, О. Лазарєвського, Василя Лукича (справжнє прізвище – Левицький Володимир Лукич), О. Огоновського, Б. Познанського, М. Янчука (близько 150 листів), а також від кореспондентів народної творчості – І. Попова, В. Смика, А. Півня, А. Суботи, Т. Тарасєвського, І. Давидова та ін. (1891–1899), для яких він був такою людиною, якій вони писали “по душі, що на серці є” [Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ НАН України (далі ІМФЕ). – Ф. 28 1/6] і від якого “тільки світа побачи[ли]” (ІМФЕ. – Ф. 28 1/7).

Для дослідника листи були однією з форм самовияву характеру, національної свідомості, роздумів, свідченням його ти-

танічної праці. “Якийсь мислитель сказав, що кінцева мета нашого життя труд, що в труді треба шукати щастя. І це не порожня фраза. Бо поки я сидів без діла та ремствував на свою лиху долю, доти я був хворим і хвизично, і морально; тепер же я почуваю себе і з хвизичного боку здоровим, і до того маю духовне задоволення”, – такі роздуми знаходимо в листі М. Дикарева до дружини брата Олександра І. Дикаревої 1893 р. (ІЛ. – Ф. 77, № 186). Тут же він зізнається, що “совість через десятки років навіть не перестає мучити [його] за переступки, за вчинки, що [на його думку] не відповідають вимогам етики”.

Листи подвижника допомагають зрозуміти той складний шлях українознавства, який він пройшов, перебуваючи переважно в російськомовному середовищі, не маючи навіть середньої освіти. Так, у листі П. Кулішеві (вересень, 1892) М. Дикарев писав: “Питаєтесь Ви, як осіла тут така здорова і така тверда наука, що в її верстві я працюю, і кому за сей громадський подвиг мусимо дякувати. Мені здається, що насамперед ми мусимо дякувати тут М. Л. Кропивницькому, бо він своїми виставами у Вороніжі збудив мене од духового сну, в якому перебував я через 10 років самостійного життя” [Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського НАН України (далі ІР). – І, 29636].

“Року 1886 і 1887, – писав М. Дикарев О. Кониському, – приїздив до Вороніжа вперше з своєю трупкою М. Л. Кропивницький: він, дай Боже йому здоровля! розбуркав мене від духового спокою: я взяв ся працювати біля українського словаря, а далі вкинув ся в етнографію і фонетику української мови. Життє моє, за тими ж самими лихими обставинами, повеселішало, бо я бачив мету життя свого, побачив ту «суспільну діяльність», що за часів школи десь ховала ся в далекім тумані; я побачив, що я можу зробити хоч крихту користи для рідної Матери-України, про котру я забув того часу, коли був у школі. Таким чином, я уважаю Кропивницького своїм хрещеним батьком і до віку дякуватиму йому за своє духове відродження”¹⁰.

З листа М. Дикарева до П. Куліша дізнаємося, що тоді ж, 1886 р., він познайомився з поліцейським урядовцем Павловського повіту І. Кобзаревим (він же Омельченко), що “без ніякого сторонньо-

го впливу збирав етнографічні матеріали”. “Завдяки йому було зібрано чимало українських пісень, з котрих 49 надруковано під [редакцією М. Дикарева] в «Воро[нежских] губ[ернских] ведомостях» 1888 р.” (ІР. – І, 29636).

Науково-збирацька діяльність Митрофана Олексійовича відзначається багатогранністю і різносторонністю. Насамперед він мріяв, щоб “земляки улаштували справу систематичного збирання етнографічних матеріалів, бо тепер ся справа стоїть у нас так, що нам сором перед Білорусами, котрих ми з батьків звикли звати «недо-тепними Литвинами», а вони мають таких етнографічних робітників (Романов, Никифоровський і ін.), яких ми не можемо у себе указати”¹¹. Тому він розробив й опублікував програми для збирання етнографічних і фольклорних матеріалів (Программа для етнографических исследований жизни в связи с голодом и холерой // Кубанский сборник. – 1894. – Т. 3. – С. 1–21; К вопросу об изучении растительности Кубанской области (вопросник) // Кубанский сборник. – 1894. – Т. 3; Программа для записи народных толкований о народной переписи // Кубанские областные ведомости. – 1897. – № 31. – С. 3; Програма для збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечерниці, досвідки і складки) // МУЕ. – 1900. – Т. 3. – С. 1–15).

При розробленні даних програм М. Дикарев спирався на відомі йому видання Російського географічного товариства (СПб., 1878), Товариства любителів природознавства, антропології й етнографії (М., 1887), а також на “Програму для збирання етнографічних відомостей про селянське населення Харківської губернії” М. Сумцова (Х., 1891).

Дослідник приділяв значну увагу окремим деталям при записуванні народних творів, оскільки “наука не знает мелочей в народной жизни: для нея все одинаково важно”¹². Він вважав, що записувати потрібно “точно со слов народа, не внося собственных дополнений и поправок [...], при этом заносить в запись пояснения народа, как бы они странными и ошибочными ни представлялись [...], заносить все вводные слова и уклонения от предмета рассказа [...] все должно быть записано не так, как учит грамматика, а как произносится народом”¹³.

Збирати матеріали М. Дикарев інколи їздив сам¹⁴, оскільки по селах мав корес-

понтентів за певну плату. Кореспондентами в нього були і попи, і учителі, і прості селяни. Так, у листі до П. Куліша (вересень, 1892) він повідомляв: “Тим часом я мав на меті розширити верству етнографії в Вороніжчині і збільшити число етнографічних діячів. Першим чином я удався до москаля-учителя Харитонова, що раніше працював на українському селі, і він подав мені затого сотню українських і московських пісень, з котрих українська частина теж заслана д. Янчукові. О. Білорів поступивсь мені подати вже зібрані їм через своїх учнів українські весільні пісні. Другий батюшка з Богучарського повіту поступивсь засадити на етнографічні праці свого кума-селянина і зятя-дяка. Таким чином наші етнографи можуть дати лиш не випрацьовані матеріали” (ІР. – І, 29636). В іншому листі до П. Куліша (липень, 1893) читаємо: “Коли в піснях трапляться помилки, вибачте, бо їх писав москаль, що ніколи не був на українському селі і знає нашу мову лиш з української літератури” (ІР. – І, 29637).

У листі до О. Кониського (липень, 1893) також знаходимо цікаві повідомлення: “Недавно прислав мені цікаву збірку про україн[ське] життя один піп з Богучарського повіту. Збірка писана українською мовою. Головний мій кореспондент сидить у Валуйщині: він має покинути службу у волости і присвятити себе самій етнографії, бо я оплачую кожен аркуш, що присилають до мене. Усіх кореспондентів у мене шість”¹⁵.

Отже, М. Дикарев робив записи “з уст народу, його мовою”, прямуючи до того, щоб “стояти на суто об’єктивному ґрунті” (ІЛ. – Ф. 23, № 257). “Через те я й обираю таких кореспондентів, що вони хоч і вкидатимуться в власну філософію, – наголошував він у листі до Б. Познанського (24.03.1983), – але не виходитимуть з зачарованого кола народнього світогляду” (ІЛ. – Ф. 23, № 257).

З-поміж своїх кореспондентів М. Дикарев найбільше вирізняв Антона Суботу, Павла і Тихона Тарасевських, які надали йому основний фольклорний матеріал (ІЛ. – Ф. 77, № 171). “Каждое получение новых материалов от Субботы было для меня праздником; таким же праздником было для Субботы получение моих писем; он плакал от радости, он был счастлив [...], что занимается важным делом”,

– зазначав етнограф-фольклорист у листі до Імператорського Товариства любителів природознавства, антропології й етнографії (ІЛ. – Ф. 77, № 188, б. д.).

Про П. Тарасевського М. Дикарев відгукнувся як про “доброго співробітника”, який “сам щиро вірує в те, що пише” (ІЛ. – Ф. 77, № 186).

Тут же розкривається творча лабораторія вченого, що засвідчує його науковий підхід до видання фольклорних матеріалів: “Маючи такого коштовного співробітника, я намислив не спішити з виданням своєї збірки, а попереду через Павла виповнити ті проріхи, що з’являтимуться в моїй збірці після групування матеріалів. На це доповнення збірки треба буде не менше двох років” (ІЛ. – Ф. 77, № 186, 12.02.1893).

Таким чином, як зауважив В. Старков, М. Дикарев належав до вчених, які довго і прискіпливо готують свої наукові праці, постійно вдосконалюють текст і використовують при цьому якомога більше джерел¹⁶.

М. Дикарев намагався розширити мережу збирання фольклорних матеріалів по всій Україні, щоб вивчити малодосліджені теми. Так, в одному з листів він зазначив, що письменник В. Боровик “поступився вистачити мені дописувателів етнографів з Полтавщини, Волині і Подолії”. “Я сьому розуміється дуже зрадив, бо маю виготовити свої відомості про вулицю, вечерниці, досвітки й складки. Бо дарма, що се річ і цікава і має велику наукову вагу, ще не досліджена гаразд” (ІЛ. – Ф. 77, № 218).

Частину зібраних матеріалів науковець 1896 р. переслав Б. Грінченкові. Проте у збірниках Б. Грінченка опубліковано близько 10 зразків. Він також постачав свій фольклорно-етнографічний матеріал Ф. Вовкові в Париж для фольклорного видання “Криптадія”, до етнографічних часописів НТШ. У 1900 р. побачили світ “Апокрифи, собранные в Кубанской области” (“Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, изданный его учениками й почитателями”. – М., 1900. – С. 73–90).

Ще 39 казок та анекдотів він опублікував у “Етнографічному збірнику” (1896. – Т. 2. – С. 1–50) – “Чорноморські народні казки й анекдоти”. У передмові сказано, що це була тільки “мала частина зібраного [...] казочного матеріалу”: “Далеко більше зібрано його мною з р. 1892 по 1896 в Вороніжчині, і змістом той матери-

ял далеко цікавіший від чорноморського. [...] Маючи на меті видавати воронізьські материяли окремо, я їх і не даю тут; та й з чорноморського материялу я вилучив усі легенди, котрі належать до св. Миколи, бо їх я маю видати в систематичній обробці, разом з иньшими однородними легендами” (с. 1). Позитивним є те, що до кожного тексту подано “паралелі й уваги” з порівняннями кубанських текстів з українськими варіантами, а також із варіантами інших народів.

Головна тема листів М. Дикарева до Б. Грінченка, П. Куліша, О. Кониського, Ф. Вовка та інших культурних діячів – збирання та упорядкування фольклорно-етнографічного материялу, якого за 1892–1899 рр. невтомний дослідник назбирав на 8 томів (ІЛ. – Ф. 77, № 171). Так, у листі до П. Куліша за вересень 1892 р. читаємо: “...Я поклав зовсім одсахнутись од тиеї статистики і звернутись на суто український ґрунт. Перебуваючи два місяці на селі, я через увесь час збирав етнографічні і фонетичні відомости проти нашої мови. Власне етнографічних відомостей либонь буде аркушів на 15 друкованих. Тут є пісні (над 100), казки, брехеньки, приказки й прислів'я, народний календарь, народня ботаніка й зоологія, дитяче життя (їх духовне й хвизичне виховання, игри, забавки, прикладки, пісні і т. и.), одіж стародавня й сьогочасня і т. д. Усі материяли списани в Борисівській волости Валуйського повіту, перевагом всі в Борисівці і Тишанці, гутіркою цих слобід” (ІР. – І, 29636).

У листі до Б. Грінченка від 18 липня 1897 р. М. Дикарев повідомив, що збирає відомости про “дитяче життя”: “Поки що я наробив такі рубрики: 1) “жіноча робота” і викохування дітей; 2) приміти і забобони проти дітей; 3) приспіви до коліски; 4) дитячі пісні; 5) забавляння дітей; 6) забавки; 7) перша дитяча мова; 8) дражнілки; 9) дитячий гумор; 10) діти і природа; 11) духове виховання дитини; 12) дитяча психологія; 13) дитячі игри; 14) звичаї і обряди; 15) дитячий календар; 16) різдвяні рації. За порадою д. Вовка я тут старався відокремлювати антропологічні відомости і фольклор” (ІР. – І, 36855).

До кінця свого життя М. Дикарев не залишав праці по збиранню фольклорних материялів. В останньому листі до Б. Грінченка (12.12.1899) він писав, що під

час лікування на курорті “щодня ходив в військову больницю збирати від козаків етнографічні відомости. Записав дещо з календаря, чимало з дитячого життя, з сотню сороміцьких пісень. Від Тифона (Павлового брата) Тарасевського [...] дістав 8 зшитків казок і 1 зшиток опису дитячого життя. Селянин Антон Субота пише народний календар, не прокидаючи жодного дня. Павло Тарасевський, якщо побуває на селі, скінчить опис вулиці, вечерниць і складок (аркушів 100)” (ІР. – І, 36845).

