www.etnolog.org.ua

ВИДАВНИЦТВО ІНСТИТУТУ
ЕТНОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ
МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА
ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

IMFE

www.etnolog.org.ua

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES UKRAINE
RYLSKY INSTITUTE OF ART STUDIES, FOLKLORE AND ETHNOLOGY
INTERNATIONAL ASSOCIATION OF ETHNOLOGISTS

ANNUAL

MATERIALS TO UKRAINIAN ETHNOLOGY

Collected Scientific Works

Issue 17 (20)

IMFE

Kiyv 2018

www.etnolog.org.ua

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

ЩОРІЧНИК

МАТЕРІАЛИ ДО УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОЛОГІЇ

Збірник наукових праць

випуск 17 (20)

ІМФЕ

Київ 2018

www.etnolog.org.ua

ISSN 2313-8505 Рік заснування 1995

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор
Г. Скрипник – акад. НАН України, д-р іст. наук, проф.

Заступник головного редактора
В. Борисенко – д-р іст. наук, проф.

Відповідальний секретар
Л. Мушкетик – д-р філол. наук

О. Гринів – д-р філос. наук, проф.
А. Іваницький – д-р мистецтвознав., чл.-кор. НАН України
Р. Кирчів – д-р філол. наук, проф.
О. Курочкін – д-р іст. наук, проф.
Н. Малинська – д-р філол. наук, проф.
Г. Семенюк – д-р філол. наук, проф.
М. Мушинка – д-р філол. наук, іноз. чл. НАН України
О. Боряк – д-р іст. наук
М. Сополига – д-р іст. наук
Г. Стельмащук – д-р мистецтвознав., чл.-кор. НАМУ
Г. Руда – д-р філол. наук
В. Сергійчук – д-р іст. наук, проф.

Рецензенти:
Г. Кожолянко – чл.-кор. НАН України, д-р іст. наук
В. Наулко – чл.-кор. НАН України, д-р іст. наук

Внесено до переліку фахових видань України
(наказ № 261 Міністерства освіти і науки України від 06.03.2015 р.)

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 10 від 23.10.2018 р.)

Матеріали до української етнології : щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 17 (20) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2018. 204 с.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-34-54
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 20362-10162Р від 05.11.2013

© Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології, 2018

www.etnolog.org.ua

З ІСТОРІЇ ТА ТЕОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

IMFE

www.etnolog.org.ua

УДК 303.42:316.353-024.536

Ярослава Верменич
(Київ)

МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЖИТТЄВОГО ПРОСТОРУ В ЗОНАХ ПОГРАНИЧ

У статті висвітлено методологічні засади дослідження пограничних територій у контексті напрацювань сучасної історичної регіоналістики. Подано характеристику загальних підходів, що застосовуються для аналізу життєвого простору в зонах погранич. Визначено етнокультурну специфіку Південної України з акцентом на існуванні в субрегіоні складного переплетення цивілізаційних та культурних впливів.

Ключові слова: історична регіоналістика, Південна Україна, цивілізаційне пограниччя, регіональна аналітика, кордони.

The methodological principles of the boundary territories study in the context of the modern Historical Regionalistics are described. The characteristic of the general approaches applied for the analysis of living space in the zones of the border is given. The ethnic and cultural specificity of Southern Ukraine with the emphasis on the existence of the complex interlacement of civilizational and cultural influences in the subregion is determined.

Keywords: Historical Regionalistics, Southern Ukraine, civilizational boundary, regional analysis, borders.

Сучасні теорії погранич базуються на їх осмисленні в контексті специфічних соціальних відносин, створюваних присутністю кордону. Відповідно й соціологічні дослідження в період, що передував конфлікту на Донбасі, підпорядковувалися завданню з'ясувати, чи формує ситуація пограниччя особливу ідентичність («жителів пограниччя»). Пошлемося на результати анкетування, проведеного з 21 вересня по 31 жовтня 2009 року в шести прикордонних районах Луганської області. Особлива увага зверталася на те, як витримуються норми добросусідства, комунікабельності, наскільки кордон формував потребу в подвійній ідентичності. Результати опитування для багатьох виявилися несподіваними: 52 % респондентів заявили, що мешканець пограниччя нічим не відрізняється від інших. Решта поділилася на тих, хто доводив, що населення прикордонних населених пунктів має бути більш законослухняним, пильним, дисциплінованим, компетентним, порівняно з іншими, і тих, хто звертав увагу на поширення напівлегальних і нелегальних практик (уміння обходити закони, схильність до занять контрабандою). Зверталася увага на те, що мешканцям Сходу України не притаманне розвинене «відчуття кордону»; у всякому разі у 2009 році кордон тут не сприймався як межа, що відділяє від «чужих». Відтак і власний образ «жителів пограниччя» не був тоді належним чином відрефлексований [16].

Погляд на людину пограниччя не лише як на соціокультурний, а й соціально-антропологічний феномен, запропонований мексиканським науковцем О. Мартінесом, вивів науковців Південної України на спеціальний аналіз «феномена маргінальної людини». Маргінальність розглядається при цьому як ситуація дезадаптації, непристосованості індивіда, який живе в полі дії двох культур. Передбачалася навіть можливість культурного шоку в разі різких змін соціокультурної ситуації – таких, які створилися внаслідок появи нових кордонів на пострадянському просторі. Розрив соціальних взаємодій, що складалися десятиріччями, руйнування економічних і культурних зв'язків спричинили ефект культурної андрогінізації, коли в одному суб'єкті поєднуються елементи різних культур. Модель культурної андрогінізації в баченні фахівців є проміжною між маргіналізацією та інтеграцією [5, с. 169–174]. Зрозуміло, що йшлося про певні ідеальні типи, проте воєнні події на Сході України спричинили тенденцію політичної маргіналізації.

Надзвичайно важлива й цікава проблема – як і якою мірою реальні кордони співвідносяться з уявленнями мешканців щодо того, де насправді проходить межа

www.etnolog.org.ua

між «своєю» та «чужою» територіями – на пострадянському просторі лише починає розроблятися. Робиться це, зокрема, і на матеріалах російсько-українського порубіжжя. На якості таких досліджень, на жаль, виразно позначається «бар'єрна» функція сучасного кордону: емпіричні дослідження проводяться по один його бік (із застереженнями щодо «певних обмежень», які існують на проведення таких досліджень з іншого боку), далеко не повністю освоюється пласт літератури, створений «по інший бік кордону» [2, с. 5–6]. Однак навіть якщо реєструються самоочевидні факти, простеження того, наскільки зберігають функцію «розділення» давно зниклі колишні адміністративні кордони, становить чималий інтерес. Заслуговує на увагу й гіпотеза щодо існування інерційних, переданих з покоління в покоління, чинників, що впливають на культурний ландшафт і регіональну самоідентифікацію людей, які живуть сьогодні в різних країнах.

Аналітика, що стосується пограничь, має своїми вихідними постулатами переважно категорії геополітики (політичні впливи, безпека, конфлікти тощо) або геоекономіки (системи економічної залежності, торгівля, інвестиції тощо). Останнім часом відбувся своєрідний поворот у бік термінів геокультури (культурні впливи, обміни, престиж, відмінності і т. п.). Він уявляється надзвичайно продуктивним, особливо з урахуванням моделей геополітичної динаміки, запропонованої Р. Коллінзом. Уведене ним поняття *окраїнності* пропонує ключ до розуміння залежності між розмірами території, протяжністю кордонів та суспільними настроями на пограниччях. Надмірне розширення держави вводить у дію, за Р. Коллінзом, «принцип надрозширення» – відчуження на окраїнах здатне дестабілізувати ситуацію і навіть призвести до втрати окраїнних територій чи розпаду держави. Отже, внутрішня стабільність периферій залежить, з одного боку, від престижу влади центру, а з другого, – від геокультурних орієнтацій погранич і місцевих ідентичностей [14, с. 107–121].

Для аналізу взаємодій у зонах погранич особливо продуктивним виявився *синергетичний підхід.* Нелінійність і нерівноважність таких взаємодій тут випливає з факту наявності внутрішніх суперечностей і потужних зовнішніх впливів. Самоорганізація системи порушується, унаслідок чого вона, як правило, переходить у фазу флуктуації (балансування на грані розпаду внутрішніх зв'язків). Імовірним стає біфуркаційний вибух, після якого розвиток набуває важко передбачуваної непевності. По суті з таким вибухом маємо справу на Донбасі.

Перспективним для аналізу локальних ідентичностей Південної України уявляється *біогеодетерміністський* метод, який розглядає національний простір як етносоціоприродне утворення, як систему, окремі елементи якої взаємодіють із середовищем і створюють під їх впливом власну культуру життєзабезпечення. Біогеодетерміністський метод і заснований на ньому геокультурний підхід дають змогу розкрити самобутність регіональних різновидів культури крізь призму їх зв'язків із простором, його кліматичними та гідрологічними особливостями.

Оскільки історична регіоналістика базується переважно на ретроспективному баченні соціальних процесів, корисним для неї є метод *елевації,* згідно з яким, «еволюційно ранні процеси розглядаються з урахуванням еволюційно пізніх, минуле – крізь призму майбутнього» [12, с. 16–17]. У рамках *соціологічного* методу здійснюється аналіз групової поведінки, зумовленої специфікою проживання в замкнених ареалах. *Структурно-функціональний* метод відкрив широкий простір для дослідження структури й управлінських функцій еліт.

У дослідженні регіону витримується запропонована В. Євтухом градація критеріїв, які впливають на динаміку етнополітичних процесів. Ідеться про етнічний склад населення, поселенську структуру, роль і місце міграцій, вплив компонентів соціально-політичного буття на громадсько-політичні орієнтації. Фактор пограниччя сьогодні, коли Україна межує із сімома країнами, впливає на ідентифікаційні практики навіть більше, ніж у минулому. Особливістю пограничних ареалів є формування міні-ринків праці, які функціонують за своїми, відмінними від загальноукраїнських, правилами [4, с. 244–254].

Оскільки політичне розмежування в регіоні досягло стадії критичного розколу, надзвичайно важливо, щоб створений Російською Федерацією інформаційний

www.etnolog.org.ua

пресинг якнайменше позначався бодай на якості наукових репрезентацій. З огляду на це, авторка стримано ставиться до зливи інформації, яка переповнює Інтернет та соціальні мережі, віддаючи перевагу друкованим джерелам.

Не намагаючись відтворити у скількинебудь систематизованому вигляді притаманний Південній Україні подієвий контекст, авторка зосереджує увагу, і то здебільшого тезисно, лише на найпомітніших віхах в історії регіону і на відповідних політичних процесах. Свідомо обираючи саме такий ракурс дослідження, ми виходили з того, що притаманна значній частині наукової літератури перенасиченість фактичним матеріалом відлякує читача, стає на заваді самостійному мисленню. Адже в непростих сучасних умовах не так важливо відповісти в кожному конкретному випадку на питання «що сталося?», як відшукати відповідь на питання «чому це сталося?» і «кому це було вигідно?».

Межі регіону та його специфічні особливості. Глобалізація, яку зазвичай ототожнюють з космополітизацією і уніфікацією, до невпізнання змінила сучасний світ, перевела на рівень багатофакторної складності соціальні практики, політику, суспільне життя як таке. Одним з найочікуваніших її виявів стало бурхливе зростання регіоналізму, найрізноманітніші прояви якого характеризуються домінуванням локально орієнтованих цінностей і пріоритетів. У такій орієнтації є чимало позитивів, пов'язаних з ускладненням культурно-цивілізаційних ландшафтів, здоровою конкуренцією укладів і способів життя, стилів мислення й поведінки. Виявилися й негативи – насамперед розширення сфери дії радикального націоналізму, расизму, ксенофобії, прогресуюче зростання сепаратистських рухів, збільшення кількості «гарячих точок» на планеті.

За таких умов історична регіоналістика концептуалізувалася як синтетичний науковий напрям, орієнтований на простеження в регіональному вимірі найрізноманітніших суспільних станів. Це не просто «обрамлення» історичними сюжетами складних і неоднозначних процесів, що відбуваються в майже безмежному просторі взаємовідносин по лінії глобальне–національне–регіональне–локальне. Це ще й методологічний ключ, який пропонує механізми сполучення макро-, мезо- й мікропідходів у соціальному пізнанні на будь-якому часовому відрізку існування людства. А також «рамка-вікно» для спостереження за рухом ідей і формуванням ідентичностей, для пошуку історичних паралелей та опор для колективної пам'яті. Тут уже неможливо обійтися без своєрідної соціальної топології – аналізу історично сформованих і нещодавно набутих відмінностей та поєднувальних об'єктивних і суб'єктивних зв'язків, взаємовпливів різного роду мереж, а також уявлень індивідів, груп, суспільних етапів про пріоритетні шляхи національного й регіонального розвитку, про близьких і далеких сусідів.

Спробуємо з'ясувати, у якому співвідношенні перебувають риси типовості й нетиповості в регіоні, що його умовно називають «Південна Україна». Про умовність доводиться говорити тому, що соціологи, історики, географи, культурологи досі сперечаються щодо змістовного наповнення цього поняття, зокрема, щодо північних рубежів цього регіону. Чи є, приміром, увесь Донбас частиною Південної України? Чи можна розглядати цей регіон як своєрідну локальну субцивілізацію? Зрештою, яке майбутнє для нього вимальовується у зв'язку з тим, що доля анексованого Криму поки що виразно не проглядається, а на карті Донбасу, ймовірно, з'являться демаркаційні лінії, які змусять по-новому осмислити проблему центрів регіону.

Освоєння південного регіону почалося з Криму. Фахівці фіксують наявність у Криму з кінця VII ст. до н. е. до IV ст. н. е. трьох етнокультурних зон. Першу утворило аборигенне населення Криму – таври чи скіфи, другу – кочовики Степу та північних передгір'їв, третю – грецькі колоністи. III століття до н. е. стало часом підвищеної рухливості мешканців Криму, пов'язаної насамперед із занепадом Причорноморської Скіфії. Спочатку нові скіфські племена, що прибували з півночі, зруйнували майже всі грецькі форпости, надалі самі скіфи під тиском сарматів мусили відступати в гірську місцевість, асимілюючи таврів. Греки зберегли домінуючий вплив лише на Керченському півострові. Утворене ними Боспорське царство було державою абсолютно нового для

www.etnolog.org.ua

античного суспільства типу. Його часто називають «протоелліністичною державою», яка поєднувала в собі елліністські та «варварські» (негрецькі, за античною термінологією) елементи. А першою негрецькою державою в Криму стало т. зв. пізньоскіфське царство, історія якого, попри його майже чотиривікове існування, належним чином не прояснена. Його кінець пов'язаний з появою на півострові готів – германських племен, які фактично знищили пізньоскіфський етнос. У кінці III ст. у Криму з'явилися іранські племена аланів. Саме на базі готів та аланів тут, на думку науковців, почав формуватися новий етнос [8, с. 88–90, 95–99].

Після розпаду Римської імперії Крим потрапив до сфери впливу Візантії, а з кінця VI ст. ввійшов до складу Хозарського каганату. Починаючи з IX ст., у степовому Криму утверджуються печеніги, а з XI ст. – половці. Свою присутність на півострові зафіксували й русичі; завоювавши Корсунь (Херсонес), київський князь Володимир прийняв там християнство.

Від 1223 року починається успішне проникнення в Крим татар. Невдовзі весь півострів, за винятком італійських колоній, які зберігали самоуправління, увійшов до складу ординських володінь і став одним з улусів Орди. Назва К'ирим, яка в цей час вперше з'являється, спочатку була надана місту Солхату (Сурхай, нині – Старий Крим), а у XV ст. поширилася на весь півострів.

Що ж до материкового Причорномор'я, то воно, хоч і не було так густо заселене, як Крим, утім, попри постійні переміщення й набіги кочовиків, аж до XVI ст. ще не було «Диким полем». В. Гулевич перелічив десятки поселень і городищ на його теренах, тут був навіть свій монетний двір. До складу Кримського ханства входило північне Приазов'я, власне Кримський півострів без князівства Феодоро та генуезьких володінь на південному узбережжі. Загалом же, як уважають фахівці, «історична географія Криму, як і його місце в адміністративному устрої Золотої Орди, вивчені недостатньо» [3, с. 22–24].

Складна конфігурація різноспрямованих впливів зумовила досить стійку закоріненість на цій території міської традиції, яку не вдалося зруйнувати кримським татарам. Унаслідок потужних міграційних хвиль і майже безперервних війн міста Криму розвивалися переважно як військові форпости з могутніми фортецями. Власне, і створення візантійської системи фем із призначеними Константинополем стратигами було викликане насамперед потребами оборони. Послаблення Візантії, яке завершилося захопленням її центральних областей у 1204 році хрестоносцями, означало для Криму розширення простору самостійності з виникненням цілого ряду напівнезалежних князівств. Князівство Феодоро, володарями якого були візантійці з вірменського роду Гаврасів-Таронітів, феодальне володіння аланів з містом фортецею Кирк-ер (Чуфут-Кале), формування нового економічного центру в Східній Тавриці навколо Судака (Сугдеї, Сурожа) – усе це ознаки феодального розчленування, яке супроводжувалося бурхливим ростом міст.

Зі сказаного можна дійти висновку: закладений у межах осьового часу потужний імпульс колонізаційного освоєння великих територій і базованого на ньому трансформаційного типу розвитку безперервно діяв у регіоні Північного Причорномор'я, попри безліч несприятливих обставин, упродовж майже двох тисячоліть. Саме він увів майбутні українські терени у світ передової на той час Ойкумени – античної культури. Частіше й глибше вдумуватися в цей факт пропонував Є. Маланюк – адже йшлося про належність наших пращурів до кола неперевершеної у своєму універсалізмі культури старовинного світу, з частин якого пізніше вийшла вся західна цивілізація та європейська культура. «До цього кругу не належала тоді ані Середня, ані Західна Європа, ані сусідні нам – від Заходу і, тим більше, від Півночі – народи» [11, с. 11–12].

На початок XVI ст. територія Кримського ханства охоплювала вже не тільки степовий і передгірний Крим, але й великі степові простори між низов'ями Дніпра й Дону, а також степ між Доном і Кубанню. Але відмовитися від кочового способу життя було важко навіть перекопським татарам, що мешкали в межах півострова, не кажучи вже про орду ногайців, яка кочувала в східному Приазов'ї. Оскільки примітивне скотарство татар не було в змозі їх прогодувати, вони приблизно двічі на рік влаштовували набіги на сусідів, забираючи із собою невільників.

www.etnolog.org.ua

Здобичництво не розв'язувало проблеми постачання, але зумовлювало ще глибший застій в економіці.

Степ, отже, відігравав в історії України роль, яку важко вкласти в однозначні оціночні характеристики. Як правило, він усвідомлювався як джерело небезпек, і був таким для тисяч людей, що стали бранцями татар, своєрідним «живим товаром». Але водночас Степ став регіоном волі. За Г. Турченко, «Степ формував новий тип особистості й новий тип взаємин, новий соціум – зовсім несхожий на замкнуте, розділене щільними становими перегородками суспільство середньовічної Європи. Козацька республіка – Запорозька Січ – була державною формою цього суспільства. Тут не було кріпацтва і формувалися нові, незвичні для тодішньої Польщі та Росії, але привабливі для їх закріпачених селян, по суті, буржуазні виробничі відносини. Ця територія – Вольності Війська Запорозького – була своєрідним "краєм волі", "зоною свободи" і притягувала до себе невдоволених і здатних на протест» [15, с. 26].

Пізніше, будучи типовим порубіжжям з мусульманським світом, територія Південної України зазнала значно більших впливів з боку Османської імперії, ніж будь-яка інша в наших нинішніх межах. Наслідком турецько-татарської експансії стало відвоювання в генуезців Кафи і утворення тут провінції зі статусом спочатку санджака, а згодом бейлербейлика. Повіти провінції були водночас судовими округами, частка мусульман в адміністративному центрі провінції, назву якої вони вимовляли як Кефе, за даними О. Галенка, становила приблизно половину від 16-тисячного населення; у селах домінували, як правило, православні грецькі громади. Головним промислом у провінції Кефе була работоргівля, започаткована ще в генуезькі часи [1, с. 111].

У другій половині XV ст. у широких верствах населення Кримського ханства утвердилася східнотатарська, досить демократична й віротерпима версія ісламу. Ситуація змінилася після 1475 року – вплив принципів халіфату на Крим різко посилився. У 1517 році турецький султан був проголошений халіфом усіх мусульман-сунітів, ставши по суті верховним главою ісламської ієрархії Кримського ханства. Навіть після приєднання Криму до Росії іслам лишався духовним стрижнем кримськотатарської культури.

Упродовж своєї понад двох з половиною тисячолітньої історії стан і статус регіону зазнавав значних змін, що, природно, зумовлювало істотні відмінності в поселенській практиці, побуті, соціонормативній та політичній культурі. Сформувавшись як ареал середземноморської колонізації, він надовго потрапив у сферу впливу різноманітних кочових племен, які доволі часто були носіями раціональності в організації власного війська й побуту, але виступали в ролі деструктивної сили у ставленні до міської культури Античності і раннього Середньовіччя. Зі стану майже цілковитого запустіння цю територію пробували виводити містобудівні ініціативи правителів Великого князівства Литовського, щоправда, кочівники швидко руйнували новозасновані міста. Справі зарадила, починаючи з кінця XVI ст., козацька колонізація. Для сусідньої Московії ці землі являли собою майже безмежне поле для колонізаторських зусиль, яке, утім, потрібно було захищати від турецько-татарських нападів. Завдання їх відвоювання від Османської імперії для її правителів виявилися, однак, простішими, ніж завдання пізнішого заселення величезних територій. Хаотична переселенська політика царизму зумовила як підвищену рухливість, так і неймовірну етнічну строкатість місцевого населення.

Опинившись практично в центрі вузла протиріч європейської (католицько-протестантської), азійсько-африканської (мусульманської) та євразійської (православно-мусульманської) цивілізацій, українські землі були оточені певним ореолом притягальності, чим були зумовлені змагання «за українську корону» впродовж усього XVIII ст. Ішлося про спробу зробити з українських земель щось на зразок напівсамостійного герцогства (можливо, за прикладом німецьких мікродержав) [13, с. 120–128]. Проте претендентів «на корону» не могло не відлякувати сусідство з агресивним Степом.

Г. Турченко звертає увагу на те, що Південь як більш-менш однорідна цілісність лишався таким лише до останньої чверті XIX ст. Пізніше під впливом бурхливого економічного розвитку він перетворився на достатньо сегментовану територію, на якій почали виокремлюватися нові істо-

www.etnolog.org.ua

рико-географічні ареали. Про чисельність цих ареалів і їхню конфігурацію в літературі немає єдиної точки зору. Питання про національно-територіальний характер Степового Півдня, вважає дослідниця, лишається маловивченим. Західна Україна, Слобожанщина та Лівобережна Україна описані значно краще [15, с. 10–13].

Специфічність південного регіону України виникла значною мірою внаслідок змін у просторовій системі Російської імперії, пов'язаних, з одного боку, з відкриттям величезних неосвоєних джерел сировинних ресурсів, а з другого, – із впливом на соціальну структуру реформи 1861 року. І. Кононов фіксує у зв'язку з цим появу соціального механізму, який спрямував міграційні потоки з українських та російських губерній на Донбас. Близькість між українцями й росіянами, яка виникла історично, породила синтетичні явища в культурі регіону. На означення ключового елемента етнічної структури Донбасу І. Кононов запропонував термін «домінуюча етнічна коаліція». Він же обґрунтував дуалістичну модель культурного генома жителів Донбасу, пов'язану з переходом від цінностей макрорівня до цінностей мікрорівня і легалізацією індивідуалізму та гедонізму, яка відкривала шлях як до фамілізму, так і до клієнтелізму [6, с. 5–6].

У міру промислового освоєння регіону, щедро обдарованого, як виявилося, корисними копалинами, потреба в робочій силі зростала, і задовольнялася вона переважно за рахунок прибульців з півночі. На основі переважання у складі місцевої робочої сили «російського елемента» в регіоні сформувалася ситуація російсько-українського культурного дуалізму з переважанням російської мови. За умов прискореної радянської модернізації придатні для експлуатації ресурси швидко вичерпувалися, водночас екології регіону було завдано непоправної шкоди.

У контексті фактичної деетнізації і примусово насаджуваного атеїзму формувалася специфічна ідентичність з російсько-культурним забарвленням. В. Котигоренко вважає її не лише деетнізованою, але (у деяких проявах) «децивілізованою». Фактор граничності, який особливо давався взнаки на Сході й Півдні України, усе ж допоміг зберігати відносну плюралістичність етнонаціональної структури – з притаманним їй синкретизмом, тобто включенням у певне цивілізаційне поле невластивих йому чужорідних елементів [4, с. 62].

Політична історія Донбасу, констатував відомий американський історик японського походження Гіроакі Куромія, легко вкладається в поняття «регіоналізм», але перебуває у складних відносинах з поняттями «клас» і «нація». Регіональна ідентичність тут не була ані російською, ані українською; Г. Куромія визначає її як позанаціональну (щоправда, зі знаком запитання). Донбас був майже нечутливим до будь-яких проявів націоналізму; ідея незалежності України в час громадянської війни тут не мала масової підтримки. Більш популярними в усьому південному регіоні були ідеї анархізму й отаманщини. Лише поступово, під впливом «революції в уявленнях», ідея української незалежності оволодівала умами місцевих мешканців. Н. Махно, за Г. Куромією, доходив до неї поступово, і лише перебуваючи в екзилі, за кордоном прийняв ідею про окремішній статус України від Росії. Але загалом, доводить Г. Куромія, сама по собі порубіжність, уособлюючи «негативну свободу», забезпечувала ідентичність. «Як тільки Донбас став модернізуватися, він знову став функціонувати як символічна "окраїнна" земля». У надзвичайно незалежному мисленні вільного Степу – корені привабливої сили Донбасу. «Кожного разу, коли Київ намагається створити українську націю, Донбас поводиться так, ніби це надукраїнська, антиметропольна козацька земля».

Будучи втіленням такого розуміння свободи, Донбас лишався некерованим, політично та економічно проблемним і для Москви. Тривалий вплив рис Дикого поля (волелюбність, войовничість, жорстокість, схильність до терору, незалежність) і досі позначаються на ментальності й поведінкових стереотипах на південному сході України. Постійно демонструючи прагнення до свободи, він створює проблеми для будь-якої влади [9, с. 541–554; 10, с. 83–84].

Бум будівництва шахт здійснив помітний вплив на суспільні настрої донського козацтва і тих нащадків Чорноморського козачого війська, які мешкали поблизу Маріуполя і в Криму. Не бачачи для себе кращої професійної перспективи, багато з них стали шахтарями й металургами.

www.etnolog.org.ua

Утім, належність до пролетаріату і навіть до компартії не завжди була гарантією ціннісних переорієнтацій. Потрапляючи до складу номенклатури, багато представників чи нащадків колишнього козацтва тяжіли не до Харкова (потім Києва), а до Москви. Не випадково наприкінці 80-х років XX ст. більшість дисидентських організацій Наддніпрянської України виникли серед шахтарів Донбасу, в Одесі та Криму [17, p. 61–62].

Перенасиченість міст Південної України промисловими об'єктами, орієнтованими переважно на забезпечення військово-політичного паритету з країнами Заходу, зумовила цілий ряд негативних явищ, які набували хронічного характеру. Відставання від світових зразків за якісними показниками (ресурсозатратність, енергозбереження, економічна ефективність) не скорочувалося, а зростало – разом з наростанням диспропорцій у розміщенні продуктивних сил, помітним зниженням продуктивності праці, хронічними негараздами в аграрному секторі. Декларувалися все нові й нові реформи, але реальних зрушень на краще досягти не вдавалося. Безкінечні зміни адміністративно-територіального поділу призводили до дисбалансів, перехід на територіальну модель управління виявився програшним, і від нього довелося відмовитися.

Сформована під виразним впливом протилежних тенденцій економічна модель Донбасу мала у своїй основі клієнтельну організацію економічних груп на основі особистих залежностей. Сповідувана цими групами версія економічного націоналізму не передбачає, однак, солідаризму між бізнесом і робітниками. «Ця модель стимулювала глибоке соціальне розшарування, ієрархічну підпорядкованість більшості населення незначній меншості та постійну інтенцію насильства». Що ж до власного проекту організації політичного простору, то його місцева еліта не виробила. Федералізм, що його після 2004 року частина її обрала своїм прапором, став не більш як ситуаційною реакцією на програш [7, с. 8].

Там, де втрачаються критерії раціонального цілепокладання, править бал утопічний тип свідомості – з наївною впевненістю в тому, що свобода «без берегів» відкриває шлях до процвітання й добробуту. Насправді, відмова від головної функціональної цінності людського існування – цінності життя окремої людини – руйнує дощенту суспільну тканину буття. Коли в абсолют зводиться принцип «або – або», а насильство тлумачиться як єдиний надійний інструмент суспільних змін, це означає доведену до абсурду примітивізацію суспільної свідомості. Єдине, чого можна досягти на цьому шляху – поглиблення політизації і так вже до краю дезорієнтованого соціуму, нового наростання асоціальної активності.

Джерела та література

1. Галенко О. Які османські володіння існували на кримському півострові? *Крим: шлях крізь віки : Історія у запитаннях і відповідях* / упоряд. Г. Боряк ; відп. ред. В. А. Смолій. Київ : Ін-т історії України НАНУ, 2014.

2. Гриценко А. А. Влияние политических и ландшафтных границ на региональную идентичность в российско-украинском порубежье : автореферат. Москва, 2010.

3. Гулевич В. Н. Кримське ханство й Північне Причорномор'я в період правління Гаджи Гірея (1442–1466 рр.). *Український історичний журнал.* 2014. № 6.