Лише 1905 р. було опубліковано “Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині” (МУЕ. – 1905. – Т. 6. – С. 114–204). Тут описано народні свята за місяцями, зокрема Новий рік, Голодна кутя, Водохрещі, Стрічення, Благовіщення, Івана Купала, Катерини, Різдво, Щедрий вечір, Маланка, Великодні святки, Клечальні святки, Трійця тощо. Подано роз'яснення днів тижня, місяців, пір року. Завершено календар народними повір'ями під назвою “Погода”. Зі слів редактора, цей останній розділ видруковано, “не змінюючи ні в чім правопис і транскрипції небіжчика Дикарева, котрий хотів разом з етнографічним материялом подати і лінгвістичні відміни мови і особливо фонетичні” (с. 202):

“За хмари сонце сіда –
г дощу, нипогода буде”;

“Собака качаїць ця на завирюху”;

“На дошч риба западає на дно” (с. 202, 203).

М. Дикарев, як зазначали дослідники¹⁷, намагався не тільки зберегти витвори народної творчості, а й зрозуміти народну психологію, особливо під час соціально-політичних змін, стихійних лих (голод, холера тощо), які породжували безліч народних чуток, розмов, пересудів. Майже щороку, передусім у провідному етнографічному часопису “Этнографическое обозрение”, друкували його статті про це: “Толки народа (в 1892 г.) о скорой кончине мира” (1894), “Толки народа (Антихрист. – Мышиный царь. – Гадюки)” (1895), “Толки народа в 1895 году” та “О царских загадках” (1896), “Народна гутірка з поводу коронації 1896 р.” (1898), посмертно “Толки народа в 1899 году” (1900).

Останні роки життя М. Дикарева минули на Кубані (з 1893), де він спочатку обіймав посаду молодшого діловода в Кубанському обласному правлінні, а з

1898 р. був призначений архіваріусом тієї ж установи, отримавши доступ до архіву кошових отаманів і фонду військової канцелярії Чорноморського козачого війська.

Один із перших біографів ученого С. Ерастов у 20 х роках ХХ ст. писав: “Увесь час Дикарів, будучи нежонатим, жив самотнім бурлакою, ні до кого, окрім кількох українців, не ходив, а увесь час поза службовими обов’язками витрачав на наукову кабінетну працю та на листування з науковими діячами його фаху, як Бодуенде-Куртене та ін.” (ІР. – Х, № 5124).

Усе життя М. Дикарева гнітило його становище, він мріяв жити в Україні, у Києві, працювати над українсько-російським словником, адже мав у своєму архіві понад 50 тис. українських слів, записаних на картках. Проте цьому вже не судилося здійснитися: 14 (26) листопада 1899 р. Митрофан Дикарев помер у Катеринодарській лікарні у віці 45 років.

За повідомленням у “Киевской старине” (1899. – № 12. – С. 131), на могилу М. Дикарева було покладено чотири вінки, на одному з яких зберігся напис: “Від земляків щирому українцеві”. Автор одного з некрологів ставить запитання-обвинувачення суспільству: “Почему же этому человеку, стоящему головой выше многих других, не нашлось не только надлежащей обстановки для беспрепятственной научной деятельности, но места для окончания образования в таком заведении, как средняя школа?”¹⁸

“Ціле жите покійника, – писав І. Франко, – від початку до кінця, пройшло в таких злиднях, у такій невільницькій, убійчій праці на шматок хліба, серед такого мертвого та апатичного оточення, що справді треба дуже дивувати ся, як міг покійник серед таких обставин не то що здобути собі власною працею такий як на самоука широкий круг знання, але й загалом, як у нього вистачало енергії, бадьорости Духа та свіжости думки на таку величезну та ріжньосторонню працю, [...] про яку свідчить його рукописна спадщина”¹⁹.

Після смерті М. Дикарева, за його заповітом, рукописний архів ученого передано до Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові (ІР. – III, 36873). Проте В. Гнатюк у праці “Українська народна словесність (В справі записів українського етнографічного матеріалу)” (Відень, 1916) пише, що збірка записів М. Дикарева втрачена: “Особливо цінні були в ній

описи різних звичаїв та обрядів. З великої збірки урятувалося лише кілька зжитків” (с. 36). З “Опису паперів, котрі zostались після М. Дикарева” (ІЛ. – Ф. 77, № 175) дізнаємося, що фольклорно-етнографічна та мовознавча спадщина вченого надзвичайно багата, – її, за висновком І. Франка, “одна людина не зможе науково використати й опублікувати”²⁰.

Частину наукових праць М. Дикарева опубліковано НТШ у 6 т. “Збірника філологічної секції” (Л., 1903). Сюди ввійшли “Знадоби до української народної ботаніки”, “Децо про вербу яко символ в українській пісні”, “Кого треба розуміти під Рахманами і ідентичними їм русалками”, “Великий бог Микола”, “Мітольогічні уривки”, “Пояснення до колядок”, “Уривки з грекославянської мітольогії”. Одна рукописна збірка фольклорних матеріалів зберігається у Фонді І. Франка Інституту літератури (ф. 3, № 40580, 304 арк.). Тут вміщено 36 казок, записаних переважно Т. Тарасевським та ще кількома дописувачами, понад 10 легенд та переказів, опис дитячих ігор за порами року. Ще кілька збірок фольклорних записів А. Суботи та П. Тарасевського зберігаються в Національних архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ НАН України (ф. 28 3/155, 163, 249–261), проте уклали їх уже після смерті М. Дикарева, у 1900–1912 рр. Доля інших записів на сьогодні невідома.

Наукова спадщина М. Дикарева ще за його життя привернула увагу дослідників, зокрема рецензії на його праці публікували на сторінках видань “Русский филологический вестник” (1892. – Т. 27. – Вып. 14), “Archiv fur slavische philologie” (1892. – В. 14), “Этнографическое обозрение” (1892. – № 203), “Вестник Европы” (1892. – № 7), “Русская мысль” (1892. – № 6), “Anthropologie” (1896. – Т. 7. – С. 354–356), “Кубанские областные ведомости” (1897. – № 4), “ЗНТШ” (1895. – Т. 6. – С. 60, 61).

Некрологи на пошану М. Дикарева були опубліковані в “Кубанских областных ведомостях” (18 грудня 1899 р.), “ЗНТШ” (1900. – Т. 33. – С. 5, 6), “Киевской старине” (1899. – Кн. 12), “Воронежском телеграфе” (1899. – № 160). Детальний розгляд життя та діяльності дослідника подав О. Кониський у “Літературно-науковому віснику” (1900. – Кн. 10. – С. 10–29; Кн. 11. – С. 75–91).

Постаті М. Дикарева приділив увагу і М. Сумцов (“Діячі українського фольклору”. – Х., 1910. – С. 122), його ім’я згадано в “Українській загальній енциклопедії” (6. р. – Т. 1. – С. 1077), “Енциклопедії українознавства” (Л., 1993. – Т. 2. – С. 510), “Українській літературній енциклопедії” (К., 1990. – Т. 2. – С. 56), у “Матеріалах до біографій етнологів та народознавців України” (К.; Запоріжжя, 2001) та ін. Із дослідницьких праць про вченого відомі публікації “До історії української етнографії (Лист М. О. Дикарева до П. О. Куліша)” П. Рудіна (“Етнографічний вісник”. – 1926. – Кн. 2. – С. 136–139), “М. А. Дикарев как этнограф” Л. Перепелициної (“Советская этнография”. – 1957. – № 3. – С. 143–148), “По следам фольклориста прошлого века [К 120 летию со дня рождения М. Дикарева]” В. Широковой (“Подъем”. – 1975. – № 4. – С. 154, 155), “Історія однієї знахідки” В. Орла (“Вітчизна”. – 1974. – № 3. – С. 164–168), “Митрофан Дикарев (1854–1899)” О. Ємця (“Народознавство”. – 1998. – № 43–35). В останні роки опубліковане листування М. Дикарева з Б. Грінченком²¹ та Ф. Вовком²², яке допомагає розкрити народознавчі зацікавлення фольклориста.

Незважаючи на публікації, що стосуються постаті М. Дикарева, його фундаментальна наукова спадщина вивчена не достатньо і дане дослідження – це лише один із кроків до висвітлення творчого здобутку цієї героїчної постаті. Як писав І. Франко, “річ кожного наступника – віднайти в праці попередника зерна правди і розвивати їх далі”. “І ми надіємось, що робітники на ниві славянської мітології знайдуть і в отсих уривкових працях покійного Дикарева не одно таке золоте зерно, і задля тих зерен не подивують його помилкам, від яких не забезпечений ніякий учений”²³. Тож перевидати праці М. Дикарева, здійснити ґрунтовні дослідження цих золотих зерен подвижника-науковця – наше найперше завдання.

¹ Шаян В. Джерело споконвічної сили української культури // НТЕ. – 2001. – № 1–2. – С. 52.

² Лобода А. Сучасний стан і чергові завдання української етнографії // Етнографічний вісник. – 1925. – № 1. – С. 2.

³ Енциклопедія українознавства. Загальна частина: У 3 т. – К., 1994. – Т. 1. – С. 190.

⁴ Кониський О. До життєпису М. О. Дикарева // ЛНВ. – 1900. – Кн. Х. – С. 14.

⁵ Франко І. Передмова // Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології. – Л., 1903. – С. 8.

⁶ Там само. – С. 11, 12.

⁷ Кониський О. До життєпису М. О. Дикарева. – С. 25.

⁸ Русский филологический вестник. – 1892. – Т. 22. – С. 314–322; Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 11–15; Вестник Европы. – 1892. – № 7; КС. – 1892. – № 12. – С. 494, 495; Живая старина. – 1892. – Вып. 2. – С. 125, 126.

⁹ Ляцкий Е. [Рецензия]: Дикарев М. А. Воронежский этнографический сборник, Воронеж, 1891 // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 13.

¹⁰ Кониський О. До життєпису М. О. Дикарева. – С. 26.

¹¹ Там само. – Кн. XI. – С. 78.

¹² Дикарев М. Программа для этнографического исследования народной жизни в связи с голодом и холерою. – Катеринодар, 1894. – С. 2.

¹³ Там само. – С. 2, 3.

¹⁴ Кониський О. До життєпису М. О. Дикарева. – С. 27, 28.

¹⁵ Там само. – С. 28.

¹⁶ Старков В. А. Листування Бориса Грінченка та Митрофана Дикарева // Література та культура Полісся. – 2001. – Вип. 15. – С. 201.

¹⁷ Перепелицина Л. А. М. А. Дикарев как этнограф // Сов. этнография. – 1957. – № 3. – С. 145, 146; Старков В. “Золоті зерна наукового пізнання” (Епістолярна спадщина Митрофана Дикарева) // Пам’ять століть. – 2000. – № 1. – С. 17.

¹⁸ Заметки о похоронах М. А. Дикарева в “Кубанских областных ведомостях” от 18 декабря 1899 г.

¹⁹ Збірник філологічної секції НТШ. – 1903. – Т. 6. – С. 7.

²⁰ Франко І. Лист до І. О. Бодуена де Куртене // Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – К., 1986. – Т. 50. – С. 199.

²¹ “Прийде колись час, що процвіте життя українське пишним цвітом...” / Вступ, публікація і коментарі Лідії Козар // Пам’ять століть. – 1999. – № 1. – С. 49–59; Старков В. А. Листування Бориса Грінченка та Митрофана Дикарева. – С. 199–269.

²² Старков В. “Золоті зерна наукового пізнання” (Епістолярна спадщина Митрофана Дикарева). – С. 14–53.

²³ Збірник філологічної секції НТШ. – С. 11.

Олександр Васянович
(Київ)

НАУКОВА ТА ОРГАНІЗАЦІЙНО-ДОСЛІДНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ВАСИЛЯ КРАВЧЕНКА НА КОРОСТЕНЩИНІ

Минулого року виповнилося 145 років від дня народження відомого українського етнографа, фольклориста та діалектолога Василя Григоровича Кравченка (1862–1845). З початку ХХ ст. його наукова та організаційно-дослідницька діяльність тісно пов'язана із Житомир, де він брав участь у створенні Волинського наукового товариства, етнографічний відділ якого започаткував чимало ґрунтовних студій.

Науковий доробок В. Кравченка неодноразово аналізували українські дослідники, відзначаючи різноманітні напрями його діяльності¹. Сьогодні ми пропонуємо звернутися до важливого періоду в житті науковця – 1920-х років, коли він плідно працював на Волині, зокрема в Коростенській окрузі. Після утвердження радянської влади в Україні та проголошення курсу на “українізацію” Василь Григорович отримав змогу повністю зосередитися на науковій та музейній роботі. 1920-ті роки, коли він обіймав посаду завідувача етнографічного відділу Волинського музею, можна вважати розквітом його наукової та організаційно-дослідницької діяльності. Значну кількість часу науковець проводив на Коростенщині. Цей край колись входив до давнього Деревлянського князівства, тобто охоплював практично всю сучасну північну Житомирщину (Коростенський, Овруцький, Лугинський, Олевський райони). Для підготовки пропонованої статті використано матеріали Національних наукових архівних фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, зокрема фактологічні дані, зібрані дослідником та іншими дописувачами, щоденники, листи тощо.