4. Етнополітичні процеси в Україні: регіональні особливості. Київ, 2011.

5. Коган В. М. Формирование человека пограничья: маргинализация, интеграция, андрогинизация. *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Философия. Социология».* 2007. Т. 20. № 1.

6. Кононов І. Донбас в етнокультурних координатах України (соціологічний аналіз) : автореферат. Київ, 2005.

7. Кононов І. Ф. Донбас та Галичина: причини напруженості в стосунках та пошук історичного компромісу. *Стосунки Сходу і Заходу України: минуле, сьогодення та майбутнє : Матеріали Всеукр. конф., 25–26 трав., 2006 р., м. Луганськ.* Луганськ, 2006.

8. Крим: шлях крізь віки : Історія у запитаннях і відповідях / упоряд. Г. Боряк ; відп. ред. В. А. Смолій. Київ : Ін-т історії України НАНУ, 2014.

www.etnolog.org.ua

9. Куромія Г. Донбас поміж Україною та Росією: позанаціональна ідентичність? *Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика. Хрестоматія з сучасної історії регіонів.* Луганськ, 2002.

10. Куромія Г. Свобода і терор у Донбасі. Українсько-російське прикордоння. 1870–1990 роки. Київ, 2002.

11. Маланюк С. Нариси з історії нашої культури. Київ, 1992.

12. Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории: синергетика, психология и футурология : монография. Москва : ПЕР СЭ, 2001.

13. Папакін Г. Змагання за українську корону у XVIII ст.: перші претенденти. *Ранньомодерна Україна на перехресті цивілізацій, культур, держав та регіонів.* Київ, 2014.

14. Розов Н. С. Геополитика, геоэкономика и геокультура: взаимосвязь динамических сфер в истории России. *Общественные науки и современность.* 2011. № 4.

15. Турченко Г. Південна Україна на зламі епох (1914–1922 рр.). Запоріжжя, 2005.

16. Хобта С. В. Образ «жителя пограничья»: методика исследования и результаты. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.* 2010. № 889.

17. Kuzio T., Wilson A. Ukraine: perestroika to independence. Edmonton ; Toronto, 1994.

References

1. HALENKO, What Ottoman Possessions Existed on the Crimean Peninsula? In: Hennadiy BORIAK (compiler), Valeriy SMOLIY (editor). *Crimea: A Path through the Ages: A History in Questions and Answers.* Kyiv: NASU Institute of History of Ukraine, 2014, p. 111 [in Ukrainian].

2. GRITSENKO, Anton. *Influence of Political and Landscape Frontiers on Regional Identity in the Russian-Ukrainian Borderland.* An author's abstract of Ph.D. in Geography thesis. RAS Institute of Geography. Specialty: 25.00.24 – Economic, Social, Political, and Recreational Geography. Moscow, 2010, 25 pp. [in Russian].

3. HULEVYCH, Vladyslav. Crimean Khanate and the Northern Black Sea Coast during the Reign of Haji Giray (1442–1466). In: Valeriy SMOLIY, ed.-in-chief, *The Ukrainian Historical Journal,* 2014, 6, 4–28 [in Ukrainian].

4. PANCHUK, May (ed.). *Ethno-Political Processes in Ukraine: Regional Features.* Kyiv: Ivan Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2011, 395, [1] pp. [in Ukrainian].

5. KOGAN, V. Formation of a Frontier Man: Marginalization, Integration, and Androginization. In: *Proceedings of the Volodymyr Vernadskyi Taurida National University. Series: Philosophy. Sociology,* 2007, vol. 20, no. 1, pp. 169–174 [in Russian].

6. KONONOV, Illia. *Donbass in Ethno-Cultural Coordinates of Ukraine (A Sociological Analysis).* An author's abstract of the Doctor of Social Sciences thesis, Taras Shevchenko Luhansk National Pedagogical University. Specialty: 22.00.04 – Special and Branch Sociologies. Kyiv, 2005 [in Ukrainian].

7. KONONOV, Illia. Donbas and Halychyna: Causes of Tensions in Their Relations and Search for a Historical Compromise. In: Illia KONONOV, ed., *Relations between the East and the West of Ukraine: Past, Present, and Future: Proceedings of the All-Ukrainian Conference, May 25–26, 2006.* Taras Shevchenko Luhansk National Pedagogical University. Luhansk: Knowledge, 2006, pp. 5–27 [in Ukrainian].

8. BORIAK, Hennadiy (compiler), Valeriy SMOLIY (editor). *Crimea: A Path through the Ages: A History in Questions and Answers.* Kyiv: NASU Institute of History of Ukraine, 2014, 456 pp. [in Ukrainian].

9. KUROMIYA, Hiroaki. Donbas between Ukraine and Russia: An Extra-National Identity? In: Illia KONONOV, ed., *Globalization. Regionalization. Regional Policy: A Reading-Book on the Contemporary History of Regions.* Luhansk: Alma Mater – Knowledge, 2002, pp. 541–554 [in Ukrainian].

10. KUROMIYA, Hiroaki. *Freedom and Terror in the Donbas. A Ukrainian-Russian Borderland, 1870s–1990s.* Kyiv: Osnovy, 2002 [in Ukrainian].

11. MALANIUK, Yevhen. *Essays on the History of Our Culture.* Kyiv: Oberehy, 1992 [in Ukrainian].

12. NAZARETYAN, Hagop. *Civilization Crises in the Context of Universal History: Synergetics, Psychology, and Futurology: A Monograph.* Moscow: Per Se, 2001, 240 pp. [in Russian].

13. PAPAKIN, Heorhiy. Competition for the Ukrainian Crown in the XVIIIth Century: the First Contenders. In Valeriy SMOLIY, ed.-in-chief, *Early Modern Ukraine at the Crossroads of Civili-*

www.etnolog.org.ua

zations, Cultures, States, and Regions. Kyiv: Institute of History of Ukraine, 2014, pp. 120–128 [in Ukrainian].

14. ROZOV, Nikolay. Geopolitics, Geo-economics and Geo-Culture: Relationship of Dynamic Spheres in the History of Russia. In: Vladimir SOGRIN, ed. –in-chief, *Social Sciences and the Contemporary World,* 2011, 4, 107–121 [in Russian].

15. TURCHENKO, Halyna. *Southern Ukraine at the Turn of Ages (1914–1922)*. Zaporizhzhia: Prosvita, 2005, 324 pp. [in Ukrainian].

16. KHOBTA, Svitlana. The Image of a «Resident of the Borderland»: A Research Methodology and Results. In: Hryhoriy Zadorozhnyi, ed.-in-chief, *Bulletin of the Vasyl Karazin Kharkiv National University*. Kharkiv, 2010, no. 889, iss. 25: *Sociological Studies of Contemporary Society: Methodology, Theory, Methods*, pp. 87–91 [in Russian].

17. KUZIO, Taras, Andrew WILSON. *Ukraine: Perestroika to Independence*. London: Macmillan, 1994 [in English].

SUMMARY

The South of Ukraine is an extremely specific region. This is, first of all, the contact zone, the range of the meeting of the Mediterranean and nomadic civilizations, the region of the colonization processes, which have started long before the period of our era. Secondly, this is the territory of the Ukrainian Cossacks formation. It is the belligerent military community, which has responded adequately to the challenge of the nomadic Steppe and cleared the space for new social relations on this territory. Thirdly, it is an arena of active *mixin*g of various ethnic communities and the competition of various types of nationalism. Contacts and conflicts on this territory for centuries have created a diverse mixture of borrowings and mutual misunderstandings, which form the object of increased scientific interest.

The complex interweaving of various civilizational influences in combination with the historically determined ethno-cultural, linguistic, confessional diversity for many centuries has created a society that is unstable in its conscious priorities in the South of Ukraine. It is difficult to identify it by traditional features that have dominated in Ukrainian regional analytics for a long time. Traditional Soviet vision of the Southern Ukraine region predominantly as an area of a *new familiarization*, has not been useful for its study as a historically formed integrity with its own ethno-genetic code, peculiarities of social stratification, socio-normative and political culture. The scientific searches and established approaches with the domination of the narrative and the lack of attempts to enter the history of the region into the global process of interaction of civilizations, states, ethnic groups and cultures have been hindered.

The time has come for the transition to a new scientific language, which is devoid of linearity in the approaches and simplified explanations. The latest trends in world history and the focus on universalism of conceptual foundations, the emphasis on *related stories* and interstate, interethnic relations, captious attention to the *borderline* specificity of territories and societies should be taken into account as much as possible.

Keywords: Historical Regionalistics, Southern Ukraine, civilizational boundary, regional analysis, borders.

DRAFT

www.etnolog.org.ua

УДК 39:683.1

Микола Тупчієнко
(Кропивницький)

ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РЕКОНСТРУКЦІЇ СИМВОЛІКИ ЗАЛІЗА ТА ВИРОБІВ З НЬОГО В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ

Статтю присвячено аналізу й визначенню перспективи використання методів семіотики в дослідженнях міфологічної, ритуальної символіки заліза та виробів з нього в традиційній культурі українців.

Ключові слова: метод, методологія, реконструкція, сакральне, міф, обряд, артефакт, залізо.

The article is dedicated to the analysis and determination of the prospects of the semiotics methods use in the researches of iron mythological, ritual symbolics and articles out of it in the Ukrainians traditional culture.

Keywords: method, methodology, reconstruction, sacral, myth, ceremony, artefact, iron.

До актуальних завдань етнології належить вивчення традиційної культури східнослов'янських народів, зокрема народних міфів та обрядів, пов'язаних із ремеслами та їх продуктами, що мають виражену етнічну специфіку. Ця специфіка проявляється на рівні символіки матеріалів, виробів, які використовуються і продукуються в ремеслі, промислі.

Зосередження уваги на символіці заліза та виробів з нього обумовлене їх винятковою роллю в культурній еволюції людства, зокрема слов'ян. Адже в кожній речі (у тому числі й залізній) у традиційній культурі реалізовувалися не лише практичні потреби суспільства, але і його внутрішній, духовний світ через широке коло міфологічних образів. Тому пізнання міфоритуальних аспектів символіки заліза й ковальських виробів як полісемантичних явищ видається особливо актуальним у розкритті семантики заліза, широкого спектра залізних виробів, що їх вживали в народних обрядах. Реконструкція й дослідження процесів генезису міфопоетичних уявлень слов'ян та їхніх предків про залізо й залізні вироби сприяє глибшому усвідомленню духовно-соціальних процесів суспільного поступу, надає значний матеріал археологам, мистецтвознавцям, історикам культури, етнологам для пізнання архаїчних і сучасних культур.

Тому метою цієї статті є аналіз методологічних підходів реконструкції семіотичних значень предметів матеріальної культури в етнологічних дослідженнях, а також виявлення перспективності їх застосування в студіях із реконструкції семіотики заліза й виробів з нього в традиційній культурі народів східних слов'ян.

Ще в 70-х роках минулого століття видатний російський етнолог С. Токарев в одній зі своїх статей щодо мети етнографічних досліджень зазначав: «Хоча від етнографа-дослідника вимагається вміння описувати з математичною точністю й повнотою явища матеріальної культури (житло, одяг, прикраси, начиння та ін.), доповнюючи описане графічними зображеннями, планами, кресленнями, замальовками, фотокартками, і з такою самою точністю і повнотою описувати технологічні процеси виготовлення тих чи інших речей та їх вживання, утім, ці речознавчі описи завжди були й залишаються лише допоміжними прийомами, а не метою етнографічного дослідження. В іншому разі етнографічне вивчення явищ матеріальної культури дуже швидко втратило би свою специфіку. <…> Матеріальна річ не може цікавити етнографа поза її соціальним побутуванням, поза її відношенням до людини – того, хто її створив, і того, хто нею користується» [11].

Позицію С. Токарева можна вважати програмною у вивченні глибинних аспектів, зокрема символічних, функціонування заліза та виробів з нього в певному культурно-історичному контексті, що й зумовило огляд та аналіз використання в етнологічних студіях методів семіотики.

На початку XX ст. (1920–1930-ті рр.) один з основоположників семіотичного підходу в українській етнології Є. Кага-

www.etnolog.org.ua

ров зауважував, що багатозначність змістової концепції стародавнього обряду, поєднання в ньому земних мотивів (фіто- й зооморфних) із космологічними (астральними), взаємна символізація, ідейно-тематична обумовленість цих мотивів, а отже його (обряду) потенційна багатофункціональність – явище типове для традиційної народної культури [8, с. 191].

Тому теоретико-методологічною основою подібних досліджень в етнології може бути іманентний підхід, зміст якого полягає в погляді на культуру зсередини, з точки зору її носіїв. Певними аналогами в зарубіжній етнології є герменевтичний, феноменологічний, когнітивний методи, які спочатку застосовувалися винятково для літературних текстів та для вивчення первісних чи неєвропейських («примітивних») суспільств. Про необхідність іманентної передумови пізнання середньовічного європейського суспільства висловився російський учений А. Гуревич [4; 5]. Його ідеї дали змогу розширити межі просторово-часового діапазону вивчення етнокультурних процесів: від примітивних і архаїчних структур до середньовічного європейського континууму.

Екстраполяція вищезазначених ідей на сферу традиційної культури в другій половині XX ст. була здійснена російськими дослідниками А. Байбуріним, А. Топорковим, Н. Велецькою та ін. Можливість такого аспекту етнологічного дослідження була зумовлена наявністю солідної теоретико-методологічної бази та введенням в етнографічну науку низки основних понять, дефініцій та методичних прийомів вивчення процесів формування символіки в традиційних культурах, розроблених етнолінгвістикою, семіотикою, психологією, етносоціологією. Незаперечний пріоритет у цьому напрямі дослідження по праву належить В. Іванову та В. Топорову, наукові розробки яких стали визначальними для формування сучасних семіотичних методів вивчення етнічних культурних явищ на радянському й пострадянському науковому просторі [6; 7]. Науковці розглядають культуру як певний вид знакової системи, що нагадує собою текст. Відповідно, такі окремі явища культури, як міф, казка, обряд, виробничий процес, матеріальні об'єкти тощо, представляють собою тексти або фрагменти текстів. Дослідники припускають, що на деякому етапі, ближчому до початкового, господарсько-виробничі функції, які пізніше стали єдиними чи явно переважаючими, були не основними, а другорядними. У цей період пізніші ремесла входили в іншу систему, що пов'язувалася насамперед із сакральними уявленнями, і співвідносилися із загальною космологічною схемою [6, с. 83]. Як уже зазначалося, ці дослідники та їх послідовники – А. Байбурин, А. Топорков та інші – у своїх працях торкаються проблем інтерпретації й вивчення знакового функціонування як окремих предметів та явищ, так і цілих знакових систем. Зокрема, у працях А. Байбурина розроблено тезу про те, що будь-які предмети, створені людиною, мають подвійну семіотичну природу, тобто кожна річ може використовуватися і утилітарно, і як знак, символ, при чому «знаковість» і «речовність» перебувають у відношенні компліментарності. Тому питання про те, які з цих властивостей у культурі первісні, а які другорядні, не можуть бути коректними [2, с. 217–218].

Символічне значення артефактів простежується в їх зовнішньому вираженні, формі прояву того чи іншого елементу культури (знаку) і їх внутрішньому змісті [3, с. 125]. Урешті, семіотичний підхід до вивчення традиційної культури передбачає розгляд кожної речі як культурного знаку, але відповідно знаки також опредмечуються. Це зумовлено двома видами прагматики, що притаманні архаїчній культурі – утилітарній та знаковій. При тому, що утилітарна прагматика є лише необхідною умовою для реалізації вищих сакральних ідей [1]. Усе це дозволяє розглядати будь-який об'єкт етнографічного дослідження як символ і як знак одночасно, де символ – метафоричний, а знак – метамонічний. В утилітарній сфері такий об'єкт виступає знаком, а в сакральній – символом. Тому він є членом неабиякої кількості знаків, які функціонують у рамках специфічного культурного контексту. Це означає, що будь-яка річ (явище) в архаїчній або традиційній культурі, окрім свого «зовнішнього» вираження, має ще й «друге життя», яке визначається їх значенням. Ці значення ніби приховані в предметі, вони осягаються розумом, естетичним почуттям, моральною інтуїцією, але не відкриваються в ньому з першого погляду [10, с. 16].

www.etnolog.org.ua

Саме тому в первісному й традиційному суспільстві речове середовище було своєрідним «опредмеченим утіленням» його культурних традицій. У зв'язку з відносною обмеженістю цього речового середовища цінність кожної речі була досить високою і, залежно від потреб та обставин, могла використовуватися із суто утилітарною й ритуальною метою. Однак при поліфункціональності використання речей під час проведення обрядів їх утилітарні функції відходять на другий план, і предмет, «наповнюючись» ритуальним змістом, набуває високого семіотичного статусу. Таким чином, предмети утилітарного призначення, введені у сферу обрядової діяльності, ставали «опредмеченою часткою» обрядового дійства, будучи за своєю суттю ритуальними символами [13, с. 93].

Подібне моделювання синкретичної картини світу формувалося в рамках міфологічного мислення, яке, за висловом К. Леві-Строса, діяло методом «відскоку», оперуючи асоціативним механізмом, формувало загальні причинні зв'язки природних, соціальних чи культурних явищ [9, с. 5–17].

Тому абсолютно справедливим видається твердження А. Топоркова, що в будь-якій організованій людській групі реакція людей на зовнішні стимули завжди опосередковується культурою, її значеннями, які проявляються в ритуалах та міфах через певні культурні коди (технологічні, кулінарні, будівельні тощо). Не знаючи значень культурних явищ, неможливо осягнути їх суті [12, с. 89].

Відповідно, розвиток методологічних підходів до вивчення символіки побутових предметів у традиційній культурі дозволяє виокремити такі засадничі методологічні положення.

1. Ритуал у традиційній культурі був відтворенням акту зародження світу; був єдиним універсальним засобом відновлення гармонії та перевірки відповідності всього розмаїття зв'язків.

2. Ритуальні символи слугують чимось схожим на ключ, за допомогою якого відкривається космос, щоб отримати життєво важливі цінності.

3. В архаїчній культурі річ, зроблена людиною, мала подвійну семіотичну природу: утилітарну й сакральну.

4. Утилітарна прагматика використання речей в обряді підпорядкована здійсненню значно вищих сакральних цілей культури.

5. У побутовому функціонуванні річ завжди виступає як знак, де знак – метамонічний, тоді як у ритуалі – як символ, де символ – метафоричний.

6. Символічна природа речей обумовлена рядом чинників – назвою, технологією виготовлення, матеріалом, формою, конструктивними особливостями, функціональним призначенням, нанесеними на них зображеннями, традиційним значенням (використання в обрядах). Тому виготовлення речей, їх естетичне оформлення не допускало жодної вільної фантазії, було глибоко прагматичним, а не факультативним, як у сучасній культурі.

7. Символічні значення культури та її артефактів проявляються в ритуалах і міфах через певні культурні коди (виробничо-технологічні: кулінарні, будівельні, металургійні, гончарні, соціальні, рослинні, зоологічні тощо).

Відтак, залежно від походження вихідного матеріалу, його місця в природному середовищі, форми речі, особливостей технології виготовлення та функціонування реалізовувалися не лише раціонально-утилітарні потреби суспільства, але й широке коло міфологічних образів, відображаючи його внутрішній, духовний світ. Це означає, що в традиційній культурі і руда, і технологія ковальського виробництва, продукти металургії й ковальства фактично нероздільно поєднані в утилітарно-прагматичній та ритуально-міфологічній сферах людської життєдіяльності. Тому в традиційній культурі вони переставали бути лише частками природи або матеріальної культури, а поставали культурними символами та знаками, завдяки яким розгортався процес пізнання й відображення людиною реалій навколишнього середовища.

Тим більше, що в традиційних суспільствах кожен об'єкт природи, так само як і предмет культури, мав поліфункціональне призначення, вважався наділеним певним рівнем «сили» й тісно пов'язувався з прагматичним і ритуальним контекстом. Відповідно, залізо й вироби з нього були носіями життєво важливої інформації та сакральних знань, а тому вживалися як культурні знаки.

Отже, для успішного реконструювання міфоритуальної символіки заліза й ко-

www.etnolog.org.ua

вальських виробів у традиційній культурі найдоречнішим вбачається застосування комплексного методу дослідження. Через наявність фрагментарності та неповноту писемних свідчень із цієї проблеми реконструкція міфоритуальниих функцій заліза й ковальських виробів архаїчного минулого можлива лише на підставі проведення порівняльно-історичних аналогій та гіпотетичного моделювання. Водночас задля цілісного й системного сприйняття об'єкта наукового пізнання пріоритет має надаватися використанню системного та структурно-функціонального підходів. Особливість об'єкта дослідження заліза й залізних артефактів у традиційній культурі вимагає, на нашу думку, застосування, крім логічного аналізу, ще й інтуїтивної творчості, що дозволить установити органічний взаємозв'язок різних частин та явищ єдиного цілого. Автор переконаний, що для вирішення завдання розкриття семіотики металу та виробів з нього в традиційних уявленнях необхідно, крім порівняльно-історичного й генетичного методів, викристовувати також метод археолого-етнографічних аналогій, який дозволяє глибше осягнути символіку артефактів у виявлених археологами фрагментах обрядів із використанням заліза, залучаючи при цьому ще й лінгвістичні, етимологічні, культурологічні відомості.

Таким чином, семіотичний розгляд заліза й ковальських виробів, міфологічних уявлень про них та їх обрядове використання в традиційній культурі дозволяє сприймати їх як культурні знаки, що дає можливість реконструювати складні моделі архаїчного світогляду, визначати витоки та генетичну спільність міфологічних образів і космогонічних систем етнічних соціумів. У традиційно-побутовій культурі залізо й ковальські вироби функціонально могли бути задіяні і в утилітарній, і в ритуально-міфологічній сферах життєдіяльності, а тому набували ознак символів самої культури, її ціннісних орієнтирів.

Джерела та література

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Санкт-Петербург : Наука, 1993. 237 с.
2. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология: (материальная культура и мифология). Москва : Наука, 1981. 218 с.
3. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. Москва : Наука, 1983. 125 с.
4. Гуревич А. В. Категории средневековой культуры. Москва : Искусство, 1979. 340 с.
5. Гуревич А. В. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. Москва : Искусство, 1990. 396 с.
6. Иванов В. В. История металлов на Древнем Востоке в свете лингвистики. *Историко-филологический журнал АН Армянской ССР*. 1976. № 4. С. 74–85.
7. Иванов В. В., Топоров В. М. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва : Наука, 1965. 246 с.
8. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Ленинград : АН СССР, 1929. Т. 8. С. 152–195.
9. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. Москва : Республика, 1994. 382 с.
10. Мыльников А. С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград : Наука, Ленингр. отделение, 1989. С. 7–37.
11. Токарев С. А. К методам этнографического изучения материальной культуры. *Советская этнография*. Москва, 1970. № 4. С. 3.
12. Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград : Наука, 1989. С. 89–101.
13. Яковлєва Л. А. Символіка поховань пізнього палеоліту Східної Європи та Сибіру. *Археологія*. 1994. № 4. С. 84–97.

References

1. BAIBURIN, Albert. *Ritual in Traditional Culture.* Saint-Petersburg: Nauka, 1993, 237 pp. [in Russian].
2. BAIBURIN, Albert. *Semiotic Status of Things and Mythology: Material Culture and Mythology.* Moscow: Nauka, 1981, 218 pp. [in Russian].

www.etnolog.org.ua

3. BROMLEI, Julian. *Essays of the Theory of Ethnos.* Moscow: Nauka, 1983, 125 pp. [in Russian].

4. GUREVICH, Aleksandr. *Categories of Medieval Culture.* Moscow: Iskusstvo, 1979, 340 pp. [in Russian].

5. GUREVICH, Aleksandr. *The Medieval World: Culture of the Silent Majority.* Moscow: Iskusstvo, 1990, 396 pp.

6. IVANOV, Vyacheslav. The History of Metals in the Ancient East in the Light of Linguistics. *Historical-Philological Journal of the Academy of Sciences of Armenian SSR,* 1976, 4, 74–85 [in Russian].

7. IVANOV, Vyacheslav, Vladimir TOPOROV. *Slavic Linguistic Modelling Semiotic Systems.* Moscow: Nauka, 1965, 246 pp. [in Russian].

8. KAGAROV, Evgenii. Structure and Origin of Wedding Rituals. *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography.* Leningrad: AS of the USSR, 1929, vol. 8, pp. 152–195 [in Russian].

9. LEVI-STROSS, Klod. *Primitive Thinking.* Moscow: Respublika, 1994, 382 pp. [in Russian].

10. MYLNIKOV, Aleksandr. The Language of Culture and the Issues of Studying of the Ethnic Specificity of the Means of Symbolic Communication. *Ethnographic Study of Symbolic Means of Culture.* Leningrad: Nauka, Leningrad Department, 1989, pp. 7–37 [in Russian].

11. TOKAREV, Sergei. To the Methods of Ethnographic Study of Material Culture. *Soviet Ethnography.* Moscow, 1970, 4, 3 [in Russian].

12. TOPORKOV, Andrei. Symbolism and Ritual Functions of the Objects of Material Culture. *Ethnographic Study of Symbolic Means of Culture.* Leningrad: Nauka, 1989, pp. 89–101 [in Russian].

13. YAKOVLIEVA, Liudmyla. Symbolism of the Burials of the Late Palaeolith of the Eastern Europe and Siberia. *Archaeology,* 1994, 4, 84–97 [in Ukrainian].

SUMMARY

The article author bases himself on the theoretical treatments of Ukrainian and Russian ethnologists engaged in the introduction of semiotics methods in ethnological studies (Ye. Kaharov, A Baiburin, A. Toporkov, A. Mylnikov and others). Owing to the linguists V. Toporov and V. Ivanov works attraction, he also shows that all external stimuli on the society are always mediated by its culture. Its significance in traditional societies has been shown in rituals and myths through certain cultural codes (technological, culinary, construction, etc.).

Reconstruction of the mythological and ritual symbols of iron and forged products in traditional culture requires the use of a comprehensive research method. The fragmentation and incompleteness of the written evidence allow to reconstruct the mythological and ritual symbols of iron and forged products of the archaic past only on the basis of comparative-historical analogies and hypothetical modelling. At the same time, for the integral and systematic perception of the object of scientific cognition, the priority should be given to the use of systemic and structural-functional approaches.

The peculiarity of the object of research requires the use of intuitive creation along with logical analysis. It enables the establishment of the organic interconnection of different parts and phenomena of one whole. In order to solve problem of the explanation of metal and the articles of it semiotics in traditional representations it is necessary, in addition to the comparative-historical and genetic methods, to resort also to the method of archeological and ethnographic analogies. It allows to comprehend the symbols of artifacts deeply discovered by archaeologists with fragments of ceremonies with the use of iron, while also involving linguistic, etymological, culturological data.

Thus, the attraction of semiotics methods, in complex combination with the mentioned above, allows to perceive iron and smithery products as cultural signs. It allows to reconstruct the complex models of the archaic world-view, to determine the origins and genetic community of mythological images and cosmogonic systems of the ethnic societies of the past.

Keywords: method, methodology, reconstruction, sacral, myth, ceremony, artefact, iron.

www.etnolog.org.ua

УДК 39(092)Грушевська:801.8](4=161.2)

Ганна Скрипник
(Київ)

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИМІР НАУКОВОГО ДОРОБКУ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ

У статті на основі ґрунтовного прочитання й аналізу монографічних студій К. Грушевської здійснено спробу осмислення етнологічної наукової спадщини ученої на тлі тогочасних європейських студій. Предметом розвідки є передусім книжкового формату видання дослідниці: «Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки», «З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської», «Українські народні думи».

Найбільшим науковим досягненням К. Грушевської стала її подвижницька праця по укладанню повного корпусу українських народних дум; по виявленню, науковій систематизації та осмисленню (на підставі територіального розподілу за окремими кобзарськими школами) зразків українського героїчного епосу.

Ключові слова: К. Грушевська, словесна творчість первісних народів, примітивна проза, «культурні пережитки», думи, український героїчний епос.

The article, based on a thorough reading and analysis of K. Hrushevska's monographic research, makes an attempt to comprehend the ethnological scientific heritage of the scholar against the background of contemporary European studies. Its subject is primarily her book-size editions: *Primitive Stories, Tales and Fables of Africa and America*, *Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*, and *Ukrainian Folk Dumas*.

K. Hrushevska's greatest scientific achievement was her selfless work on compiling the full corpus of Ukrainian folk dumas, as well as on identifying, scientifically arranging and comprehending (on the ground of their territorial division by separate kobzar schools) the samples of the Ukrainian heroic epic.

Keywords: K. Hrushevska, verbal creativity of primitive peoples, primitive prose, *cultural remnants*, dumas, Ukrainian heroic epic.

Вершиною академічного наукового доробку Катерини Грушевської – видатного етнолога, перекладача й організатора української народознавчої науки, дослідники [1; 15; 12; 17; 13; 14; 2; 18; 19] справедливо та беззастережно називають двотомний корпус «Українських народних дум», доповнений вступною розвідкою К. Грушевської «Збирання і видання дум в XIX і в початках XX віку» (обсягом понад 12 друкованих аркушів). Застосовуючи соціологічну теорію до студіювання українського героїчного епосу, К. Грушевська створила працю, гідну монографічного видання європейського рівня.

Такими ж новаторськими й резонансними були й два інші книжкові проєкти К. Грушевської – «Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки» та «З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської». Саме на огляді її наукових здобутків, які маркують європейський вимір дослідницьких практик ученої, зупинимося в нашому начерку.