Відділ музею, очолений В. Кравченком, розгорнув широку роботу з етнографічного дослідження Волині – вивчення різноманітних проявів матеріальної та

духовної культури як корінного місцевого населення, так і численних національних меншин, зокрема чехів, котрі мешкали в Коростенській окрузі². Аналіз рукописних та опублікованих матеріалів, зібраних і систематизованих В. Кравченком, дає можливість простежити широкий спектр наукових зацікавлень дослідника. До кола його зацікавлення потрапляли етнологія, фольклористика, діалектологія, історичне краєзнавство тощо.

В організаційно-дослідницькій роботі В. Кравченко приділяв значну увагу створенню музеїв, що в 1920-ті роки стали установами, культурно-освітня робота яких базувалася на основі науково-дослідної діяльності. Окрім сільських, дослідник дбав про функціонування і більших осередків, зокрема Коростенського краєзнавчого музею. Прибувши на Коростенщину, учень В. Кравченка Корній Черв'як відзначив жалюгідний вигляд місцевого музею, який мав лише кілька експонатів із природничих наук, зокрема палеонтології та геології; і зовсім бідну етнографічну колекцію: “всього є п'ять шматок і дві вишивки, та й більш, здається, нічого”³. Ця ситуація викликала тим більше здивування, що край був багатий на вишивки й вироби ткацтва, які музей мав би репрезентувати. Даючи свої поради директорові Коростенського музею, В. Кравченко особливо наполягав на важливості створення саме етнографічної експозиції, яка б мала поєднувати матеріальну культуру, народне мистецтво (музика, образотворче мистецтво, пластика тощо), звичаєве право. Причому, все разом воно повинно було стати чимось цілісним, бо не можна досліджувати рільництво чи скотарство, проминувши вірування або фольклор⁴. Досвідчений науковець наголошував також на необхідності мати команду однодумців, науково підготовлених фахівців, котрі дбали б про розвиток установи, закликав творити музей спільно з органами освіти, які завдяки роботі шкіл могли б проводити не лише збір експонатів, а й фіксацію інших відомостей із матеріальної та духовної культури краю⁵. Можливо, такі поради й самовіддана праця місцевих ентузіастів перетворили цей музей на цінний науковий осередок, що в 1920–1930-х роках вивчав археологію, кустарні промисли, побут та обряди, етнічні особливості культури національних

груп. Зокрема, брошура директора музею Ф. Козубовського “Записки про досліди археологічні коло м. Коростеня” (1925 р.) ввела до наукового обігу нові фактичні дані із царини археології, у 1930 р. вийшов перший випуск бюлетеня Коростенського окружного музею краєзнавства ⁶. К. Черв'як разом із В. Молчановим вивчав одяг, будівлі, соціально-економічне життя і побут с. Ходаки. Результатом цієї роботи стало написання праці “Шляхта околична на Коростенщині”, а також розвідки “Килимарство на Коростенщині” (Краєзнавство. – 1929. – № 3–10). Зусиллями директора музею в Коростенській окрузі організовано 22 краєзнавчі гуртки, на базі яких 1925 р. засновано Товариство дослідників Коростенщини. Під егідою Волинського науково-дослідного музею виникли краєзнавчі музеї в селах, серед яких особливо виділявся організований Никанором Дмитруком музей у с. Дідковичі на Коростенщині, де було зосереджено близько 1 500 експонатів.

Прагнучи зібрати максимальну кількість фактологічного матеріалу, Василь Григорович зайнявся створенням численних історико-краєзнавчих і фольклорно-етнографічних програм, для яких характерні комплексний підхід до вивчення етнокультури, дослідження конкретних явищ їхніх матеріальних і духовних складових. Учений прагнув відтворити первісні уявлення на ті чи інші реалії народного життя. Загалом В. Кравченко написав понад сто програм, більшість з яких зберігаються в Національних наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ НАНУ ⁷.

Неабияку увагу вчений приділяв збиранню й систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу з різних куточків Великої Волині. Попри труднощі з фінансуванням, Василь Григорович досить часто сам їздив до Коростенської округи, щоб поспілкуватися із селянами, представниками органів влади, відвідати школи, музеї з метою залучення максимальної кількості збирачів інформації з народного побуту. Так, під час подорожі 1927 р. В. Кравченко побував у містах Коростень, Овруч, Лугини, селах Гладковичі, Бехи та інших населених пунктах, зібравши різноманітні відомості з народного побуту, доповнивши їх кресленнями, замальовками, фотографіями ⁸. У цих рукописах можна віднайти свідчен-

ня про житло, сільськогосподарські знаряддя, ремесла, промисли, одяг, весільні та календарні звичаї тощо. Певною мірою цінність зібраного матеріалу полягає у враженнях від побаченого та власних коментарях В. Кравченка: “Коли під'їхати до Коростеня з півночі од с. Пащини, то вражіння одержуєш таке, наче ти попав у дуже велике місто. З одного боку – гудки, з другого – пакання «ретурки» від порцелянового заводу, що виробляє ізолятори. Велика бойня та сила інших нових будинків. На дорозі гори каменю для бруку, а разом же безмежні низки грабарок з піском. Це вздовж, а впоперек – колія, сила вагонів, паровози шмаглюють... Ну Київ та й годі! А проїдеш вздовж міста на інший кінець – старе село” ⁹.

Характерна риса наукової діяльності В. Кравченка в галузі фольклористики та етнографії – залучення до пошукової, збирацької роботи найширших кіл громадськості (вчителі, учні, ентузіасти з місць). Учений був переконаний, що завдяки колективному характеру цієї роботи можна забезпечити широкий географічний та кількісний спектр народознавчого матеріалу. Аматори-краєзнавці відгукувалися на прохання В. Кравченка і надсилали йому зібрані у своїх населених пунктах матеріали з народної культури та побуту. Таким чином, фактологічна база постійно поповнювалася відомостями з Коростенської округи, зокрема сіл Дідковичі, Іванівка, Іскорость, Великі Мошки, Лугини ¹⁰.

Проте вченому було замало окремих поодиноких свідчень, тому він наголошував на проведенні комплексних досліджень населених пунктів. Так, 1925 р. за допомогою місцевих учителів було проведено обстеження м. Коростеня та с. Іскорости ¹¹. Зокрема, з'явилися записи топографічного, географічного та історико-етнографічного характеру; зафіксовано чимало фактичних даних про ткацтво, зроблено замальовки знарядь праці тощо.

Досліджуючи Коростенщину, Василь Григорович особливу увагу звертав на с. Бехи, населене околичною шляхтою. Зазначаючи, що жителі цього села відрізняються надзвичайним гонором (“То нічого, що ця особа неписьменна, але ж причому тут письменність, коли кров – то найголовніша річ, вона дає гонор людині. Та що людині? Цілому селу!”) ¹², він наголошував, що село потребує стаціо-

нарного обстеження, оскільки має давню історію, глибоко символічну матеріальну та духовну культуру. Учений особисто зробив чимало записів у цьому давньому поліському селі¹³. Значну допомогу в дослідженні Бехів надавали місцеві жителі, зокрема В. Лук'янов, І. Бех, М. Фельдман, котрі надсилали до Житомира матеріали про окремі аспекти матеріальної та духовної культури українців-селян, українців-шляхтичів, євреїв¹⁴. Особливо активним був В. Лук'янов, який збирав та записував матеріали про народний календар, звичаєве право, народні знання та заняття, родинні звичаї (народження, весілля, похорони тощо)¹⁵. Досвідчений етнограф не минав жодної нагоди подати слушну пораду молодим дослідникам, зокрема, у листах до В. Лук'янова він писав: "...У той час, коли Ви щось спостерігаєте і Вам на Ваше певне запитання дають кілька відповідей – записуйте їх усі. А буває ще й таке: записуєш одно, а оповідач говорить певний приклад, часом казку, про цілком іншу справу – тоді занотуйте такі речі на окремі папірці, вони в свій час знайдуть своє місце"; "Може, програм і не передбачив того, що Ви натрапите, то пишть все те, що говоритимуть Ваші оповідачі. Зумійте піймати місцеву говірку й як слід записати"; "В календарі зазначайте, якщо певний звичай існує зараз, то так і пишть. Як же колись був, то так і зазначайте. А, може, під впливом революції відбувається щось цілком нового? Тоді не соромлячись пишть так, як воно є в натурі. Адже наша праця наукова і ми мусимо бути в ній цілком об'єктивними"¹⁶.

В. Кравченко прагнув професійно підходити до стаціонарних вивчень окремих населених пунктів, залучаючи до цього сумлінних дослідників, зокрема своїх аспірантів. Так, для обстеження давнього с. Дідковичі Никанор Дмитрук разом із дружиною вирушив на Полісся вчителювати. Після тривалих консультацій з ученим він виробив план майбутнього дослідження, що охоплював відомості про природу, суспільно-економічні відносини, заняття населення, матеріальну та духовну культуру, фольклор, новий побут, сучасні зміни на селі¹⁷. У Дідковичах було започатковано сільський музей, що ознайомлював із побутом українців, євреїв. Під час травневих свят і Великодня його відвідало понад 500 селян, які виявили ак-

тивність у подальшій співпраці з молодим дослідником¹⁸. Н. Дмитрук багато зусиль віддавав збиранню етнографічних матеріалів, зокрема вишивок (близько 600 зразків) та писанок (понад 50 примірників). Підходячи до цієї роботи з професійною відповідальністю, він разом із школярами складав паспорти кожного експоната¹⁹. Деякі матеріали (110 вишивок, 53 писанки) було передано до етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею, більшість з яких збереглася до сьогодні. Під керівництвом В. Кравченка молодий дослідник залучав до історико-краєзнавчої роботи школярів, місцеву інтелігенцію, селянство, що дозволило підготувати ґрунтовну працю "Монографічне вивчення села Дідковичі"²⁰.

Аналізуючи наукову діяльність В. Кравченка цього часу, можна виділити головні її складові: збір фольклорно-етнографічного матеріалу; розробка програм етнографічних, краєзнавчих досліджень із метою залучення до співпраці широкого кола місцевих краєзнавців-аматорів; поєднання досліджень етнокультури зі створенням центральних та місцевих музеїв, які перетворювалися на центри освіти, виховання та наукової діяльності; здійснення керівництва науковими осередками з метою проведення комплексних досліджень поліських сіл. Наукова та організаційно-дослідницька діяльність В. Кравченка посідає вагомe місце в народознавчій науці не лише регіонального, а й загальноукраїнського масштабу. Зібраний та систематизований ним етнографічний матеріал із Коростенщини, який донині зберігається в рукописах, є безцінним джерелом для етнографів, фольклористів, істориків, краєзнавців і потребує публікування.

¹ *Скрипка В.* Народознавчі праці В. Кравченка // НТЕ. – 1970. – № 6. – С. 54–57; *Скрипник Г.* Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. – К., 1989; *Дмитрук Н.* 45 років етнографічної діяльності В. Г. Кравченка // НТЕ. – 1990. – № 3. – С. 61–71; *Лобода Т.* Суспільно-політична та наукова діяльність В. Г. Кравченка (1862–1945). Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 1999; *Скрипник Г.* Етнографічна діяльність В. Кравченка // Матеріали до української етнології. – К., 2003. – Вип. 3 (6). – С. 107–114.

² Національні наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецт-

вознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАНУ (далі – НАНФРФ ІМФЕ). – Ф. 1–3, од. зб. 72, арк. 1–6; Знання. – 1927. – № 9.

³ Там само. – Ф. 15, од. зб. 285, арк. 23.

⁴ Там само. – Од. зб. 545, арк. 163.

⁵ Там само. – Арк. 162, 164.

⁶ *Скрипник Г.* Етнографічні музеї України... – С. 157, 158, 161.

⁷ НАНФРФ ІМФЕ. – Ф. 1–3, од. зб. 76; Ф. 15–2, од. зб. 122–124.

⁸ Там само. – Ф. 15, од. зб. 47, 48, 58, 59.

⁹ Там само. – Од. зб. 59, арк. 243.

¹⁰ Там само. – Ф. 15–3, од. зб. 206, 212 г, 222, 712.

¹¹ Там само. – Од. зб. 147, 166 арк.

¹² Там само. – Ф. 15, од. зб. 59, арк. 226.

¹³ Там само. – Ф. 15–3, од. зб. 159.

¹⁴ Там само. – Од. зб. 213, 189 арк.

¹⁵ Там само. – Од. зб. 213–215.

¹⁶ Там само. – Ф. 15, од. зб. 516, арк. 48, 52, 63.

¹⁷ Там само. – Од. зб. 285, арк. 130–132.

¹⁸ Там само. – Арк. 111.

¹⁹ Там само. – Арк. 83.

²⁰ Там само. – Ф. 1–4, од. зб. 219.