Зокрема, етнографічна студія ще на той час зовсім молодої дослідниці К. Грушевської «Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки» була видрукувана вже у Відні 1923 року під грифом Українського соціологічного інституту (УСІ). Структурно праця поділялася на дві частини: а) теоретичну авторську передмову «Розвій словесної творчості і примітивна проза» (що складалася зі структурно систематизованих у десяти розділах аналітичних текстів); б) добірку джерел (що репрезентувала зразки оповідань і казок первісних народів Африки та Америки). У зазначеній ґрунтовній розвідці – «передмові» про особливості примітивної прози, осмисленій авторкою в контексті розвою словесної творчості, К. Грушевська однією з перших наголошувала на тому, що тогочасна наука, активно обсервуючи майже всі вияви соціоекономічного життя первісних народів, зовсім не звертала уваги на брак студій про розвиток форм та змісту примітивної культури і прозової словесної творчості зокрема. Вона підкреслює, що на тлі зростаючого інтересу тогочасної соціологічної науки до студіювання «тих частей людськости, що

www.etnolog.org.ua

в зникаючих пережитках заховали до сих або до недавніх часів форми первісних інституцій і зв'язують нас хистким, химерним зв'язком з затраченою свідомістю перших початків людського життя», спостерігається водночас цілковита відсутність «студіювання і навіть інтересування примітивними піснями та оповіданнями, як творами літератури», примітивної словесності [8, с. 5, 6]. «Наука, – продовжує дослідниця, – здебільшого оминає ту дорогу», котрою «зав'язуються природні взаємини між народами», а саме – «автентичні вислови сього чужого життя», відображені «в конкретизуючім світлі понять», в їх літературі» [8, с. 5].

Щодо датування досліджуваного етапу первісності й уживаної термінології та застосовуваного вченою поняття «примітивна культура», то в її інтерпретації остання поставала «як продукт примітивної стадії розвитку людських спільнот». У свою чергу під «примітивною стадією», на ті часи, розумілося, за тлумаченням М. Грушевського, «життя, яке в сфері продукції ще не дійшло до поділу праці, в сфері соціальній не доступило до класової диференціації суспільности, в сфері інтелектуальній не переступило зони, що відділяє мишлення прелогічне з його містичною синтетичністю, від новішої аналітичної раціоналістичної мислі». Ця стадія «сягає в безконечно далекі глибини людського життя» [9, с. VI].

З огляду на нерівномірність територіального представлення текстів примітивної прози (багато автентичного матеріалу з Північної Америки та мало – з Африки), дослідниця послуговувалася як автентичними етнографічними текстами, так і дослівними перекладами й виданими раніше працями та наративами збірників (В. Бліка, Калявей, К. Лангло-Паркер, Ляйена і Цавнерта та ін.) [8, с. 6–7].

Пояснюючи методику й едиційну мотивацію підготовки та оприлюднення добірки репрезентованих зразків казок і оповідань без коментарів, а лише з розлогим вступом, К. Грушевська писала, що «наукова й суспільна значимість їх така ваговита», що навіть без наукового «оздоблення» вони самі розкриють свою пізнавальну й естетичну сутність кожному читачеві: «Отже беручи на увагу всю вагу такого ознайомлення з примітивними традиціями й інтерес, що вони можуть мати для кожної літератури, вважаємо потрібним і для нашого громадянства вибрати таку збірку примітивних оповідань і пустити її навіть не озброєною і не прикрашеною ніяким науковим або естетичним коментарем. Ми повторяємо своє переконаннє, що вони самі скажуть все потрібне кождому уважному читачеви» [7, с. 7].

Причини виникнення резонансного дослідницького інтересу до словесних творів «некультурних» народів К. Грушевська пов'язує з розвитком «соціальних наук, етнографії і етнології», що породив усвідомлення «значення, яке могло б мати перенесення еволюційного методу на питання поетичної творчості» [1].

К. Грушевська актуалізує «соціологічні теорії словесності», відтак – наголошує на потребі оновлення концепційних підходів до студіювання «примітивної словесності», на доконечності використання соціологічних методів для інтерпретації пережитків старовини у фольклорній спадщині, зокрема, на потребі «перенесення еволюційного методу на питання поетичної творчості» та позитивної ролі в цьому процесі здобутків етнології та соціології.

Користуючись еволюційними принципами при укладанні збірки текстів казок і оповідань, К. Грушевська ілюструє розвій примітивної прози первісних суспільств у послідовності від найпримітивніших зразків до їх вищих, розвинутіших форм. Зокрема, прозові твори народів Африки, представлені у книзі 43 зразками, дослідниця об'єднала в шість таких тематичних блоків: 1) оповідання про події і пригоди; 2) оповідання з повторюваннями; 3) оповідання про прикмети, звірів (експліктивні); 4) оповідання про характери; 5) родові перекази і пізніші казки про пригоди; 6) оповідання з моральним повчанням. 34 оповідання народів Північної Америки вчена згрупувала у вісім блоків: 1) оповідання про події; 2) експлікативні оповідання; 3) оповідання про хитрість, силу і нерозум; 4) оповідання про пригоди і магічну силу, або про «щастє»; 5) оповідання про другий світ; 6) племінні перекази; 7) оповідання з моральною провідною гадкою; 8) новели.

К. Грушевська ставить під сумнів поширене на той час уявлення про те, що первісною формою, підвалиною історії

www.etnolog.org.ua

словесності була поетична творчість; вона доводить необґрунтованість і помилковість застосування методології вивчення класичних європейських і староазійських епічних творів до студій примітивної словесності «некультурних» народів, згідно з якою усталилася думка, що «примітивна громада не знала і не складала прозових творів». Саме ця обставина послуговує К. Грушевській мотивацією для формування збірки за обраною нею вищевикладеною систематикою: «Для пояснення системи вибору оповідань сеї збірки, – заявляє дослідниця, – вважаємо потрібним коротко переглянути ті загальні гадки і погляди на розвій примітивної словесности, на котрих основується тепер всяке студіюваннє поетичних творів "диких народів"» [7, с. 7].

К. Грушевська робить прискіпливий огляд і аналіз домінуючих теорій студіювання «примітивної» епіки первісних народів (Е. Гросе, Ш. Летурно, Г. Спенсера, В. Вундта, Ф. Штульмана, К. Штайнена та ін.), демонструє фахову обізнаність з міфологічною і міграційною теоріями, використовуючи їх концепти для осмислення міфологічних основ фольклору, зокрема, матеріалів примітивної прози первісних народів Африки та Америки. Вона поділяє погляди Г. Спенсера про недиференційованість примітивного мистецтва, синкретичність первісної народної творчості, а відтак, актуалізує думку, що в «примітивній словесності не можна шукати форм, відомих з подальшого розвитку», бо «примітивна словесність так само недиференційована, як і примітивне господарство і суспільність» [7, с. 10].

Щодо синкретичності характеру творчого самовираження «первісних», то К. Грушевська зауважує, що «деякі психологічні ознаки певного душевного стану первісних передаються не засобом слова, а жестами або мінами, спонтанними або менче більше традиційними» [7, с. 16]. «Рамки цього недиференційованого мистецтва примітивної людності, – наголошує дослідниця, – не тільки не обмежуються границями лірики, епосу і драми, але захоплюють хореографію, пантоміму і музику» [7, с. 14].

Учена солідаризується з міркуваннями відомого дослідника походження мистецтва Гірна про те, що первісне синкретичне мистецтво «є рефлективним по своїй природі і мало підходить під якесь літературне поняття, бо є своєрідною недиференційованою реакцією, що може виражатися у формі примітивного орнаменту, чи так званого гімнастичного танцю, чи ритмічної інструментальної чи вокальної музики» [7, с. 14].

К. Грушевська розмірковує над обсервраціями визнаного дослідника примітивного мистецтва Гросе, котрий, навпаки, наголошував, що «примітивні народи мають вже свій епос, лірику і драму» і що «ліричний виклик – се найприроднійше поетичне явище» в житті первісних [7, с. 10, 11].

Зрештою, ознайомившись із висновками іншого талановитого ученого, дослідника примітивного життя фон ден Штайнена про те, «яке мале значення має різниця мов для племен Шінгу» і для примітивної людності назагал, К. Грушевська формулює власні глибокі й нестандартні висновки про синкретичний характер творчого самовираження «примітивних». Вона констатує бідність виражальних та соціальних функцій і низьку комунікативну значущість слова первісних племен, заявляючи, що «комунікативна вартість» їх мови теж «значно менша», ніж у культурних народів [7, с. 13].

Дослідниця доводить першочергову доконечність для примітивного колективу «вироблення мімічної мови», пріоритетність застосування первісними громадами примітивних практик «недиференційованого мистецтва», сила яких у колективнім рефлексі, що «робить примітивного чоловіка таким психологічно залежним від гурту у виразі почувань» [7, с. 14]. Як прихильниця колективістичної теорії про визначальну роль колективу в психологічно-емоційному житті індивіда й у визначенні тематики зразків словесної творчості зокрема, К. Грушевська, однак, не абсолютизує цього фактора. Вона опонує крайнощам колективістичних концепцій учених (зокрема й Летурно), які «виключають з круга можливих тем примітивних пісень і оповідань всі особисті переживання одиниці». Учена зауважує, що навіть серед найпримітивніших оповідань укладеного нею збірника знайдуться приклади «глибоко відчутої індивідуальної долі, в котрих колектив виявляє тенденцію відчути себе в індивіді» [7, с. 16] [2].

www.etnolog.org.ua

Стосовно змісту, форми, природи та психологічної основи примітивних прозових творів, то, на переконання вченої, «се мусить бути просте занотованнє безпосереднього спостереження з близшого окруження людини, без усяких суб'єктивних міркувань» [7, с. 19]. Навіть примітивні пісні К. Грушевська трактує не стільки як лірично-поетичні твори, а швидше – як «властиво прозу» [3], в якій примітивна логіка поривається сформулювати свої зовнішні враження, спостереження буденного життя. Словесні ж засоби, констатує вчена, обсервуючи психологічні підвалини примітивної творчості, «поступово дають голос, озвучують настрій; а поступ об'єктивізації вражень, розвій думки і зріст слова – послуговують у свою чергу – засобом безпосередньої зовнішньої маніфестації почувань» [7, с. 18].

Розмірковуючи про фантастичність, «міфологічність» природи первісної прози, дослідниця застерігає від переоцінювання фантастичного елементу як основної прикмети первісної прози, бо природа всієї фантастики первісної прози може виявитись «примітивно-емпіричною»; учена на прикладах доводить, що «по формі і способу спостереження первісне оповідання реалістичне» [7, с. 19].

К. Грушевська поділяє погляди Леві-Брюля про доцільність застосування іншого, відмінного від усталеного в літературі підходу до осмислення явищ примітивної свідомості. На її думку, некоректно ці вияви примітивної свідомості й словесної творчості ідентифікувати «як вирази недорозвиненої психіки культурного чоловіка» і відповідно – застосовувати щодо примітивної творчості класифікації, розроблені для примітивних літературних текстів пізніших історичних спільнот [7, с. 19].

Відтак, за матеріалами примітивної прози, зразків колективної словесної творчості первісних народів Африки та Америки дослідниця розкриває, не абсолютизуючи, міфологічну основу фольклору, ілюструє первісні практики трансформації міфу й постання різних видів прозових творів. У річищі соціологічних теорій Леві-Брюля та Дюркгейма про особливості первісної культури й первісного мислення, К. Грушевська обсервує і розгортає зміст понять «примітивне оповідання», «міф», «казка», ідентифікуючи останню (за В. Вундтом) «як основну категорію первісної словесності». У своїх роздумах про примітивні твори, що стоять «на початках прозової еволюції», та про «значення в історії усної прозової творчості короткого оповідання з найблизшого окруження людини», учена опирається на висновки дослідника казки фон дер Ляєна, котрий від елементарного примітивного оповідання «досить рішучо виводив розвій вищих прозових утворів»: переказу і казки [7, с. 21]. Відтак, резюмує дослідниця, «примітивне оповідання се майже одинокий такий неоспорюваний пункт в розвою початкової прози» [7, с. 22]. К. Грушевська здійснює ґрунтовний порівняльний аналіз прозової словесності доби початкового розвитку примітивних культур та тотемної доби й приєднується в питаннях послідовності виникнення та класифікації примітивної прози до поглядів В. Вундта, котрий ставить на початок «мітичну казку, фантастичне оповідання, що в тім часі має ще характер міту, в котрий вірять» [7, с. 23].

Не переймаючись спеціально проблемами класифікації міфів, дослідниця вибудовує, однак, своєрідну (хоч і відмінну в різних народів Африки та Америки) етапність постання найдавніших різновидів усної творчості: «мітична казка», «тотемна казка», «експлікативне оповідання», «небесна казка».

Високо поціновуючи цю збірку первісних фольклорних текстів, укладених його донькою Катериною, М. Грушевський писав: «Се вибірка характеристичних текстів ріжних родів і ріжних стадій словесної творчості обох континентів.., попереджена студією: "Розвій словесної творчості і примітивна проза", в котрій авторка... подає і свої власні гадки, спеціально щодо розвою художнього оповідання у примітивних народів...» [10, с. 10].

Зазначимо, що ця збірка первісних оповідань, укладена К. Грушевською, як раритетна праця була перевидана в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського 2012 року в рамках проєкту «Народознавча спадщина».

Резонансною подією в науковому середовищі України середини 20-х років XX ст. стало також опублікування вже в Києві ще однієї книжкового формату праці К. Грушевської – збірки статей «З примітивної культури» (К., 1924). Ця праця дослідниці у вигляді видрукованих доповідей та окре-

www.etnolog.org.ua

мих студій явищ первісної культури була підготовлена нею ще під час перебування родини Грушевських в еміграції – у процесі участі вченої в Семінарі примітивної культури УСІ (Українського соціологічного інституту). Оприлюдненням напрацювань доньки відразу по приїзді до Києва М. Грушевський сподівався привернути увагу академічних кіл до актуальної наукової проблеми та водночас сприяти реалізації проєкту «Соціологічного інституту» в Україні. Збірка мала широке науково-пізнавальне значення, оскільки удоступнювала для українського читача соціологічні, культурно-історичні, психологічні та філософські здобутки західної науки (засновника й представника психоаналізу Зігмунда Фрейда, адепта американської культурантропології Франца Боаса, засновника французької соціологічної школи Еміля Дюркгейма, творця теорії прелогічного мислення Люсьєна Леві-Брюля та ін.).

До цієї праці К. Грушевської ввійшло п'ять ґрунтовних статей (про початки заселення і культури Америки; про відгомін примітивного мислення в українському фольклорі; про поняття власності в примітивних народів; про колективне в примітивній поезії; про дві категорії примітивної мислі – «тотем» і «мана») [3, с. 17–219]. М. Грушевський справедливо підкреслював у «Передмові» до цієї книги своєї дочки, що головною працею дослідниці, «що займає центральне місце в сій книзі і являється... найбільш самостійною її [К. Грушевської. – *Г. С.*] роботою» є розвідка «Тотем і Мана як дві категорії примітивної мислі». У ній, на думку історика, авторка розвиває і обґрунтовує основну свою концепцію «про впливи примітивного колективізму на вироблення примітивного або... прелогічного світогляду» [10, с. 11].

Наголошуючи на самостійному й новаторському характері цієї статті, М. Грушевський зауважує, що вона не є простим реферуванням висновків теорії Леві-Брюля про прелогічне мислення первісних спільнот, адже в ній «...читач знайде коротку характеристику головних висновків, поставлених Леві-Брюлем, зроблену авторкою, котра... сама з більшою чи меншою самостійністю аналізує ріжні аспекти примітивного світогляду, з другого боку – за поміччю його освітлює, для прикладу, <...> хвилеві відживання сього примітивного мишлення в нашім фольклорі» [10, с. 10]. На його думку, заслуга К. Грушевської полягає в тому, що «дослідниця висуває при тім тезу, дуже важну і в своїх виводах незвичайно багато обіцяючу – про колективістичні настрої примітивної людини, як першу причину і формуючий принцип її космології і розуміння взаємовідносин між собою і доохресним світом» [10, с. 10].

У розвідці К. Грушевська не зупиняється на формальних підставах розрізнення термінів «тотем» і «мана», а розкриває глибинні смислоутворюючі аспекти відмінностей понять, що є «немов би два полюси, до котрих може прямувати дослід примітивного життя; се майже гасла двох соціологічних шкіл, чи методів» [3, с. 110].

Учена в першій частині праці простежує історію виникнення та запровадження в обіг терміна «тотем», робить огляд відомих на той час «тотемічних теорій». У полі зору дослідниці номіналістична концепція А. Ленга – про «містичний характер імені у примітивних»; теорія Тейлора про тотемізм як звіропоклонство, пов'язане з культом предків; Фрезера – про «концепціональний» тотемізм, узасаднений на вірі у «звіряче посвоячення»; Рейнаха – адепта уявлень про «тотем як фетіш»; філологічна або родова теорія Гюіта, за якою тотем – «лиш рід, людська родина» та ін., що зацікавили К. Грушевську головно як маніфестація «стремління в науці дивитись на тотемізм як на явище порівняно пізнє...» [3, с. 125]. З-поміж розглянутих нею концепцій – індивідуалістична теорія Дж. Льонга (1791); «номіналістична і культу предків» – Герберта Спенсера (1870–1878); «родової жертви» – Робертсона Сміта (1884); «зовнішньої душі (звіра-патрона)» – Фрезера (1890); «реінкарнативна» – Тейлора (1899); «культу предків і геральдична» – Вундта (1910–1914); «емблематична, колективістична» – Дюркгейма (1912); «матріархальна» – Франца Боаса (1916) та ін. (всього – 38 опцій).

Предметний і глибокий аналіз основних теорій походження і дефініцій понять «тотем» і «тотемізм» дав їй підстави зробити висновок, що термін «тотемізм» доцільно вживати в розумінні «широкого означення доби людського розвою, коли рід, його

www.etnolog.org.ua

організація і взаємини впливають настільки сильно на всі сфери примітивного життя, що в значній мірі формують умови життя чоловіка [людини] і його погляди на природу» [3, с. 116]. Виокремлюючи домінантні ознаки досліджуваного явища, що визначають два способи, за якими студіюється поняття «тотем» (перший – як «система родів», «внутрішня організація племені»; другий – як «віра в походження людей від «нелюдських» предків: звірів, рослин або інших речей та в посвоячення з ними») [3, с. 117], К. Грушевська наголошує на ключовому з них – другому. Висновки, що випливають з другого означення та з детермінованого ним способу вивчення явища, є, на думку вченої, особливо важливими «для зрозуміння примітивного життя, оскільки в такому способі досліду головне місце займає тотем як родовий символ, предок і патрон роду, себто той звір, що породив його в мітичних часах...» [3, с. 118].

Дослідниця констатує «многозначність, широкість і невиразність» поняття «тотем», що, на її переконання, було зумовлено «процесом підтягання преріжних моральних, релігійних і соціяльних явищ і просто дивацтв примітивного побуту під сю назву "тотемізму", наділеного властивостями кода-розгадки таємниць примітивної думки» [3, с. 112].

К. Грушевська слушно зауважує, що, незважаючи на безліч різнорідних версій, проблема походження терміна «тотем», утім, лишається нерозв'язаною. Водночас вона робить висновок, що всі ці (навіть не зовсім прийнятні) теорії все ж таки «добре характеризують саму ідею того умовного, конвенціонального "тотемізму", як основу анімістичної теорії примітивної психології» [3, с. 118]. Дослідниця в цілому солідаризується з положеннями про тотемізм засновника французької соціологічної школи Еміля Дюркгейма, котрий розглядав «сі примітивні вірування як об'єктивні соціяльні дійсності, а не як абстрактні конструкції»; розумів «тотемізм як колектив: систему родів і підвалину соціяльного устрою, – і як релігію». Учена наголошує, що заслуга французької школи та її соціологічного методу в тому, «що вона виставляє критерієм соціологічних чи соціяльних факторів їх об'єктивне обґрунтування в побуті і в свідомості громади...» [3, с. 126–127]. На її думку, «тотемізм» як категорія примітивного мислення є умовним, «чисто конвенціональним означенням тої стадії людського існування, що жила під знаком роду як принципу», який моделював світогляд примітивної людини [4]. Однак водночас вона критично оцінює окремі висновки Е. Дюркгейма, зокрема, щодо ототожнення первісного тотемізму з категорією «мана» («тотемічна мана»); щодо інтерпретації поняття «мана» як «тотемічного принципу, ідейної підвалини родового устрою», що, на її переконання, є некоректним і невлучним, бо це не відповідає ні дійсності, ні літературному значенню слова «тотем», оскільки тут ідеться про використання застарілого поняття «тотем» для означення й «пояснення іншого соціального явища – автентичного і справді многонадійного для науки...» [3, с. 127]. Серед іншого увагу дослідниці привернуло питання часу виникнення, «давнини тотемізму» й з'ясування його місця в культурній еволюції порівняно з іншими примітивними віруваннями первісних, зокрема «на тлі дійсно широкого поняття "мана", у яке входить і поняття роду» [3, с. 130].

Глибокі наукові спостереження над історією з'яви й побутування терміна «мана», над питанням його відмінності від поняття «тотем» (що займають більшу частину розвідки) маніфестують професіоналізм дослідниці та її непересічні здібності науковця. Реферування й аналіз праць попередників дозволив ученій зробити власні висновки і сформулювати дефініції, за якими поняття «мана» (життєва енергія, за уявленням первісних) відображає стосунки між людиною і світом; а термін «тотем» (як уособлення складової первісної етики) відбиває стосунки між людиною і колективом.

Відтак, учена резюмує, що за розуміннями примітивних громад, «мана» – надприродна космічна сила, розлита по всій природі; це – «неперсональна рухлива сила, що існує в усіх речах і виявляється в усім життю» [3, с. 134].

Висвітлюючи історію виникнення терміна «мана», дослідниця відзначає, що хоча його запроваджено до наукового вжитку англійським ученим Р. Кодрінгтоном на означення реалій міфології народів Меланезії та розвинуто в публікаціях Марета на означення основи («підстави»)

www.etnolog.org.ua

«цілого світогляду преанімізму», проте «подібні поняття («оренда», «маніту», «вакан», «хубе») були помічені ще раніше в Америці», однак тоді вони не привернули належної уваги.

На підставі досліджень географії поширення поняття «мана» в його різнорідних найменуваннях і локаціях К. Грушевська робить слушні висновки, що всі «вони передають зовсім однорідні ідеї».

Продуктивним, з погляду тогочасної вітчизняної науки, видається міркування вченої про доцільність залучення до студіювання цієї проблеми українських матеріалів; про те, що «дослідження наших культурних пережитків не як відокремлених явищ, але як вияв мисли примітивного людства про світ і його лад, міг би дати багато цікавого не лише для пізнання минувшини у нас, але і для виявлення еволюції людської мисли взагалі» [3, с. 193].

Ці ж, розглядувані К. Грушевською в наголошеній розвідці питання (про еволюцію людського мислення й особливості примітивного світогляду), порушені дослідницею і в інших, уміщених у збірнику публікаціях. Зокрема, у статті «Примітивне мишлення і його відгомони в нашім фольклорі» вона подає огляд праць французького філософа і психолога, професора Сорбони Леві-Брюля, розкриває основні постулати його теорії «партиципації» (закон «співучасті») і «прелогічного мислення» первісних спільнот, аналізує погляди вченого щодо впливу примітивного колективу (роду) на людину [5].

Як переконливо підсумовує в «Передмові» до цієї збірки М. Грушевський, авторка «влучно аналізує примітивне розуміння ріжних явищ природного і соціального порядку», зупиняється на понятті роду і робить висновок про те, що зв'язок, що лучить членів сього колективу, – чисто соціальний», а фізичному спорідненню «примітивні люди надають дуже мало значення» [10, с. 12]. У контексті аналізу теорії Леві-Брюля про відмінність примітивного мислення від «цивілізованого думання» К. Грушевська формулює власні міркування і висновки про первісний колектив як замкнений самодостатній світ, «самостійний мікрокосм», «джерело всякої життєвої сили і всього...»; вона розкриває і значення адаптації в первісних спільнотах, що детермінувала склад родового колективу, поєднуючи в ньому не лише «адаптованих» людей, (власне, членів роду), але й звірів, рослин, абстрактні явища [10, с. 12–13].

У статті вчена досліджує особливості первісної культури та її пережитків у фольклорі, робить проєкцію соціологічних теорій на українські реліктові етнографічні реалії. Зокрема, аналіз різнорідних даних про похоронні звичаї на Гуцульщині та Буковині дав їй підстави розкрити «останки» примітивного світогляду в тогочасному народному побуті населення регіону, які, на її думку, «в основі своїй належать до тих самих фактів, як примітивні звичаї, що вийшли з примітивної ідеї вмішування людини в механізм причинних відносин в природі» [6, с. 109].

В іншій, уміщеній в цю книгу, невеличкій розвідці «Колективне в примітивній поезії» К. Грушевська розглядає проблему початків поетичної творчості, аналізує погляди американського історика літератури професора Гаміра на першооснови поезії і на «співо-танці» зокрема. Дослідниця розкриває значення ритму в обрядодіях і житті первісного колективу, суспільну значущість поезії, що традиційними засобами звернена до соціальних інстинктів індивіда [6], акцентує питання взаємозв'язку й ролі колективної та індивідуальної творчості, випереджуючи свій час вже самою актуалізацією проблеми.

Примітивні поняття про власність як атрибут магічної сили, котрою наділена людина первісного колективу, стали предметом досліду й висвітлення в наступній студії ученої – про «полон орнаменту» і «крадіж слова». Розглядаючи власність як одну з форм відносин людини із зовнішнім світом у примітивних та цивілізованих спільнотах, К. Грушевська наголошує на докорінній відмінності змісту цього поняття в цивілізованих та примітивних народів, оскільки він детермінований різним комплексом уявлень представників зазначених спільнот про «сей світ». «Примітивні аналогії», до котрих вдаються дослідники, не повинні вводити в оману, позаяк, на думку К. Грушевської, у первісних народів поняття власності «таке відмінне від нашого, а відносини до окруження загорнені в таку силу магічних представлень, думок і фантазії, що наперед можна прийняти майже за певне, що в кожнім випадку їх погляд на

www.etnolog.org.ua

справу буде інший, ніж погляд культурного чоловіка» [5, с. 197]. Учена коментує курйозні причини військових конфліктів («крадіж слова»), що криються в магічному світогляді первісних, і резюмує, що в суспільстві, яке надає великої ваги магії і «магічній вартості» в речах, відмінність поняття власності від його тлумачення в цивілізованих спільнотах «знаходить своє повне об'яснення аж в примітивнім способі мишлення» [5, с. 203], що проливає світло на справжній зміст соціологічних фактів примітивного життя.

Серед репрезентованої у збірці тематики розвідок К. Грушевська розглянула й питання витоків та історії заселення і культури народів Америки: ідеться, зокрема, про особливості передісторичної техніки й матеріальної культури «індіянських племен неолітичної доби». Проаналізувавши праці на зазначену проблематику (авторства науковців американського Етнологічного бюро), учена робить критичні застереження й слушні висновки про те, що соціальне та інтелектуальне життя первісних народів було «далеко більш виробленим, ріжностороннім і змістовнішим», ніж це доти вважалося [10, с. 14]. Як доречно наголошує М. Грушевський, «дуже далекий і спеціальний зміст» цієї розвідки все ж таки «дає інтересні культурно-історичні вказівки загального значення, – так, що вони кидають яскраве світло й на нашу власну культурну історію» [10, с. 13–14].

Ця збірка К. Грушевської про примітивну культуру вигідно вирізнялася з методологічного погляду та за інтерпретаційними концептами від тогочасних головно описових праць українських народознавців, виконаних переважно в описовому жанрі на національному матеріалі і в контексті вітчизняного гуманітаристичного дискурсу. Вона була розіслана на 80 закордонних адрес, у провідні світові кригозбірні й викликала в наукових колах непідробний інтерес до української науки і культури. Проте особливий розголос книга отримала в українському науковому середовищі; зокрема, дуже влучно оцінив її пізнавальний потенціал М. Грушевський, котрий писав, що книга «може віддати не аби-яку прислугу нашому громадянству тим, що введе його в дуже мало досі йому звісну сферу нових течій і здобутків західної соціології й історії культури, що за останні кільканадцять літ зробили дуже важні поступи... і відкрили незвичайно інтересні перспективи дальшому дослідові не тільки на ґрунті культурно-нижчих народів, але й на нашім власнім ґрунті» [10, с. 13]. Схвально оцінив цю збірку статей К. Грушевської В. Дашкевич, який визнав її за «найспеціальнішу етнологічну працю, що з'явилась тепер в українській літературі» [11, с. 180]; за одну з тих, що «інформують українських дослідників про найважливіші здобутки сучасної етнології в інших країнах» (зокрема, про проблему первісного «думання» як центральну проблему людської культури в дослідах низки шкіл – Боаса, Фрейда, Дюркгейма, Леві-Брюля та ін.). Такий же позитивний відгук на книгу дослідниці «З примітивної культури» надійшов і від харківського професора О. Ветухова, котрий писав, що фактично це перша в Україні спроба «спрямувати стару етнографію на шлях динамічних дослідів <...> Постановка питань про основи й першоджерела первісної прелогічної думки, походження й розвитку сім'ї й власності і є головною заслугою цієї книжки» [1, с. 21–22]. «За глибиною проникнення в тему з цією працею міг конкурувати, – пише сучасна дослідниця спадщини К. Грушевської Ірина Матяш, – лише корпус українських народних дум, підготовка якого розпочалася ще в еміграції» [15, с. 114].