Верговська Марія

К. МОШИНСЬКИЙ – ДОСЛІДНИК ТРАДИЦІЙНОГО БУДІВНИЦТВА УКРАЇНСЬКОГО ПОЛІССЯ ТА НАДДНІПРЯНЩИНИ

Вагомий внесок в українську етнологічну науку зробили польські дослідники. Серед них відомий вчений, славіст, етнограф Казимір Мошинський (1887–1959), діяльність якого припадає на першу половину ХХ ст. Початок етнографічних досліджень К. Мошинського пов'язаний з Польським товариством краєзнавчим. Саме в його журналі “Ziemia” у 1913 р. вийшла друком перша праця вченого “З України”, нагороджена Першою премією Товариства. Цю розвідку етнограф присвятив вивченню Білоцерківського степу, тобто території між Фастовом, Білою Церквою, Трипіллям та Києвом¹. Дослідження проводиться в трьох аспектах – флористичному, археологічному та етнографічному. У третьому розділі, присвяченому традиційній культурі, автор значну увагу приділяє будівництву. На початку подається опис селянського двору, який складається з хати, клуні, хлівів і повітки. Остання, як зауважує автор, подібна до хати, але менша й служить за возовню та оборіг. Поблизу хати в саду викопували ями, що мали назву “омшаники” або “омшаники”, в яких зберігали взимку “дуплянки” із бджолами².

На думку дослідника, Україна знала два типи мазанки – це округлої або овальної форми клуня та чотирикутної форми хата³. Тож автор зупиняється на розгляді конструкцій обох будівель детальніше.

Клуня – овальної форми, іноді з дощатими, а найчастіше плетеними з лози стінами. Основою каркасу є пара сох, на які накладено сволок. Навколо закопують у землю ряд менших присох для стін, яких було зазвичай 16–18. На присохи кладуть ряд тесаних окладин. На сволок гачкоподібними випусками навішують ключини. По них набивають лати, до яких прив'язують сніпки соломи, утворюючи покрівлю. Гребінь укріплюють або дерев'яними кроковками, або низкою насаджених зверху снопиків, а найчастіше накладають солому, змішану з рідкою глиною. Присохи латують і заплітають лозою сторч. Автор називає два способи заплітання: горизонтальний (по кілках) та вертикальний (по латах). Якщо стіни плетені густо,

то їх залишають немазаними. Але зазвичай вони заплетені не густо і зверху обмазуються глиною, змішаною з соломою. У західних околицях Василькова дослідник зафіксував ще й інший спосіб, коли стіни ушивають подвійним рядом солом'яних чи очеретяних снопиків-дідків, що зверху притискають жердками⁴. Така клуня не має вікон. Ворота клуні однопільні, іноді дво-пільні. Вони складаються з чотирикутної рами, зашитої двома рядами прив'язаних очеретяних снопиків або дошками⁵.

Детально описано конструкцію сошної хати. На землю кладуть підвалини з товстих колод у вигляді чотирикутної рами. У підвалинах задовбують гнізда, на які ставлять вертикальні стовпи – шули з видовбаними пазами-гарами, у які закладають ряд дощок. Зверху шули обв'язують двома рядами ощепин, що утримують крокви. Дах хати зводять так само, як і в клуні. Стіни хати на Білоцерківщині густо драчкують і обмазують товстим шаром глини, в яку для міцності вдавлюють шматки цегли, а потім мастять і білять. Дослідник називає ще один спосіб зведення хати, характерний для більшості територій України, – це хати, плетені з лози на зразок клуні. Проте із зростанням постачання деревини, як зазначає К. Мошинський, цей тип витісняється⁶.

Житло складається з хати та невеликих сіней. З вужчого боку хати, на причілку, випуск стріхи утворює навіс, який використовували як возовню. К. Мошинський пояснює походження сіней із піддашка, спертого на стовпці⁷.

Замість опису інтер'єру хати, подається малюнок. Автор зазначає тільки, що піч завершується комином, плетеним з хмизу та обмазаним глиною. Він може бути чотирикутним, звужуватися догори й виступати високо над дахом або бути нижчим і круглим⁸.

У дослідженні конструкції української хати автор проводить паралелі з прадавнім трипільським житлом. Порівнюючи пратрипільське плетене мащене житло з українською мазанкою, дослідник знаходить багато спільного: чотирикутне видовжене планування, стіни плетені з лози, мащені глиною, хата накрита “повалом” з колод чи дощок. Проте, незважаючи на ці спільні риси, К. Мошинський дійшов висновку, що вони не мають генетичного зв'язку⁹.

Під час дослідження Білоцерківщини в 1912 році він познайомився з Ч. Петкевичем, який був родом з околиці Хойників (Гомельська область, Білорусія). Під впливом його розповідей К. Мошинський зацікавився Поліським краєм і вже в 1914 році за підтримки

Польського товариства краєзнавчого здійснив експедицію на Білоруське Полісся (Мозирський повіт)¹⁰. На її матеріалах, а також на основі розповідей Ч. Петкевича дослідник видав книгу “Східне Полісся” (1928 р.).

У 1929 році побачила світ велика праця К. Мошинського “Народна культура слов'ян”, куди увійшли матеріали попередніх досліджень. Вона підготовлена й видана дослідником як підручник під час викладання слов'янської етнографії в Ягеллонському університеті (Краків). У цій роботі автор намагається простежити генетичний розвиток усіх явищ народної культури. Для цього він залучає народну культуру всіх слов'ян, а також матеріали Європи, Азії та Африки. Третій розділ першого тому присвячений будівництву. Серед інших слов'янських земель розглядається Україна як край на схід і південний схід від Поділля¹¹ та Волині, а також Полісся, яке включає й українські території. Своє дослідження автор розпочинає з доісторичних часів, із землянок і “шалашів” як перших будівель. Дослідник розглядає будівлі округлих форм (будівлі з плетеними стінами та солом'яним дахом, що зрідка зустрічаються в Україні, як хліви та інші господарські будівлі), а також овальних (овальні стодоли в околицях Рівного на Волині та в околицях Василькова) та багатокутних (шестикутна стода із с. Старе Село поблизу Сарн)¹². Проте в слов'ян переважають будівлі прямокутної форми, наближеної до квадрата¹³.

К. Мошинський детально зупиняється на дослідженні конструкції даху. Походження даху він виводить із “шалаша”, піднятого на стінах. Серед конструкцій даху автор називає конструкції на сохах, що виходять з ужитку, але ще трапляються; на кроквах, що є найпоширенішими; та зрубну, що трапляється дуже рідко. Сошна конструкція характерна для овальних, чотирикутних стодол та інших господарських споруд. Вона часто трапляється на Поліссі. При сошній конструкції дах лежить на ключах. Ключі, подібні до кроков, називаються “козлами”, які, відповідно до кріплення, бувають виделковими, вушковими та хрестовими. Автор стверджує, що саме на основі збитих хрестових “козлів” утворилися крокви. Традиція зведення даху на кроквах поширена і в Україні, де здавна зводили такі дахи не тільки в хатах, а й у стодолах. К. Мошинський розглядає й іншу конструкцію даху – накотом, відому на Поліссі. У слов'ян, зокрема в українців, найпоширенішою є солом'яна покрівля, іноді очеретяна чи з болотної трави(вишю). Автор подає детальний

опис двох способів солом'яної покрівлі: розстелення соломи та покривання дрібними снопиками. На Поліссі дах крили драницею в один або два шари. Найпоширенішими є двосхилий та чотирихилий дахи, які можуть бути високими та низькими ¹⁴.

Детально дослідник зупиняється й на конструкції стін, починаючи з примітивної та найдавнішої техніки, поширеної як в Україні, так і загалом у слов'ян. Це плетені стіни, мащені глиною, та білені, які широко побутували не лише на "малолісних" територіях. Значну увагу приділено зрубним і сошним конструкціям та їх поєднанню. Для Полісся характерне зрубне будівництво з нетесаних кругляків, в'язаних "у вугла" з круглими врубками. У сошних конструкціях стін велику роль відіграють "пазовані стовпи" (шули), в яких видовбували пази (гари) і закладали кругляками, брусами або дошками. Для сошних стін, зокрема "латованих" (жердками-глищами), характерне поєднання сох зі зрубом, що обв'язує сохи поверху в один чи два вінці ¹⁵.

В описі конструкції стелі відзначено, що у слов'ян стеля лежить на поперечних балках. Вона укладається з дощок, жердок або кругляків. Стелю зверху часто валькують, а на Поліссі насипають пісок ¹⁶.

Описується облаштування дверей та вікон. Для давніх будівель зрубною конструкції стін характерні двері без порога та верхняка, оскільки вони тут зайві – їхню роль виконують вінці. Дверна рама утворюється з двох стовпів, що кінцями входять у відповідні вінці стін. Конструкція дверей універсальна як для великих stodol, так і для малих господарських будівель: дошки прибиті до шпуг. Шпуги можуть бути впущені у стовп, що обертається (бігун). Двері на бігуні переважно характерні для господарських будівель, проте бували й у хатах. Зазвичай у житлових будівлях поширена конструкція дверей на завісах. Звертається увага на різні види замків і засувки. Дуже поширеними у слов'ян були "сліпі замки". Вони були здавна відомі в Україні, хоч на Поліссі зустрічалися рідко ¹⁷.

Не залишилися поза увагою дослідника й типи печей, автор намагається простежити їхнє походження від відкритого вогнища. Таке відкрите вогнище збереглося в північно-західній Україні в літніх і зимових куренях. Це "квадратний простір" на землі, обгороджений товстими колодами ¹⁸. Подібний курінь з вогнищем із Житомирського Полісся представлений в експозиції Музею народної архітектури та побуту України НАНУ (МНАПУ НАНУ). Як зауважує дослідник, у більшості

слов'ян переважають хатні "хлібні" печі. Детальніше автор розглядає курні печі без комина. Наводиться ілюстрація такої печі із Сарнинського повіту ¹⁹. Це глинобитна курна піч на дерев'яній основі: на поздовжніх і поперечних підвалинах встановлено два поздовжні полози, на які настелено під, а на кінцях полозів закладено дошку, яка утримує спереду припічок. На кути печі встановлено стовпчик-"дід", до якого кріпиться жердка перед полом. Подібна піч експонується в МНАПУ НАНУ в хаті XIX ст. із с. Мульчиці Володимирецького р-ну Рівненської обл., що поряд із Сарнинщиною.

Господарські будівлі Мошинський розглядає за їх функціональним призначенням. Так, для зберігання продуктів та інших запасів служили шпихіри. Під цим узагальненим терміном автор розуміє як яму з сошним дахом, так і досконалу будівлю. І в цьому простежується генеза шпихіра як самостійної будівлі. При цьому вживаються й регіональні та функціональні терміни: пивниця, кліть, істебка, варивня та ін. Є два типи шпихіра: холодний і теплий. Автор згадує давній спосіб зведення шпихіра на палях. Залежно від регіону конструкція стін і даху змінюється. На Поліссі кліті мають зрубні небілені стіни і накотний дах. А на Україні шпихір має мащені й білені стіни, чотирихилий дах на кроквах, критий соломою. Теплі шпихіри відрізняються тим, що в них зруб щільніше прилягає, а шпарини закладають мохом. Такі шпихіри називають "істебками" або "варивнями". Вони не мають підлоги, але мають стелю ²⁰.

Серед інших господарських будівель дослідник зазначає, що для худоби слов'яни мають криті дахами оборози чи хліви ²¹.

Зберігали господарське начиння в різноманітних шобах, які склалися із самого даху, укладеного на стовпи. Майже в усіх слов'ян зустрічається стодола – крите дахом приміщення з глиняною долівкою для збіжжя та соломи. Залежно від місцевості такі стодоли дуже відрізняються конструкцією та внутрішнім спорядженням. У слов'ян переважає така конструкція: велика чотирикутна будівля на кроквах чи сохах. Усередині їх ділили за допомогою двох низьких стінок на три частини – "клепсько" (тік) та дві "засіки" (засторонки). Автор наводить план такої стодоли із с. Старе Село Столінського повіту (тепер Рокитнівський р-н, Рівненська обл.). Дослідник згадує про інші назви стодоли, що побутували в Україні та Білорусі: "ток", "гумно" ²².

Значну увагу приділено розгляду плануван-

ня житла та різних типів прибудов до нього. У будівлях слов'ян часто зустрічається піддашок. Це навіс над дверима, утворений випуском даху або зведенням окремого дашка. Піддашок може бути двох типів: спертий на випуски верхніх вінців стін або на стовпи. У слов'ян, а зокрема в українців, такі піддашки можуть бути не тільки перед житловими будівлями, але й перед господарськими. Їх зводять зазвичай перед шпихірами²³. К. Мошинський наводить також приклад поліської стодоли із с. Старе Село Столінського повіту (тепер Рокитнівський р-н, Рівненська обл.), яка має піддашок на двох стовпцях²⁴. Добудова стін до такого відкритого піддашка утворила сіни й зумовила появу дводільного житла²⁵. Наводиться також приклад давнього генетичного етапу формування сіней, коли сіни зводилися з жердок, які спиралися на вхідну стіну²⁶. Такі сіни фіксовані на Волинському, Рівненському та Житомирському Поліссі в 70-х роках науковцями МНАПУ НАНУ. К. Мошинський стверджує, що тридільне житло утворилося з однодільної хати та розташованої навпроти входу комори-кліти, а також сіней, що поступово утворилися, заповнюючи простір між ними. Як приклад, автор наводить хату і шпихір із с. Переброди Столінського повіту (тепер Рокитнівський р-н, Рівненська обл.), що стоять один проти одного²⁷.

Хата разом із господарськими будівлями утворює обійстя, двір, а певна кількість дворів – село. Орієнтація хати на сторони світу часто залежить від структури цілого села. Якщо в селі вулична забудова, то хата причілкою повернута до вулиці, що перетинає село. Якщо ж село багатовуличне або має просторе поселення, то розташування хати може орієнтуватися фасадом на південь або на схід²⁸.

Найдавнішим типом забудови двору є нерегулярне розміщення будівель. Його автор ще застав у деяких місцевостях Середнього Полісся. Інший тип характерний для Волині – це густо забудований чотирикутний двір, один бік якого має огорожу з ворітьми. У тих районах Полісся, для яких характерний вуличний тип забудови, хати та господарські будівлі розміщені в ряд, що витягується, як струна²⁹.

Що ж до огорож, то дослідник подає широкий перелік типів і конструкцій, характерних для слов'ян. Серед них знаходимо й огорожі, що побутували в Україні – це частоколи, огорожі з жердок, закладених між стовпами, “латкові” (забур, баркан, тин), плетені та ін.³⁰

Серед типів планування села для України характерні: вуличний і “багатодоріжний”. У старожитніх селах Наддніпрянщини трапляв-

ся й круговий тип, хоч автор вважає його притаманним тільки західним слов'янам. За словами дослідника, названі типи є одними з найдавніших³¹.

Підсумовуючи, слід відзначити багатство матеріалу та професійність його викладу й опрацювання в роботах К. Мошинського. Він подає детальні й чіткі описи, що фіксують дуже цінні явища слов'янської, зокрема української, культури будівництва, частина з яких уже втрачена. Величезний етнографічний матеріал його досліджень заслуговує на увагу українських та світових учених. Дуже цікавими є спроби простежити генетичний розвиток культури будівництва, які відкривають перспективу для подальших досліджень.

¹ Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 36. – S. 582.

² Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 43. – S. 695–696.

³ Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 45. – S. 726.

⁴ Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 43. – S. 696–697.

⁵ Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 44. – S. 710.

⁶ Ibidem. – S. 710–711.

⁷ Ibidem. – S. 712.

⁸ Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 45. – S. 726.

⁹ Moszyński K. Z Ukrainy // Ziemia. – Warszawa, 1913. – № 44. – S. 711–712.

¹⁰ Moszyński K. Polesie Wschodnie. – Warszawa, 1928. – S. III.

¹¹ Moszyński K. Kultura ludowa słowian. – T. 1. – Warszawa, 1967. – S. 11.

¹² Ibidem. – S. 486–487.

¹³ Ibidem. – S. 488.

¹⁴ Ibidem. – S. 489–505.

¹⁵ Ibidem. – S. 505–515.

¹⁶ Ibidem. – S. 521–525.

¹⁷ Ibidem. – S. 525–528.

¹⁸ Ibidem. – S. – 529.

¹⁹ Ibidem. – S. 531–535.

²⁰ Ibidem. – S. 540–543.

²¹ Ibidem. – S. 543.

²² Ibidem. – S. 543–547.

²³ Ibidem. – S. 552.

²⁴ Ibidem. – S. 487, 552.

²⁵ Ibidem. – S. 555.

²⁶ Ibidem. – S. 550.

²⁷ Ibidem. – S. 566.

²⁸ Ibidem. – S. 572.

²⁹ Ibidem. – S. 572–573.

³⁰ Ibidem. – S. 574–575.

³¹ Ibidem. – S. 576–578.

Федака Павло

ДО ІСТОРИОГРАФІЇ ЕТНОГРАФІЧНОГО ВИВЧЕННЯ НАРОДНОГО БУДІВНИЦТВА ЗАКАРПАТТЯ

У працях українських, російських, угорських, австрійських та інших авторів другої половини XIX ст. поряд з розглядом історичних, соціально-економічних і політичних проблем Закарпаття порушуються й питання народної культури. У газетних і журнальних публікаціях та в окремих працях подано фрагментарні описи житла і господарських будівель, їх зовнішнього вигляду, внутрішнього обладнання та інтер'єру тощо, щоправда, більше під соціально-економічним кутом зору – як убогі і занедбані.

З праць цього періоду варто назвати статтю-нарис відомого закарпатського вченого-філолога і сходознавця Андрія Дешка «О Карпатской Руси»¹, монографію австрійського вченого Германа Бідермана «Угорські русини, їх місце проживання, заняття і їх історія»² (позначена тенденційним проурядовим підходом до культури русинів Закарпаття), статтю А. Трояновського «Русское племя в Венгрии»³, книжку Г. А. Де Воллана «Угорская Русь»⁴ та деякі інші.

Певну роль у розвитку етнографії відіграли місцеві видання цього періоду – газети «Світ», «Новий світ», «Карпат» і особливо журнал «Листок» (1883–1903), на сторінках якого друкувалися народознавчі статті Є. Фенцика, О. Митрака, А. Кралицького, Й. Рубія та інших закарпатських вчених, письменників і громадських діячів. Зі статей цього журналу, присвячених народному будівництву, слід виділити «Домики или избы угорорусских крестьян» О. Митрака⁵ та «Наши деревянные церкви» Й. Рубія⁶.

Варто згадати й діяльність заснованої у 1890 р. в Ужгороді філії Етнографічного товариства Угорщини, яке видавало журнал «Etnographia», хоча наукових статей про народне житло русинів Закарпаття ця інституція й не опублікувала, обмежившись збором відповідних матеріалів.

Цінний етнографічний матеріал зібрав у кінці XIX ст. священник, парох у селі Стройно Свалявської округи Юрій Жат-

кович, опублікувавши угорською мовою працю «Нарис угорських русинів» (1895), перекладену на українську мову і дещо в скороченому варіанті надруковану стараннями Володимира Гнатюка в «Етнографічному збірнику» за 1896 р.⁷

Визначну роль в етнографічному вивченні українців Закарпаття та пробудженні їх національної свідомості відіграли у кінці XIX – на початку XX ст. Іван Франко та Володимир Гнатюк. Їх аргументовані судження про етнокультурну єдність закарпатських і галицьких русинів спростували непоодинокі твердження угорських, польських та інших ідеологів про так звану етнографічну межу вздовж головного Карпатського хребта. Ілюстрацією сказаного є стаття В. Гнатюка «Дещо про Русь Угорську»⁸.

З кінця XIX ст. цікаві етнографічні матеріали, зрідка і про житло селян, друкуються в газетах «Наука» та додаткові до неї «Село», «Неділя», «Kelet» та деяких інших, хоча матеріали наукового характеру на їх сторінках з'являлися нечасто.

З більших етнографічних праць цього періоду слід назвати книжку угорського дослідника Ореста Сабо «Про угорських русинів»⁹, в одному з розділів якої подано і деякі дані про житло та інтер'єр. Щоправда, як зізнався у вступі сам автор, монографію укладено за роботами трьох учених – Ю. Жатковича, Т. Легоцького, І. Семана, тобто компілятивний її характер очевидний.

У цей же час з'являються окремі праці російських та білоруських дослідників. Зокрема, В. І. Пономарьов відзначив убогість зовнішнього і внутрішнього вигляду селянської хати закарпатців¹⁰, це ж помітив Максим Богданович, посилаючись на матеріали Василевського, Звездіча, Егана¹¹.

З включенням Закарпаття до складу Чехословацької республіки (1919–1939) значно пожвавилась наукова і культурна праця. Чеська влада, порівняно з попередньою, угорською, була демократичнішою і, якщо не завжди сприяла, то, принаймні, не перешкоджала розвиткові краєзнавчих, у тому числі етнографічних досліджень. Хоча в цей час спеціальних узагальнюючих наукових праць, присвячених дослідженню народного житла Закарпаття, і не з'явилося, окремі статті та розділи в монографіях чеських і українських вчених заслуговують на увагу.

Поштовхом до збору, систематизації та аналізу етнографічних матеріалів стало створення у цей час крайового товариства «Просвіта», Педагогічного товариства Підкарпатської Русі, а також музеїв – товариства «Просвіта» і земського в Ужгороді, історичного імені Т. Легоцького та етнографічного в Мукачеві, краєзнавчого в Рахові та заснування у 1934 році. Етнографічного товариства Підкарпатської Русі, яке розробляло спеціальні питальники (в тому числі і по житлу) і повело цілеспрямовану народознавчу роботу по усьому краю. Зібраний у цей період матеріал становить уже науковий інтерес.

Ґрунтовні праці, базовані на поважних архівних та історичних джерелах, про давнє, домадлярське заселення території Закарпаття русинами, заснування руських сіл, історію будівництва церков краю тощо подав у кількох річниках «Наукового збірника товариства «Просвіта» в Ужгороді» відомий закар-патоукраїнський історик Василь Гаджега (зібрані матеріали стосуються Марамороського, Ужанського, Угочанського і Земплінського комітетів)¹².

Важливу роль у вивченні матеріальної і духовної культури Закарпаття відіграв краєзнавчий журнал «Підкарпатська Русь» (1923–1936), редакторами якого у різний час були такі відомі вчені, як Іван Панькевич, Павло Яцко, Августин Штефан, Василь Гаджега. Частина матеріалів цього часопису присвячена історії виникнення, зовнішньому описові, соціально-економічній та етнографічній характеристиці сіл Ужок¹³, Перечин¹⁴, Ясіня¹⁵, Тур'я Ремета¹⁶, Черногорова¹⁷, Тур'я Поляна¹⁸, Вишне Студене¹⁹. Деякі статті присвячено характеристиці сільських будівель, зокрема В. Залозецького про дерев'яні церкви Закарпаття²⁰, В. Гнатюка про духовну і матеріальну (в тому числі житло) культуру гуцулів²¹, І. Панькевича про водяні млини на Закарпатті²². Дуже докладний опис гуцульської хати 1865 року в селі Кваси Рахівської округи подав у журналі Михайло Обідний²³.

Чимало етнографічних матеріалів, особливо щодо заснування сіл та походження їх назв, було подано у популярному журналі «Наш рідний край» (1922–1938); редагованому педагогом і письменником Олександром Маркушем²⁴, також – у журналі «Пчілка»²⁵ (редактори Августин Волошин, Павло Кукуруза), а окремі –

у часописі «Наша земля» (редактор В. Гренджа-Донський)²⁶ та ін.

Цінність вказаних видань ще й у тому, що в них поміщено сотні фотографій з народного життя і побуту закарпатців, серед них – фото традиційних житлових і господарських будівель.

З чехословацьких авторів цього періоду слід відзначити праці Амалії Кожмінової, Карела Хотека, Яна Гусека та деяких інших.

У книзі А. Кожмінової «Podkarpatska Rus» подано опис окремих ділянок культури і побуту селян Закарпаття, зокрема Ужанщини, у тому числі певне місце відведено характеристиці зовнішнього вигляду верховинського села, житла і господарських будівель²⁷. Однак, найбільшим здобутком цієї праці слід вважати фотографії з різних галузей народної культури, у тому числі житлових і господарських будівель.

Цікаві дані про поселення і житло українців Ужанської долини (того ж району, який досліджувала А. Кожмінова) міститься у книзі Яна Гусека *Narodopisna hranice mezi Slovaky a Karpatorusy*²⁸. Визначивши залежність планів поселень виключно від рельєфу місцевості і окресливши їх два типи (у долинах – вуличний, у горах – розкиданий), автор провів етнічну межу між словаками і українцями по річці Уж, проігнорувавши цим важливий історико-етнічний факт: русини (українці) проживали (і до цих пір проживають) і на захід від Ужа, утворюючи між Ужом і Попрадом (колишні Ужанський, Земплінський, Шариський і Спіський комітати) етнографічну групу лемків. Отже, порівнюючи русинів з русинами, Я. Гусек і не зміг побачити різниці в народному будівництві українців Закарпаття і словаків.

Спробу дати узагальнену характеристику сільських поселень, садиб і житла краю зробив відомий чеський етнолог Карел Хотек. У статті про поселення, садиби і житла на терені Чехословаччини дослідник поділив Закарпаття на три географічні зони (низовина, передгір'я, верховина), відповідно до яких розглянув особливості поселень: у долинах поширені рядові, у передгір'ї – розсіяні, у горах – ланцюгові або вільно розкидані²⁹. Дана характеристика не дає повного уявлення про форми закарпатських поселень, крім цього, по-

вністю проігнорована роль етнічних та соціально-економічних факторів.

Про важкі житлові умови закарпатських селян з коротким описом зовнішнього і внутрішнього вигляду хат йде мова в лекції В. Сладека «Економические условия Подкарпатской Руси»³⁰. Фрагментарні дані без вказівки на конкретну місцевість про забудову поселень, їх зовнішній вигляд, будівельні матеріали тощо подані у книзі Карела Матоушека «Podkarpatska Rus»³¹ та ряді інших праць чехословацьких авторів.