І справді, ім'я Катерини Грушевської увінчалося найбільшою славою насамперед завдяки її подвижницькій праці по укладанню повного корпусу «Українських народних дум» [7]. Учена здійснила масштабну дослідницько-пошукову роботу з метою виявлення, наукової систематизації та виходу п'ятитомного видання варіантів українських історичних дум, ініціатором створення якого був батько й науковий провідник дослідниці М. Грушевський. Як влучно зазначав професор Р. Кирчів, участь видатного ученого в підготовці цього видання проглядається «у фундаментальності постановки самого завдання та широкого кола охоплених ним архіважливих наукових питань» [12, с. 150]. К. Грушевська – гідна учениця великого ученого й батька – не просто здійснила традиційну систематизацію й осмислення матеріалу, а й застосувала новаторський метод соціологічного студіювання українського героїчного епосу, на підставі тери-

www.etnolog.org.ua

торіального його розподілу за окремими кобзарськими школами; провела дослідження мистецьких спілок у контексті їхніх професійно-поведінкових практик, творчості та взаємин. Вона здійснила надзвичайно трудомістку працю з виявлення як опублікованого, так і рукописного й архівного матеріалу за понад столітній період його нагромадження; визначила критерії його наукового групування й відбору текстів; запровадила вдалий і логічний принцип встановлення автентичності дум [8]. Важливо, що завдяки особистому листуванню з відомими вченими дослідниця виявляє і включає до видання нові записи (Олени Пчілки, О. Курило, Б. Луговського, В. Кравченка, М. Гайдая, Н. Дмитрука та ін.).

Перший том корпусу «Українських народних дум» (з посвятою В. Антоновичу, М. Драгоманову та П. Житецькому) з'явився друком 1927 року. Крім понад 200-сторінкового вступу (власне ґрунтовної історіографічної монографії К. Грушевської під назвою «Збирання і видання дум в XIX і в початках XX віку», в якому йдеться й про час виникнення терміна «дума» і його дефініцію), том також містив 13 текстів (117 варіантів) у трьох розділах. Видання викликало резонансну реакцію наукових кіл; позитивні рецензії та схвальні оцінки (у яких праця поціновувалася як «цінний внесок в українську культуру») надійшли від В. Перетца, А. Лободи, Ф. Колесси, М. Марковського, О. Сластьона, Б. Луговського та ін.). Переконливою аргументованістю високої оцінки праці К. Грушевської вирізняється розлога (майже 60-сторінкова) рецензія академіка В. Перетца [17, с. 73–132], який дав їй блискучу й вичерпну характеристику: «...пильно вдивляючись у суть нового видання дум, побачимо величезну відміну його від попередніх спроб. Широкий обсяг матеріалу, що лиш почасти використали попередники, мало не до краю вичерпана література дум, цінні критичні екскурси про окремі записи й діяльність збирачів дум, новий матеріал із забутих збірок рукописних і друкованих, нарешті виразна постава питання про кобзарів – носіїв дум і застосування нового принципу вивчення дум відповідно до територіального розподілу записів – усе це й багато ще іншого робить працю К. Грушевської цілком оригінальною й новою поміж аналогічними, задавалося-б, працями про думи» [17, с. 73–74].

Таку ж схвальну оцінку отримала робота та вступна розвідка до неї і від академіка А. Лободи, який назвав її «видатним підсумком нашої науки» [13, с. 198].

Визначний музикознавець, фольклорист і етнограф Ф. Колесса у своєму відгуку на появу корпусу дум К. Грушевської наголошував: «Двотомний корпус дум – зразкове видання, обставлене науковим апаратом, – це безперечно одна з найзамітніших появ української наукової літератури за останні роки, дуже важне досягнення Української Академії наук» [9].

Окрилена успіхом, К. Грушевська взялася за підготовку другого тому, маючи намір видрукувати його протягом 1929–1930 років. Проте вдалося опублікувати другий том лише в 1931 році (а підготовлені тексти до третього, ще неопублікованого тому, і досі не знайдені). Складався другий том з передмови-розвідки К. Грушевської («Деякі питання про народні думи») та 19 текстів (156 варіантів) у трьох розділах. На превеликий жаль, на цьому томі подвижницька робота укладачки була перервана через розгортання тотальних репресій проти українських учених та запровадження жорсткої політичної цензури проти національної науки. Студіювання етнокультури практично було табуйовано владою, відтак подальша дослідницька праця вченої над волелюбним за змістом народним епосом унеможливлювалася через дошкульне цькування та переслідування, а невдовзі – через її арешт, багаторічне ув'язнення і трагічну загибель у застінках.

Проте здійснена дослідницею титанічна студійна робота над думським епосом склала високу честь як К. Грушевській, так і цілій українській гуманітаристиці цієї доби. Як слушно стверджував видатний фольклорист, професор Р. Кирчів, її праця є «надзвичайно повчальною», адже вчена застосувала до вивчення дум не лише філологічний підхід, але й уперше досліджувала їх з огляду на європейську методологію – на широкий культурологічний і соціальний контекст. Опублікований двотомник дум, як слушно резюмує Р. Кирчів, є «монументальним проектом Михайла і Катерини Грушевських» [12, с. 152–153].

www.etnolog.org.ua

Видання ІМФЕ ім. М. Т. Рильського:

«Українські народні думи» К. Грушевської у 2-х томах (перевидання);
загальний, перший та другий томи п'ятитомника «Українська народні думи»
(підготовлені й опубліковані співробітниками Інституту)

www.etnolog.org.ua

Примітки

[1] Див.: Грушевська К. Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки. Київ ; Відень, 1923. С. 9.

[2] Див. також: Матяш І. Катерина Грушевська: життєпис, бібліографія, архіви. Київ, 1997. С. 39.

[3] Див.: Грушевська К. Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки. Київ ; Відень, 1923. С. 17.

[4] Див.: [Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924. С. 116–129.

[5] Див.: Дельєж Р. Нариси з історії антропології. Школи. Автори. Теорії. Київ, 2008. С. 74–82.

[6] Див.: Грушевська К. Колективне в примітивній поезії. *[Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської* / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924. С. 204–219.

[7] Це раритетне на сьогодні видання К. Грушевської перевидане 2004 року Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського як пам'ятка української фольклорно-етнографічної спадщини.

Співробітниками Інституту ведеться підготовка й опублікування п'ятитомного корпусу «Українські народні думи», в основу якого покладено працю К. Грушевської. Станом на сьогодні опубліковано три книги із серії «Українські народні думи» (загальний том, К., 2007; т. 1: Думи раннього козацького періоду, К., 2009; т. 2: Думи XVI–XVII століть, К., 2019).

[8] Див. ширше: Мятяш І. «Зірка першої величини». Життєпис К. М. Грушевської. Київ, 2002. С. 152–176.

[9] Цит. за: Кирчів Р. Катерина Грушевська – дослідниця й едитор українських народних дум. *Народознавчі зошити*. 1999. Зош. 2 (26). Березень – квітень. С. 153.

Джерела та література

1. Ветухов О. Віхи на шляху від старої статичної етнографії до сучасної динамічної етнології. *Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури*. Харків, 1927. Ч. 7.
2. Горинь В. Катерина Грушевська (1900–1943). Львів, 2000.
3. [Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924.
4. Грушевська К. Колективне в примітивній поезії. [*Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської* / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924.
5. Грушевська К. Полон орнаменту і крадіж слова, як причинки до поняття власності у примітивних народів. [*Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської* / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924.
6. Грушевська К. Примітивне мишлення і його відгомони в нашім фольклорі. [*Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської* / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924.
7. Грушевська К. Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки. Київ ; Відень, 1923.
8. Грушевська К. Розвій словесної творчості і примітивна проза. *Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки* / зладила Катерина Грушевська. Київ, 1912.
9. Грушевський М. Вступне слово. *Первісне громадянство і його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 1/2.
10. Грушевський М. Передмова. [*Грушевська К.] З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської* / з передмовою М. Грушевського. Київ, 1924.
11. Дашкевич В. Розвиток етнологічної науки на Україні за 10 років (1917–1927). *Червоний шлях*. Харків, 1927. № 12.
12. Кирчів Р. Катерина Грушевська – дослідниця й едитор українських народних дум. *Народознавчі зошити*. 1999. Зош. 2 (26). Березень – квітень.
13. Лобода А. [Рецензія]. *Ювілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія*. Київ, 1927.
14. Малик Я. Й. Катерина Грушевська. Львів : ЛДУ, 1991.
15. Матяш І. «Зірка першої величини». Життєпис К. М. Грушевської. Київ, 2002.
16. Матяш І. Катерина Грушевська: життєпис, бібліографія, архіви. Київ, 1997.

www.etnolog.org.ua

17. Перетц В., акад. Українські думи в новому виданні К. М. Грушевської. *Етнографічний вісник*. Київ, 1928. Кн. 7.

18. Шевчук Т. Фольклористичні етюди. Біла Церква, 2017.

19. Юркова О. Діяльність Науково-дослідної кафедри історії України М. С. Грушевського (1924–1930 рр.). Київ, 1999.

References

1. VETUKHOV, Oleksa. Milestones on the Way from the Old Static Ethnography to the Modern Dynamic Ethnology and Local Lore: (About the Past and Present States of Ethnography). In: Scientific Collection of the Kharkiv Research Department of the History of Ukrainian Culture. Kharkiv, 1927, no. 7, iss. 1 [in Ukrainian].

2. HORYN, Vasyl. *Kateryna Hrushevska 1900–1943*. NAS of Ukraine's Ivan Krypyakevych Instituteof Ukrainian Studies. Lviv, 2000, 114 pp. [in Ukrainian].

3. HRUSHEVSKA, Kateryna. Totem and Mana: Two Categories of Primitive Thinking. In: *Kateryna Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*. Prefaced by Acad. Mykhaylo HRUSHEVSKYI. All-Ukrainian Academy of Sciences' Cultural and Historical Committee. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1924 [in Ukrainian].

4. HRUSHEVSKA, Kateryna. The Collective Element in Primitive Poetry. In: *Kateryna Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*. Prefaced by Acad. Mykhaylo HRUSHEVSKYI. All-Ukrainian Academy of Sciences' Cultural and Historical Committee. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1924 [in Ukrainian].

5. HRUSHEVSKA, Kateryna. Enslavement of Ornaments and Theft of Words as Two Documents for the Concept of Property in Primitive Peoples' Thinking. In: *Kateryna Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*. Prefaced by Acad. Mykhaylo HRUSHEVSKYI. All-Ukrainian Academy of Sciences' Cultural and Historical Committee. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1924 [in Ukrainian].

6. HRUSHEVSKA, Kateryna. Primitive Thinking and Its Echoes in the Ukrainian Folklore. In: *Kateryna Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*. Prefaced by Acad. Mykhaylo HRUSHEVSKYI. All-Ukrainian Academy of Sciences' Cultural and Historical Committee. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1924 [in Ukrainian].

7. HRUSHEVSKA, Kateryna *Primitive Stories, Tales and Fables of Africa and America*. Kyiv; Vienna: Institut Sociologique Ukrainien; J. N. Vernay Press, 1923 [in Ukrainian].

8. HRUSHEVSKA, Kateryna. Development of Verbal Creativity and Primitive Prose. In: Kateryna HRUSHEVSKA. *Primitive Stories, Tales and Fables of Africa and America*. Kyiv; Vienna: Institut Sociologique Ukrainien; J. N. Vernay Press, 1923 [in Ukrainian].

9. HRUSHEVSKYI, Mykhaylo. Introduction. In: Kateryna HRUSHEVSKA, ed., *Primitive Citizenship and Its Remnants in Ukraine (Primitive Culture and Its Remnants in Ukraine, Social Prehistory. Folk Art in Sociological Prospect): A Scientific Yearbook*. All-Ukrainian Academy of Sciences' Cultural and Historical Committee. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1926, issues 1 and 2 [in Ukrainian].

10. HRUSHEVSKYI, Mykhaylo. Preface. In: *Kateryna Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*. All-Ukrainian Academy of Sciences' Cultural and Historical Committee. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1924 [in Ukrainian].

11. DASHKEVYCH, V. Development of Ethnology in Ukraine for a Decade (1917–1927). In: Volodymyr ZATONSKYI, ed., *The Red Path: A Monthly*. Kharkiv, 1927, no. 12 [in Ukrainian].

12. KYRCHIV, Roman. Kateryna Hrushevska, A Researcher and Editor of Ukrainian Folk Dumas. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *The Ethnology Notebooks*, 1999, no. 2 (26), March–April [in Ukrainian].

13. LOBODA, Andriy. A Review. In: Ahatanhel KRYMSKYI, ed. *A Jubilee Collection in Honour of Acad. Dmytro Bahaliy on the Occasion of the Seventieth Anniversary of His Life and the Fiftieth Anniversary of His Scientific Activity*. Kyiv, 1927 [in Ukrainian].

14. MALYK, Yaroslav. *Kateryna Hrushevska.* Lviv: LSU Press, 1991 [in Ukrainian].

15. MATIASH, Iryna. *«Star of the First Magnitude». A Biography of Kateryna Hrushevska*. NAS of Ukraine's M. Hrushevskyi Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies. Kyiv, 2002 [in Ukrainian].

16. MATIASH, Iryna. *Kateryna Hrushevska: Biography, Bibliography, and Archives*. Kyiv, 1997 [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

17. PERETS, Volodymyr, Acad. Ukrainian Dumas in a New Edition by Kateryna Hrushevska. In: Andriy LOBODA, Viktor PETROV, eds.-in-chief, *The Ethnographic Bulletin*. Ethnographic Committee of the Ukrainian Academy of Sciences Kyiv, 1928, bk. 7 [in Ukrainian].

18. SHEVCHUK, Tetiana. *Folkloristic Essays*. Bila Tserkva: Oleksandr Pshonkivskyi Publishing House, 2017, 258 pp. [in Ukrainian].

19. YURKOVA, Oksana. *Activities of Mykhaylo Hrushevskyi's Research Department of Ukrainian History (1924–1930)*. Kyiv: NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine, 1999, 433 pp. [in Ukrainian].

SUMMARY

The article, based on a thorough reading and analysis of K. Hrushevska's monographic research, makes an attempt to comprehend the ethnological scientific heritage of the scholar against the background of contemporary European studies. Its subject is primarily her book-size editions: *Primitive Stories, Tales and Fables of Africa and America*, *Hrushevska's Studies and Reports on Primitive Culture*, *Ukrainian Folk Dumas* (in two volumes) with a 200-page introduction to the first volume, titled *Collection and Publication of Dumas in the XIXth and Early XXth Centuries*.

In these works, the scholar declared the application of innovative research methods and methodology to clarify the features of *primitive* prose of ancient peoples of Africa and America; she also actualized the necessity of using sociological methods for interpreting *remnants of antiquity within the folklore heritage*, revealed the mythological basis of folklore and the emergence of various types of *primitive* prose works. Applying sociological, psychological and cultural-historical achievements of the Western European science for treating *cultural remnants* within the domestic folklore, K. Hrushevska attached the Ukrainian material to the European scientific corpus of sources.

K. Hrushevska's greatest scientific achievement was her selfless work on compiling the full corpus of Ukrainian folk dumas, as well as on identifying, scientifically arranging and comprehending (on the ground of their territorial division by separate kobzar schools) the samples of the Ukrainian heroic epic.