Великий інтерес до матеріальної культури Підкарпатської Русі – Закарпатської України у 20–30-і роки проявили українські дослідники. Хоча спеціальних робіт, присвячених народному житлу краю, у цей час не з'явилося, в історичних та етнографічних працях знаходимо окремі цікаві моменти щодо сільських поселень та будівель селянського двору.

Розглядові садиб і жител гірських етнографічних груп українців Карпат (гуцулів, бойків, лемків) присвячені праці визначного українського етнографа Федора Вовка та визначного українського архітектора й мистецтвознавця Володимира Січинського.

Ф. Вовк у монографії «Студії з української етнографії та антропології»¹ (вийшла посмертно) зробив опис гуцульської гражди, садиб бойків і лемків (так званих довгих хат), хоча важко погодитися з твердженням вченого про те, що довгі хати лемків і бойків розвинулися під впливом німецького будівництва безпосередньо від словаків; помилковим є і твердження про те, що в Угорській Русі хат із сходоподібним солом'яним покриттям немає³².

У статті В. Січинського «Етрусський дім і гуцульський оседок» докладно описано гуцульську садибу-гражду та відзначено її дивовижну схожість з етруським домом³³. Характеристиці народного житла карпатських етнографічних груп (гуцулів, бойків, лемків) присвячено один з розділів книжки цього ж автора про дерев'яне будівництво в регіоні Карпат³⁴. Тут кваліфіковано розглянуто типи і варіанти садиб, конструктивні прийоми і техніку будівництва, планування та інтер'єр хат, проведено паралелі з народним будівництвом інших регіонів України тощо. Зібраний автором матеріал відноситься в основному до сіл північного схилу Карпат (галицької частини), хоча знаходимо й окремі дані щодо гірських поселень Закарпаття.

У праці відомого українського історика Олександра Мицюка «Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі» деяке місце відведено розглядові питання про заселення, виникнення сільських поселень Закарпаття і коротко охарактеризовано їх типи³⁵. Автор виділив три типи поселень: багатвуличні компактні села на рівнині і в широких долинах; однуличні села у вузьких долинах передгірної і верховинської смуги, хутори у гірській місцевості. Така класифікація є неповною, окрім цього у ній допущено неточності: другий тип є, по суті, ланцюговим поселенням, обумовленим у значній мірі рельєфом місцевості, а перший, правильніше назвати, вуличним з кількома варіантами.

У статті М. Дольницького «Міста Підкарпатської Русі» визначено всього два планувальних типи сільських поселень – поздовжно-вуличний і скупчений³⁶. Зрозуміло, що така класифікація є далеко неповною.

Рукописна праця Л. Манжули «Сільські оселі Карпатської України» на основі фактологічного матеріалу в основному правильно виділяє типи планування сільських поселень Закарпаття (розкиданий, однуличний, ланцюговий, скупчений)³⁷, хоча формотворчі чинники того чи іншого села подаються іноді помилково. Наприклад, вуличний тип поселення є результатом не вирубування лісу, як вважає автор, а наслідком економічних причин та урядових заходів, а також етно-культурних впливів.

Фрагментарні дані про житло долинян і верховинців поміщені у книзі Григорія Купчанка «Наша Родина», зокрема, автор пише про матеріал, з якого зводяться хати, про їх планування, внутрішнє обладнання та інтер'єр³⁸.

Спад наукової та культурно-освітньої діяльності на Закарпатті з середини березня 1939 року був зумовлений загарбанням Карпатської України Угорщиною, а через кілька місяців – початком Другої світової війни. Всі українські інституції були ліквідовані. І все ж, говорити про повний занепад наукового і культурного життя на Закарпатті у першій половині 40-х років ХХ ст. не доводиться. У січні 1941 року в Ужгороді створюється Підкарпатське об'єднання наук, яке видавало двотижневик «Літературна неділя» (1941–1944), науко-

вий журнал «Зоря-Найна» (1941–1943), «Великий сільськогосподарський календар» (1940–1943), – у них друкувалися й етнографічні матеріали, хоча питанням житла спеціальні розвідки присвячені не були. Публікувалися етнографічні статті і в окремих газетах (наприклад, у газетах «Русское слово» і «Русская правда» – Ф. Потушняка і П. Лінтура). Саме в останній видруковано цікаву, хоча й без вказівки на конкретну місцевість, статтю Федора Потушняка про звичаї й обряди при будівництві народного житла Закарпаття³⁹.

Значний інтерес дослідників до народної культури Закарпатської України проявився після возз'єднання її з матір'ю-Україною (1945 р.). Сюди приїжджають експедиції вчених з Києва, Львова, Москви, Ленінграда, наслідком яких стала серія народознавчих публікацій, в тому числі і про народне будівництво краю. Праці дослідників повоєнного часу відзначаються досить високим загальнотеоретичним і методичним рівнем, глибиною аналізу та узагальнень. У них житлові і господарські будівлі українців Закарпаття розглядаються як самотня, але єдина галузка селянського будівництва України. Щоправда, так званий марксистський підхід до вивчення народної культури, коли вплив соціально-економічних факторів на всі зміни і її розвиток вважався вирішальним, применшує значення цих праць, адже окремі явища народної культури були залежні, насамперед, від впливу природних умов та етнічних традицій.

Свій внесок у дослідження народного будівництва українців Закарпаття зробив радянський етнограф І. Ф. Симоненко⁴⁰. Він у перші роки радянської влади на Закарпатті зібрав певний польовий матеріал і на його основі зробив спробу визначити планувальні типи поселень і садіб, ареали їх поширення, подав свою класифікацію житлових будівель і еволюцію духової печі. Ним також фіксувалися зміни, які відбувалися в народному житлі у перше десятиріччя радянської влади. Разом з цим, слід відзначити недостатню повноту охоплення дослідником різних районів і явищ народного будівництва Закарпаття, деяку фрагментарність робіт і поспішність у висновках. Це обумовлено, очевидно, тим, що автор користувався переважно літературними джерелами і польовими матеріалами, яких йому часто не вистача-

ло, оскільки поза вивченням залишилося значне число поселень краю. Крім того, дослідження таких проблем, як розвиток традиційних поселень і садіб, тільки на основі польових матеріалів дає неповне, а іноді й неправильне розуміння самого процесу їх історичного розвитку.

Цінні дані та цікаві наукові висновки про народне житло українців Закарпаття знаходимо у працях етнографа Г. Ю. Стельмаха. У матеріалі про етнографічно-фольклорну експедицію 1946 року на Закарпаття дослідником зафіксовано ряд особливостей хатніх і господарських будівель: високі дахи, двоярусні обороги, пірамідальне закінчення верху окремих будівель, утворення комори шляхом забудови навісів позаду хати тощо⁴¹. У його ж статті про етнографічне районування України розглядаються й окремі питання народного житла етнографічних груп українців Карпат: вказується на побутування давнього житла з коморою, розміщеною позаду хати, варіанту так званого однобічного житла, в якому по один бік сіней розташовані хата та комора, наявність галереї в житлі і занесення її з Карпат у місця пізнішої колонізації України, побутування дворів з розміщенням будівель кількох сімей в одному дворі (цей двір властивий районам поширення патрономії на Закарпатті)⁴². Разом з тим тут неправомірно ототожнюється із замкнутим двором тип забудови у бойків і лемків, коли всі будівлі розміщені в одну лінію під спільним дахом (так звані довгі хати). У статті цього ж автора «Деякі питання вивчення народного житла на Україні ХІХ–ХХ ст.» містяться деякі цікаві думки про виникнення у західних областях України, у тому числі і на Закарпатті, комори шляхом забудови галереї, хоча нічим не аргументовано твердження, що в селах Закарпаття поширене однобічне житло (хата+хата+сіни) з входом з головного фасаду⁴³. Цей тип є результатом еволюції, коли комора з часом перетворювалась у житлову камеру, і до традиційних типів народного житла Закарпаття не належить. У книжці Г. Стельмаха «Історичний розвиток сільських поселень на Україні» незначне місце відведено характеристиці поселень Закарпаття, на яких позначився вплив пережитків патрономії.⁴⁴

У книзі П. Г. Юрченка «Дерев'яне зодчество України» певне місце відведено

характеристиці народного житла карпатських етнофафічних груп (гуцулів, бойків, лемків), розглядаються прикметні риси архітектури житла, конструктивні особливості тощо⁴⁵.

Українсько-угорським культурним зв'язкам (за матеріалами назв народного житла Закарпаття) присвячена стаття П. Лизанця, в якій автор, досліджуючи багату будівельну термінологію українців краю, робить висновок про вплив будівельної культури закарпатців на будівельну культуру угорців, на що вказує наявність в угорській мові слів-слов'янізмів, у тому числі українізмів, частина з яких зафіксована в угорських писемних пам'ятках з XI\—X\ ст.; у свою чергу, окремі назви, зв'язані з будівництвом глиняних і кам'яних хат, українці Закарпаття запозичили в угорців⁴⁶.

Спробу проаналізувати спільні і відмінні риси в народному житлі українських карпатських етнофафічних груп зробила у своїй статті Н. М. Граціанська⁴⁷, хоча для вагомих висновків і узагальнень їй явно бракувало фактологічного польового матеріалу та архівних джерел.

Фрагментарні дані про інтер'єр народного житла українців Закарпаття подано у праці В. А. Маланчук «Інтер'єр українського народного житла»⁴⁸.

Окремі відомості про сільські населені пункти Закарпаття середини ХХ ст., їх зовнішній вигляд, типи поселень залежно від природних умов подано у книзі В. А. Анучина «География Советского Закарпатья»⁴⁹.

Кілька праць присвятив окремим питанням народного будівництва Українських Карпат Юрій Гошко⁵⁰. Під його керівництвом та за безпосередньою участю підготовлено узагальнюючі монографії «Бойківщина»⁵¹, «Гуцульщина»⁵², «Лемківщина»⁵³, (остання – більше стараннями професора Степана Павлюка), які мають відповідні розділи про народне будівництво цих етнографічних груп, та «Народна архітектура Українських Карпат ХУ–ХХ ст.»⁵⁴. Остання монографія, авторами якої є Ю. Гошко, І. Могитич, П. Федака і Т. Кіщук, стала своєрідним підсумком вивчення цієї галузі матеріальної культури у рамках міжнародної комісії з дослідження народної культури Карпат і Балкан (МККБ). Крім житлових і господарських, у книзі розглянуто

особливості полонинських, промислових і громадських будівель. На жаль, у праці використано мало фактичного матеріалу із закарпатської частини Українських Карпат (так само, як і в двох попередніх). Крім цього, нечітка визначеність методичних засад написання роботи (еклектика історико-етнофафічного та архітектурного підходів) та окремі поспішні висновки щодо типології житла вимагають переосмислення і суттєвого доповнення цієї, у цілому поважної, праці.

Розглядові сільських поселень і садиби в Українських Карпатах ХІХ –поч. ХХ ст. присвятив своє дослідження і Роман Сілецький⁵⁵, а сільського житла Українських Карпат радянського періоду – Тарас Процев'ят⁵⁶.

Характеристика окремих житлових і господарських будівель, перевезених у музеї народної архітектури і побуту, міститься у путівниках: «Закарпатський музей народної архітектури і побуту» (три видання)⁵⁷, «Музей народної архітектури та побуту у Львові»⁵⁸, книжках про етнографічні музеї України З. С. Гудченко⁵⁹, В. Г. Шмельова⁶⁰, Г. А. Скрипник⁶¹.

Полонинське будівництво гуцулів розглянуто у працях Яна Подола-ка⁶², Івана Могитича⁶³, а всіх етнографічних груп Українських Карпат – у капітальній монографії Михайла Тиводара⁶⁴.

Серію наукових статей, присвячених дослідженню традиційних сільських поселень, житлових і господарських будівель українців Закарпаття, опублікував упродовж останнього тридцятиріччя у наукових журналах і збірниках автор цієї монографії⁶⁵. Ці праці, базовані на великому фактичному матеріалі і архівних джерелах, на нинішній день є найповнішими з-поміж усіх досі опублікованих досліджень.

Питання народного житла Закарпаття в архітектурно-художньому плані розглядалися у працях українських архітекторів та мистецтвознавців В. П. Са-мойловича⁶⁶, З. О. Петрової⁶⁷, Т. І. Макушенка⁶⁸, Г. Н. Логвина⁶⁹. У дослідженнях порушено такі питання: планування традиційних і сучасних хат, принципи їх архітектурного вирішення, конструкції і декоративно-художнє оздоблення стін, декоративно-художнє оформлення інтер'єру тощо. Текстова частина робіт ілюстрована фотографіями, замальовками, схематичними планами жител. Незважаючи на сумлінну

працю згаданих вчених, слід відзначити, що вони не змогли подолати стару хворобу архітекторів і мистецтвознавців – подавати не типові, а найдосконаліші, найкращі з художнього боку зразки будівель, від чого у свій час застерігав ще визначний український вчений-архітектор і мистецтвознавець Володимир Січинський⁷⁰.

Статті Н. Гроздової⁷¹, Н. Граціанської⁷², Т. Філімонової⁷³, в яких розглядаються питання матеріальної (в тому числі житла) і духовної культури національних меншин Закарпаття (угорців, словаків і німців), становлять наукову вартість як фактичний матеріал для порівнянь. Порівняльний матеріал міститься і в роботі В. І. Драгуна, присвяченій дослідженню народного житла угорців Закарпаття⁷⁴.

Як порівняльний матеріал використано також праці українських етнологів Архипа Данилюка⁷⁵, Павла Жолтовського⁷⁶, Миколи Приходька⁷⁷, Тамари Косміної⁷⁸, Георгія Кожолянка⁷⁹ та інших про народне будівництво різних регіонів України, а також працю В. Шухевича «Гуцульщина».

Цінний порівняльний матеріал міститься у працях етнологів про народне житло східних слов'ян, зокрема росіян і білорусів. Повну і всебічну характеристику селянських будівель росіян, українців і білорусів дано у фундаментальній праці О. Е. Бломквіст⁸¹, яка до нинішнього дня є науковим зразком для етнологів при вивченні народного житла. З праць білоруських етнологів як порівняльний матеріал використано колективну монографію про білоруське народне житло⁸², дослідження В. С. Гуркова⁸³, Л. А. Молчанової⁸⁴ та інших.

Корисні для порівняння дані містяться в колективних монографіях про типи сільського житла в країнах Європи⁸⁵, про древнє житло народів Східної Європи⁸⁶, у працях чеських і словацьких дослідників Вацлава Менцла⁸⁷, Вацлава Фролеца⁸⁸, Яна Мяртана⁸⁹, Яна Ботіка⁹⁰, Яна Соучека⁹¹, Іржі Лангера⁹², Ярослава Вайдіша⁹³, російських Н. Граціанської⁹⁴, угорських-А. Філепа⁹⁵, польських – К. Мошинського⁹⁶, Р. Райнфуса⁹⁷, Є. Чайковського⁹⁸ та інших.

Слід особливо відзначити ґрунтовні дослідження народного житла українців Східної Словаччини відомого етолога, директора Музею українсько-руської культури у Свиднику (Словаччина) Мирослава Сополіги, які на основі зібраного

вченим великого фактичного матеріалу підтверджують генетичну спорідненість цієї ділянки народної культури українців Пряшівщини і Закарпаття та інших матірних українських земель⁹⁹.

1. Дешко А. О Карпатской Руси // Киевлянин. – 1850. – Кн. III. – С. 19–31.

2. Bidermann H. Die Ungarischen Ruthenen, ihr Wohngebiet, ihr Erwerb und ihre Geschichte – Innsbruck, 1862. – Т. 1; 1867. – Т. 2.

3. Трояновский А. Русское племя в Венгрии // Современная летопись. – 1863. – №44. – С. 3–6.

4. Де-Воллан Г. Угорская Русь. – М., 1878.

5. Домики или избы угорусских // Листок. – 1889. – 15 мая. – С. 112, 113.

6. Рубій Й. Наши деревянные церкви // Листок. – 1900. – 1 апріля, 15 апріля, 1 мая, 15 мая, 1 июня.

7. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси // Етнографічний збірник. – 1896. Т. II. – С. 1–38; Жаткович Ю. Етнографіческий очерк угро-русих // Мазурок О. Юрій Жаткович як історик та етнограф. – Ужгород, 2001. – С. 163–246.

8. Гнатюк В. Дещо про Русь Угорську // Радикал (Львів). – 1895. – № 2. – С. 14–19; № 3. – С. 26–30.

9. Dr. Szabo O. A magyar oroszokrol (Ruthenek). – Budapest, 1913.

10. Пономарев В. Австро-Венгрия і еє славянские народы. – Баку, 1915.

11. Багдановіч М. Збор творау у двух томах. – Мінськ, 1968. Т. 2. – С. 250.

12. Гаджега В. Додатки к історії Русинів і руських церковей в Марамороши // Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді, річник I. – Ужгород, 1922. – С. 140–228; Гаджега В. Додатки к історії Русинів і руських церковей в Ужанській жупі // Наук. зб. т-ва «Просвіта», річник II. – Ужгород, 1923. – С. 1–64; річник III. – Ужгород, 1924. – С. 155–239; Гаджега В. Додатки к історії Русинів і руських церковей в жупі Угоча // Наук. зб. т-ва «Просвіта», річник IV. – Ужгород, 1925. – С. 117–176, річник V. – Ужгород, 1927. – С. 1–62; Гаджега В. Додатки до історії русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській // Наук. зб. т-ва «Просвіта» в Ужгороді; річник VII–VIII. – Ужгород, 1931. – С. 1–167; річник IX. – Ужгород, 1935. – С. 17–182; річник XII. – Ужгород, 1937. – С. 37–83.

13. Касарда Й. Короткий опис села Ужка // Підкарпатська Русь. – 1924. – № 4. – С. 119–123.

14. Яцко П. Одки походить ім'я села Перечин // Підкарпатська Русь. – 1925. – № 4. – С. 49–51.
15. Фридтан Н. До історії основаня села Ясіня // Підкарпатська Русь. – 1927. – № 6. – С. 145–148; № 7. – С. 167–170.
16. Бачинський Л. Тур'я Ремета // Підкарпатська Русь. – 1927. – № 9. – С. 214, 215.
17. Леонович С. Село Черногорова під оглядом господарсько-суспільним // Підкарпатська Русь. – 1932. – № 1–3. – С. 10–21.
18. Мицюк О. Суспільно-господарський побут сіл Тур'я Ремета і Тур'я Поляна // Підкарпатська Русь. – 1932. – № 7–8. – С. 110–112.
19. Гордієнко Г. Село Вишне Студене // Підкарпатська Русь. – 1936. № 1. – С. 41–54.
20. Залозецький В. Найважливіші типи деревляних церков на Подкарпатской Русі // Підкарпатська Русь. – 1923. № 1. – С. 4–7.
21. Гнатюк В. Гуцули // Підкарпатська Русь. – 1923. – № 1. – С. 19–23; 1924. – № 2. – С. 43–50; 1924. – № 3. – С. 79–85; 1924. – № 4. – С. 110–114.
22. Панькевич І. Водяні млини на Підкарпатській Русі // Підкарпатська Русь. – 1934. – № 3, – С. 66–70.
23. Обідний М. Старі гуцульські хати в селі Квасах // Підкарпатська Русь. – Річник XII–XIII. – 1936. – С. 54–58.
24. Наш рідний край: новинка для шкільної молодіж. – Тячів, 1922–1938.
25. Пчілка: місячник для молоді і народу. – Ужгород, 1922–1929.
26. Наша Земля. – Ужгород, 1927–1928.
27. Kozminova A. Podkarpatska Rus. – Praha, 1922.
28. Husek J. Narodopisna hranice mezi Slovaky a Karpatorusy. – Bratislava, 1925.
29. Chotek K. Osidleni // Ceskoslovenska vlastiveda. Rada II. Narodopis. – Praha, 1936. – С. 185–206.
30. Восемь лекций о Подкарпатской Русі (перевод Д. Н. Вергуна). – Прага, 1925. – С. 62.
31. Matousek K. Podkarpatska Rus. – Praha, 1924. – С. 219–223.
32. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. – Прага, 1927. – С. 89–92.
33. Січинський В. Етрусський дім і гуцульський оседок. Окремий відбиток. – Прага, 1930. – С. 1–15.
34. Sicynskyj V. Drevene stavby v Karpatske oblasti. – Praha, 1940. – С. 48–79.
35. Мицюк О. Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі. – Ужгород, 1936. Т. I. – С. 123–124, 130. Т. II. – Прага, 1938. – С. 206–207.
36. Дольницький М. Міста Підкарпатської Русі. Окремий відбиток з книги «Підкарпатська Русь» – Прага, без року.
37. Манжула Л. Сільські оселі Карпатської України // Центральний державний архів Жовтневої революції, ар. 12, арх. 101, оп. 2.
38. Купчанко Г. Наша Родина. – Нью-Йорк; Берлін, 1924. – С. 222–224.
39. Потушняк Ф. Постройка дома в народном вировании // Русская правда. – 1940. – 4 августа, 6 августа.
40. Симоненко И. Быт населения Закарпатской области // Советская этнография. – 1948. – № 1. – С. 63–89; Симоненко И. Колхозное строительство в Закарпатской области // Советская этнография. – 1949. – № 4. – С. 42–54; Симоненко И. Об историко-этнографических районах в Закарпатье // Советская этнография. – 1958. – № 4. – С. 38–52; Симоненко И. Поселення, садиби та житло на Закарпатті // Матеріали з етнографії та художнього промислу, – К., 1956. – С. 60–109; Симоненко И. Соціалістичні перетворення в побуті трудящих села Нересниці Закарпатської області. – К., 1957.
41. Стельмах Г. Етнографічно-фольклорна експедиція 1946 року в Закарпаття // Мистецтво. Фольклор. Етнографія: Наукові записки. – К., 1947. Т. I–II. – С. 302–303.
42. Стельмах Г. Етнографічне районування України кінця XIX – поч. XX ст. // Українська етнографія: Наукові записки Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР. – К., 1958. – Т. IV. – С. 107–110.
43. Стельмах Г. Деякі питання вивчення народного житла на Україні XIX–XX ст. // Українська етнографія. – К., 1958. – Т. IV. – С. 49–52.
44. Стельмах Г. Історичний розвиток сільських поселень на Україні. – К., 1964. – С. 51–55.
45. Юрченко П. Дерев'яне зодчество України (XVIII–XX ст.). – К., 1949. – С. 12–17.
46. Лизанець П. Українсько-угорські культурні взаємини (на матеріалах назв народного житла Закарпаття) // Народна творчість та етнографія. – 1967. – № 4. – С. 77–79.
47. Грацианская Н. К типологии традиционного народного жилища в Украинских Карпатах в XIX – начале XX веков // Советская этнография. – 1973. – № 1. – С. 25–37.

48. Маланчук В. Інтер'єр українського народного житла. – К., 1973.
49. Анучин В. География Советского Закарпатья. – М., 1956.
50. Гошко Ю. Народное зодчество в Украинских Карпатах // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 111–145; Гошко Ю. Населення Українських Карпат XV–XVIII ст. Заселення. Міграції. Побут. – К., 1976. – С. 145 та ін.
51. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 159–173.
52. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987. – С. 163–188.
53. Лемківщина: Історико-етнологічне дослідження: У 2 т. – Л., 1999. – Т. 1; – 2002. – Т. 2.
54. Гошко Ю. Кіщук Т., Могитич І., Федака П. Народна архітектура Українських Карпат. – К., 1987.
55. Силецкий Р. Сельское поселение и усадьба в Украинских Карпатах XIX – начала XX в.: автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. ист. наук. – Минск, 1990.
56. Процевят Т. Сельское жилище Украинских Карпат советского периода: автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. ист. наук. – М., 1990.
57. Закарпатський музей народної архітектури і побуту: Путівник. – Ужгород, 1971; Закарпатський музей народної архітектури і быта. – Ужгород, 1981; Закарпатський музей народної архітектури і побуту. – Ужгород, 1986.
58. Музей народної архітектури та побуту у Львові. – Л., 1980. Музей народної архітектури та побуту у Львові. – Л., 1988.
59. Гудченко З. Музей народної архітектури України. – К., 1981. – С. 89–104.
60. Шмелёв В. Музеи под открытым небом. – К., 1983.
61. Скрипник Г. Етнографічні музеї України. – К., 1989.
62. Podolak J. Poloninske gospodarstvo huculow v Ukrajinskyh Karpatoch // Slovensky narodopis. – 1966. – С. 2.
63. Могытыч И. Жилые и хозяйственные постройки на полонинах Гуцульщины // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 29–37; Могытыч И. Планировка гуцульских высокогорных скотоводческих поселений // Архитектурное наследие. – 1976. – № 25. – С. 105–109.
64. Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. – Ужгород, 1996. – С. 189–332.
65. Федака П. Зміни в народному житлі колгоспного селянства Закарпаття (50–60-і роки) // Народна творчість та етнографія (далі НТЕ). – 1978. – № 5. – С. 22–27; Федака П. Типи і варіанти народного житла Закарпаття (XIX – початок XX ст.) // НТЕ. – 1981. – № 2. – С. 69–72; Федака П. Типи двору на Закарпатті (друга половина XIX – початок XX ст.) // НТЕ. – 1983. – № 2. – С. 35–41; Федака П. Внутрішнє планування та інтер'єр народного житла Закарпаття (друга половина XIX – початок XX ст.) // НТЕ. – 1985. – № 5. – С. 32–39; Федака П. Залежність між формами сім'ї і народного житла в Українських Карпатах (друга половина XIX – початок XX ст.) // НТЕ. – 1987. – С. 18–24; Федака П. З історії виникнення і розвитку сільських поселень Закарпаття // НТЕ. – 1989. – № 1. – С. 29–36; Федака П. Особливості форм сільських поселень Закарпаття (XIX–XX ст.) // НТЕ. – 1991. – № 6. – С. 3–11; Федака П. Гуцульська гражда як релікт українського народного житлового будівництва // Календар «Просвіти» на 1995 рік. – Ужгород, 1995. – С. 173–176; Федака П. Деякі питання розвитку сільських поселень, типів і форм двору гуцулів Закарпаття XIX–XX ст. // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею (далі НЗЗКМ). – Ужгород, 1995. – Вип. I. – С. 71–100; Федака П. Господарські будівлі селянської садиби українців Закарпаття другої половини XIX – початку XX століть // НЗЗКМ. – Ужгород, 1996. – Вип. II. – С. 144–158; Федака П. Будівельні матеріали, техніка будівництва, конструктивні прийоми в народному житлі Закарпаття XIX – початку XX століть // НЗЗКМ. – Ужгород, 1998. – Вип. III. – С. 76–101. Федака П. Садиби, типи двору, форми його забудови в українців Закарпаття у XIX – на початку XX століть // НЗЗКМ. – Ужгород, 2002. – випуск V. – С. 110–150; Федака П. Народне житло українців Закарпаття XVIII–XX століть. – Ужгород: Гражда, 2005; Федака П. Словацько-українські взаємини в народному житті Закарпаття // Наук. зб. музею української культури у Свиднику. – Братіслава–Пряшів–Свидник, 2007. – Т. 24. – С. 318–323 та ін.
66. Самойлович В. Народна творчість в архітектурі сільського житла. // – К., 1961; Самойлович В. Українське народне житло. – К., 1972; Самойлович В. Народное архитектурное творчество. – К., 1977.
67. Петрова З. Сельские жилые дома в Карпатах. – Ужгород, 1972.
68. Макушенко П., Петрова З. Народная архитектура Закарпатья. – К., 1956; Макушенко П. Народная деревянная архитектура Закарпатья. – М., 1976.

69. Логвин Г. Украинские Карпаты. – М., 1973. – С. 79–152.
70. Sicynskyj V. Drevene stavby v Karpatske oblasti. – Praha, 1940. – S. 17–25.
71. Гроздова И. Этническая специфика венгров Закарпатья // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 95–107.
72. Грацианская Н. Современные культурные и бытовые процессы у словаков Закарпатья // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 108–117.
73. Филимонова Т., Шун С. К вопросу об этнокультурном развитии немцев Закарпатья // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 116–138.
74. Драгун В. Народное жилище венгров Закарпатья XIX–XX веков: автореф. канд. дис. – М., 1976.
75. Данилюк А, Шпак М. Традиційне й нове у бойківському житловому будівництві // НТЕ. – 1972. – № 4. – С. 102, 103; Данилюк А. Замкнені двори на Поліссі. // НТЕ. – 1975. – № 4. – С. 102, 103.
76. Жолтовський П. Деякі особливості народного будівництва Українських Карпат // НТЕ. – 1978. – № 4. – С. 61–68.
77. Приходько М. Особливості сільського житла на Поліссі // НТЕ. – 1970. – № 6. – С. 50–54; Приходько М. Житло українців у межиріччі Дністра та Дунаю // НТЕ. – 1972. – № 3. – С. 30–34; Приходько М. Некоторые вопросы истории жилища на Украине // Древнее жилище народов Восточной Европы. – М., 1975. – С. 245–275.
78. Космина Т. Общность архитектурно-художественных традиций украинского народного жилища северо-восточных склонов Карпат и Подолья // Карпатский сборник. – М., 1976. – С. 40–45; Космина Т. Сільське житло Поділля. Кінець XIX–XX ст. – К., 1980.
79. Кожолянко Г. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 1999.
80. Шухевич В. Гуцульщина. – Л., 1909. – Ч. II.
81. Бломквист Е. Крестьянские постройки русских, украинцев и белоруссов // Восточнославянский этнографический сборник. – М., 1956. – С. 54–58.
82. Беларускае народнае жыллё. – Мінск, 1973.
83. Гурков В. Развитие сельских поселений и усадеб Белоруссии (вторая половина XIX–XX вв.): автореф. канд. дис. – Минск, 1976.
84. Молчанова Л. Из истории развития сельских поселений и усадеб белоруссов // Советская этнография. – 1956. – № 1. – С. 29–41; Молчанова Л. Материальная культура белоруссов. – Минск, 1968.
85. Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы. – М., 1975.
86. Древнее жилище народов Восточной Европы. – М., 1975.
87. Menci V. Lidova architektura v Ceskoslovensku. – Praha, 1980.
88. Фролец В. Западная граница распространения традиционного карпатского типа дома в Чехословакии // Карпатский сборник. – М., 1976. – С. 31–34; Фролец В. Etnicke teorie a interetnicke vstahy pri studeo lidoveho stavitelstvi // Slovensky narodopis. – 1976. – № 2. – С. 232–236.
89. Мяртан Я. Словацьке народне будівництво // НТЕ. – 1959. – № 4. – С. 75–78.
90. Botik J. Modifikacia atributov l'udoveho obydlia v prostredi etnickych enklav // Slovensky narodopis. – 1976. – № 2. – С. 232–236.
91. Soucek J. Lidove stavitelstvi na Slovacku a Zahori / Jan Soucek // Slovensky narodopis. – 1976. – № 2. – С. 259–265.
92. Langer J. Interetnicke vstahy lidoveho domu moravsko-slovensko-polske kontaktov zony // Slovensky narodopis. – 1976. – № 2. – С. 266–279; Langer J. Co mohov prozradit lidove stavby – Roznov pod Radhostem, 1997; Langer J., Bockova H. Dum v Karpatach a prilehlych oblastech balkanskych. – Roznov pod Radhstem, 1999.
93. Vajdis J. Prostorove a hmotove reseni architektury na Valassku // Slovensky narodopis. – 1976. – № 2. – С. 280–284.
94. Грацианская Н. Жилые и хозяйственные постройки словацкого крестьянства в XIX – начале XX вв. // Славянский этнографический сборник. – М., 1960. – С. 194–270.
95. Филеп А. Исторические типы венгерского народного жилища и его межэтнические связи в Карпатах // Карпатский сборник. – М., 1976. – С. 35–39.
96. Moszynski K. Kultura ludowa stowian. – Warszawa, 1967. Т. I.
97. Райнфусс Р. Народная архитектура лемков // Карпатский сборник. – М., 1972. – С. 46–56.
98. Czajkowski J. Wieskie budownictwo mieszkalne w Beskidzie Niskim i na przylehlem Podhorzy. – Rzeszow-Krakow, 1969; Czajkowski J. Rozplanowanie chalup w rejonie przemyskim // Materialy Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku. – Sanok, 1979. – Nr. 19. – S. 5–14.
99. Сополіга М. Жиле приміщення в народному будівництві північно-східної Сніщини в другій половині XIX та на початку XX ст. // Науковий збірник музею української

культури в Свитнику. – Братислава-Пряшів-Свидник, 1972. – № 6. – кн. 1. – С. 119–169; Сополіга М. Народне будівництво українців Східної Словаччини // Науковий збірник музею української культури в Свитнику. – Братислава-Пряшів-Свидник, 1976. – № 7. – С. 387–480; Сополіга М. Просторальне пла-

нування та внутрішня характеристика народного житла в області північно-східної Словаччини // Науковий збірник музею української культури у Свиднику, – Братислава-Пряшів-Свидник, 1977. – № 8 – С. 119–160; Сополіга М. Народне житло українців Східної Словаччини. – Братислава-Пряшів, 1983.

ЗМІСТ

Скрипник Г.

ЕТНОКУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ В КОНТЕКСТІ
ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТЕНДЕНЦІЙ3

ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОВИЗНАЧЕННОСТІ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Бондаренко Г.

ДЕРЖАВА ЯК ФАКТОР У ПРОЦЕСАХ НАЦІОНАЛЬНОЇ
ІДЕНТИФІКАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ10

Шульга І.

УКРАЇНЦІ НИЗОВОГО ПОВОЛЖЯ ТА ЇХ НАЦІОНАЛЬНЕ
САМОВИЗНАЧЕННЯ13

РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ПОБУТОВОЇ КУЛЬТУРИ В ПОРУБІЖНИХ РАЙОНАХ РОЗСЕЛЕННЯ ЕТНОСУ

Дмитренко А.

СВЯТО ІВАНА КУПАЛА В СЕЛАХ УКРАЇНСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ20

Щербій Г.

ПРОБЛЕМА ПОГРАНИЧЧЯ В ЗАРУБІЖНІЙ ЕТНОЛОГІЇ:
ПОЛЬСЬКИЙ ДОСВІД26

ЕТНІЧНІ ТА МІЖКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМИНИ В ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРІ ЕТНОСУ

Майборода О.

ПЕРСПЕКТИВИ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ
УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНО-РОСІЙСЬКИХ ВІДНОСИН.....32

Балушок В.

ЕТНІЧНА ВІДМІННІСТЬ МІЖ УКРАЇНЦЯМИ ТА БІЛОРУСАМИ В
СЕРЕДНЬОВІЧНІ-РАННЬОМОДЕРНІ ЧАСИ (У ЗВ'ЯЗКУ З
ПРОБЛЕМОЮ ПРИКОРДОНЯ НА ЦЕНТРАЛЬНОМУ ПОЛІССІ).....37

Чучко М

ЦЕРКОВНІ ТАЇНСТВА ТА ОБРЯДИ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ
В СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКОГО І СХІДНОРОМАНСЬКОГО
НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ XV – ПОЧАТКУ XX СТ.47

Артюх А.

“ЧУЖИЙ” У ЗАСТІЛЬНОМУ ЕТИКЕТІ УКРАЇНЦІВ
(У СЛОВ'ЯНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ).....56

Щериля Л. ТКАНІ ВИРОБИ У СІМЕЙНІЙ ОБРЯДОВІСТІ НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ (КІНЕЦЬ ХІХ–ХХ СТ.)	61
Єфремова Л. ВОЯЦЬКІ ПІСНІ: КАТАЛОГІЗАЦІЯ, ДИНАМІКА ЖАНРОУТВОРЕННЯ, РОСІЙСЬКІ ТА ПОЛЬСЬКІ ВПЛИВИ	67
Костенко Л. КОЖУМ'ЯЦЬКИЙ І ШЕВСЬКИЙ ПРОМИСЛИ В ПІВНІЧНИХ І ПІВДЕННИХ ГУБЕРНІЯХ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ПОЧАТОК ХХ СТ.)	79
Матійчук М. ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТРАДИЦІЙНИХ ПОКРІВЕЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ У КАРПАТСЬКОМУ ПОРУБІЖЖІ (НА МАТЕРІАЛАХ ГУЦУЛЬЩИНИ)	84
Коновалова О. ОСОБЛИВОСТІ АНТРОПОМОРФНИХ ЗОБРАЖЕНЬ В НАРОДНІЙ ОРНАМЕНТИЦІ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКО-БІЛОРУСЬКОГО ПОЛІССЯ	89
БОЛЮК О. СУЧАСНИЙ ІНТЕР'ЄР БОЙКІВСЬКИХ ЦЕРКОВ: ПРОБЛЕМА ХУДОЖНЬОЇ ЦІЛІСНОСТІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ МИСТЕЦТВОЗНАВЧОЇ ЕКСПЕДИЦІЇ 2005 РОКУ).....	95
ВІТЧИЗНЯНЕ НАРОДОЗНАВСТВО В ІМЕНАХ	
Мовна У. ПРИЧИНКИ ДО ОКРЕСЛЕННЯ МІСЦЯ ЮЗЕФА ГАЙКА (1907–1987) У СИСТЕМІ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТ УКРАЇНИ ТА ПОЛЬЩІ	102
Мушкетик Л. НОВІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН В УГОРЩИНІ	106
Козар Л. НАРОДОЗНАВЕЦЬ МИТРОФАН ДИКАРЕВ З УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОГО ЕТНОГРАФІЧНОГО ПОГРАНИЧЧЯ	110
Васянович О. НАУКОВА ТА ОРГАНІЗАЦІЙНО-ДОСЛІДНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ВАСИЛЯ КРАВЧЕНКА НА КОРОСТЕНЩИНІ	117
ВЕРГОВСЬКА М. К. МОШИНСЬКИЙ – ДОСЛІДНИК ТРАДИЦІЙНОГО БУДІВНИЦТВА УКРАЇНСЬКОГО ПОЛІССЯ ТА НАДДНІПРЯНЩИНИ	120
Федака П. ДО ІСТОРІОГРАФІЇ ЕТНОГРАФІЧНОГО ВИВЧЕННЯ НАРОДНОГО БУДІВНИЦТВА ЗАКАРПАТТЯ.....	124

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
АСОЦІАЦІЯ ЕТНОЛОГІВ

Щорічник
Матеріали
до української етнології

Наукове видання

Комп'ютерний набір: ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України

Підписано до друку: 11.11.2008 р. Формат 60x84 1/8
Ум. друк. арк. 15 Обл.-вид. арк. 16,3