Keywords: K. Hrushevska, verbal creativity of primitive peoples, primitive prose, *cultural remnants*, dumas, Ukrainian heroic epic.

IMFE

www.etnolog.org.ua

УДК 39:323.11](477.54/.62)

Валентина Сушко
(Харків)

ЕТНІЧНИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ СЛОБОЖАНЩИНИ (етнографічний аспект)

Слобідська Україна – край, який виник унаслідок переселення і в якому міграційні процеси тривають донині. Особливо інтенсивними переселенські рухи були в промислових містах краю наприкінці XIX та у XX ст. Чималу роль у змінах населення краю відігравали війни. У другій половині XX ст. міграція, особливо для молоді, завдяки політиці держави набула престижності.
Ключові слова: Слобідська Україна, міграція, переселенський рух.

Sloboda Ukraine is a region that has emerged due to resettlement, with ongoing migration processes. Resettlement movements were especially intense in industrial towns of the region since the turn of the XIXth–XXth centuries. Wars played a significant role in changing the region's population. In the latter half of the XXth century, migration, especially for young people, has gained prestige due to a state policy.
Keywords: Sloboda Ukraine, migration, resettlement movement.

Сталість та одностайність і єдність населення є важливими чинниками існування будь-якої держави та нації. Історично найдавніші національні держави вибудувані на етнічному ядрі титульної нації. В Україні таких народів є два – український та кримськотатарський. Проте історичні умови попередніх епох і досі позначаються на націєтворчих процесах.

У сучасних умовах питання консолідації нації, її політичної та етнічної взаємодії, відповідно, вивчення всього, що сприяє та протидіє цьому, є питаннями першочергового значення. На східних теренах нашої держави дослідження цих процесів давно вийшло зі сфери суто наукових студій.

Важливою частиною цих студій стало визначення кордонів краю, у якому донині немає одностайності навіть серед вітчизняних авторів і навіть стосовно західних та південних кордонів Слобожанщини [10; 12–15; 33–35; 37]. Про північну ж та східну Слобідську Україну в новітні часи нерідко свідомо не згадували з міркувань «політкоректності».

Що вже казати про питання населення краю, щодо якого утвердився стереотип, ніби «тут жили українці та росіяни, які мирно жили усі разом та вільно перемішувалися»... Зауважимо, що цей (як і будь-який стереотип), ґрунтується на вільно трактованому, частково правильному положенні, що в цілому не відповідає правді. Тому хотілося б чіткіше пояснити етнічні процеси Слобідської України, які відбувалися впродовж XVII – на початку XXI ст.

Літературу, що торкається обраної нами тематики, можна поділити на такі групи: студії з історії та етнографії Слобожанщини; етнодемографічні праці та соціологічні дослідження [23].

Історичні праці про Слобожанщину різного спрямування й тематики (статистичні звіти й описи, економічні та єпархіальні аналітичні й довідкові матеріали, наукові розвідки) почали виникати від XVIII ст. [9; 1;4–6; 29; 36 та ін.]

Перші етнографічні матеріали та розвідки, присвячені етнокультурні краю, також починають створюватися від XVIII ст. У ті часи варіативність народної культури майже не бралася до уваги – ані регіональна, ані будь-яка інша. Більшої чіткості та методичності набувають етнологічні студії в XIX ст., коли до кола наукового інтересу включається дедалі більше сторін і явищ народного життя, останнє розглядається дедалі пильніше – і тому в цих проявах і явищах стає можливим побачити більше граней та зрозуміти їх глибше. Так, харківський дослідник В. Іванов подає соціальну стратифікацію сільського населення краю та характеризує виділені ним групи стосовно відкритості до впливів міської культури [11]. Очевидно, на часі були дослідження міської культури, усвідомлення й відокремлення в ній впливу держави, розгляд демографічних та міграційних процесів і їхніх наслідків – адже тодішня наукова школа піднялася

www.etnolog.org.ua

саме до такого рівня осмислення та узагальнення. Проте саме державна політика й перервала розвиток регіональної етнологічної школи до кінця XX ст.

Проявом поновлення вивчення культури краю на межі XX–XXI ст. є сучасний фольклористичний рух, у якому важливу роль відіграє Спілка фольклористів та етнологів міста Харкова (голова – Н. П. Олійник) [17; 20; 32 та ін.], діяльність заслуженого діяча мистецтв України, професора, завідувача кафедри українського народного співу та музичного фольклору Харківської державної академії культури В. Осадчої та ін.

Етнодемографічний напрям представлений передусім дослідженнями доктора історичних наук, завідувача кафедри науки і техніки Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» В. Скляра [25–28].

Однак за такого наукового дискурсу питаннями демографічних змін, міграційних рухів займалися переважно соціологи та демографи. Своє завдання ми вбачаємо в подальшому вивченні сучасних етнічних і, відповідно, міграційних процесів.

Метою нашої роботи є дослідити міграційні процеси «етнографічно», тобто сформулювати ставлення населення до можливості переселення, участь у фактичному переселенні та оцінка тими, хто лишився в краю, переселенців і їхніх дій.

Фольклорні матеріали XX ст. доводять існування принаймні двох потужних течій переселенців-українців: з Полісся й Поділля. Дослідники історії культури та мистецтва краю Д. Багалій, М. Сумцов, С. Таранушенко доводили участь у заселенні краю в XVII ст. українців Карпат (від Бойківщини), Галичини, Поділля, Волині та Полісся, а також Середньої Наддніпрянщини.

Нині існує тенденція проведення аналогій між заселенням Америки («Диким Заходом») та заселенням Слобожанщини («Дикого поля»). На нашу думку, такі паралелі, якщо й можливі, то з дещо пізнішим часом переселенського руху з європейських країн до Америки, де пріоритети вже склалися на основі англомовної культури. Переселившись на Дике поле, українці потрапляли до сфери впливу московської культури (мовної, правової, менше – культурно-побутової). Якщо до XIX ст. дія зросійщення була спрямована насамперед на вищі верстви населення, для яких єдиною можливістю підтвердити та закріпити свій високий статус було підняття за соціальним щаблем Російської імперії, то від другої половини XIX ст. (селянська реформа 1861 р., реформи 1870-х рр., реформа армії 1908 р.) такі дії були розширені на всі верстви суспільства. Ефективність політики держави досягалася ще й тим, що вже тоді набуття вищого соціального статусу та економічного положення стало можливим лише з відходом з місць традиційного проживання і переселенням – до міста, а то й в інший регіон тодішньої держави.

Трансформація традиційного суспільства, яка відбувалася впродовж XIX ст., уже позначалася в перенесенні статусу поважного з особи старшого віку на «знаючого», яким стає особа іноді саме через випробування мандрами («Не питай старого – питай бувалого»). Однак якщо для традиційного суспільства позитивним є все пройти та повернутися, то поступово герой, особа, що вирушає в мандри, не повертається, а надалі – і відправляється в мандри, аби не повернутися. У цих мандрах не тільки відбувається набуття досвіду (виживання, нового фаху – особливо армійський досвід рекрутами, освітній досвід молоді). Цей досвід буває і негативним, і в ньому відбуваються також втрати. Державна політика СРСР була побудована на ідеологемі «єдиного народу», відповідно – і єдиної мови, освіти, армії. Так і була створена ситуація, коли люди кажуть: «Ми би і хотіли говорити українською, але ми за родом нашої діяльності не володіємо відповідною термінологією». Безумовно, нині ці люди підходять до старших вікових категорій. Очевидно, слушними можуть бути закиди їм щодо слабкого власного бажання. Проте слід враховувати, що ця ситуація створена не нехлюйством окремої особи й навряд чи правильно перекладати все на вирішення такої особи.

Слід визнати, що населення краю в XVII ст. далеко не завжди сприймало Слобожанщину місцем, «з якого ані руш!». Так, були й ті «поважні господарі, які забирали з собою навіть віконні луди»,– так про це писав Д. Багалій. Проте були й такі, як І. Сірко, для якого цей край був місцем, де можна сховати родину від репресій польського уряду, місцем пе-

www.etnolog.org.ua

репочинку перед новими діями на Великій Україні, як для Я. Остряниці та його побратимів. Тож, від самого початку переселенці рушали не тільки на Дике поле, а й з Дикого поля – як у напрямку Речі Посполитої, так і далі на Схід, дійшовши до Нижнього Поволжя.

Користаючись усталеним у науці визначенням народу [10, с. 5–6], уважаємо, що до етнічних маркерів належать територія формування етносу, традиційне господарство з народною архітектурою та костюмом як своєрідними «візитівками», «паспортами» належності до певної етнічної спільноти. Важливі етнічні маркери – мова та самовизначення – переходять у національні й стають досить важливими в наш час.

Навіть російські дослідники фіксували вплив українського способу господарювання, народної архітектури та костюма від XVIII до XX ст.: українці принесли практику покриття будівель гонтою [1]; планувальні рішення як у цілому поселень, так і обійсть, а також спосіб декорування житла [37, с. 126]. У наших дослідженнях ми зіштовхнулися з тим, що на початку XX ст. російське жіноче населення в деяких селах вбиралося в сорочку українського типу декорування, спідницю з фартушком та керсетку – на той час це було характерним вбранням для сусіднього українського населення (наприклад, с. Старовірівка Нововодолазького р-ну Харківської обл.).

Утім, суспільно-політичне становище Російської імперії заперечувало сам факт існування українців як окремої нації та української мови як такої. Тому подвійна ідентичність («я – русский хахол»), коли етнічна ідентичність не тільки не переходить у національну та державну, а й суперечить їй, що призводить до необхідності вибору суб'єктом якоїсь однієї і найчастіше не на користь етнічної, закладена була ще в часи постання Харківського намісництва (1765). Надалі посилення імперських впливів упродовж XIX – початку XX ст. тільки закорінювало цю ситуацію.

У радянський час існування українців як нації не заперечувалося, проте реальна система ідеологічної роботи підкреслювала «вчорашність» тримання за національні ознаки, випрацьовуючи ставлення до українського як до зужилого, сільського, недолугого. Проблему викорінення України та українського на теренах Слобожанщини глибоко розкрив сучасний українського науковець В. М. Скляр [25–28].

Дослідження фольклорних зразків доводить, що впродовж XIX ст. сформувалося ставлення до Слобожанщини як до рідного краю, найкращого, наймилішого, вихід з якого сприймався негативно, як складне і тяжке випробування («Нема роду ріднішого, нема краю милішого», «Чужий край – чужий і звичай»; чумацькі та строкові пісні, у яких саме перебування далеко від роду, «у чужій стороні» додає горя, спричинюється до смерті героя). Натомість у XX ст. виїзд на роботу, навчання, службу у війську поступово стає ознакою успішності людини, її здібностей. У формуванні цих змін велику роль відігравали і низький статус позбавленого документів селянина, і справді вищий соціальний статус городянина чи військовослужбовця, і ідеологічна робота відповідних культурно-просвітницьких органів (достатньо згадати фільм «Максим Перепелиця» з видатними акторами, що грали головних героїв). Для юнаків служба в Радянській армії стала ініціацією у справжнє доросле життя.

Розглядаючи демографічну ситуацію в краю, екстраполюючи її на всю країну, слід визнати, що імперська та радянська держави діяли за приписами діяча доби італійського Відродження Ніколо Макіавелі: населення, яке піднімалося на спротив, виселялося, натомість «присилали панів і вони провозили із собою кацапів-кріпаків» (народні перекази с. Липці Харківського р-ну Харківської обл., с. Сеньків Куп'янського р-ну Харківської обл.). Ці анклави, які іноді на місцях свого походження мали досить низький статус, як, наприклад, старовіри, влада розглядала «соціально-близькими» з відповідним ставленням. У 1930-х роках такими стали поселення на півдні Харківщини (наприклад, в Ізюмському р-ні) з переселенців із Центральної Росії замість вимерлих від Голодомору сіл. У другій половині XX ст. у великих містах (Харків, Ізюм, Охтирка та ін.) будувалися нові райони довкола підприємств, а то й створювалися цілі міста, скажімо, місто Первомайський (центр однойменного району Харківської обл.), куди також «по оргнабору» привозили працівників-мешканців. Не завжди вони були етнічними росіянами, але

www.etnolog.org.ua

російськомовними – із тих самих причин, чому ставали російськомовними хлопці, що «пройшли армію», випускники вітчизняних вишів.

Таким чином і була створена ситуація, коли етнічна меншість (росіяни) стала домінантною меншістю, а українці – підпорядкованою етнічною більшістю з великим відсотком російськомовних українців. Така ситуація склалася, адже суспільству була надано «великої рухомості» завдяки всім соціальним інститутам – «каналам вертикальної циркуляції», як називає їх П. Сорокін: армії, школі, політичним, економічним та професійним організаціям [31, с. 372]. Не можна не погодитися, що така мобільність не була вільною, і навіть названа автором церква як ідеологія була присутня. Адже, безсумнівно, марксистсько-радянська ідеологія в радянській державі мала стати новою вірою, з новою обрядовістю.

Війни та сучасні економічні негаразди спричиняються до нового відтоку населення з краю – і з України також. Це є сучасним, на нашу думку, вкрай загрозливим викликом, позаяк це – молоді люди, які не мають не меті повернутися.

Новітньою є поява емігрантів азійського походження: радянські корейці, в'єтнамці, китайці, які, на відміну від арабських студентів, що здебільшого після завершення навчання повертаються до своїх країн, намагаються залишитися в Україні та скористатися правами національних меншин (наприклад, в'єтнамські школи).

Висновки

Слобідська Україна – регіон, саме постання якого спричинене потужними міграційними процесами середини XVII ст. Однак відтоді ці процеси, викликані різноманітними суспільно-політичними та економічними чинниками, не припинялися як у міській, так і в сільській місцевості.

Якщо історичні відомості про переселенські рухи в XVII–XVIII ст., на жаль, обмежені, то етнографічні, статичні, архівні матеріали від кінця XIX–XX ст. дають змогу зробити значно ширші узагальнення та висновки.

Особливо інтенсивними переселенські рухи були в промислових містах краю (Харків, Чугуїв, Ізюм, Охтирка – з поселень XVII ст., Первомайський – районний центр Харківської області, який виник як містечко довкола підприємства) від межі XIX–XX ст. Вагому роль у змінах населення краю відігравали війни, причому якщо за роки Першої світової війни населення зросло та додалися етнічні групи тих народів, які до того були не надто численними (наприклад, польська діаспора) або зовсім не були представлені в регіоні (наприклад, чехи та латвійці), то Друга світова війна стала часом етнічних чисток, масових знищень та переселень. Міжвоєнний період позначився переселенським рухом на «радянські будови». Крім того жителі сіл переїжджали на території, населення яких вимерло внаслідок Голодомору 1932–1933 років.

У другій половині XX ст. міграція, особливо для молоді, завдяки політиці держави набула престижності, привабливості. Вагомим чинником у заохоченні міграції був гендерний аспект.

На наше переконання, міграційні процеси завжди мали не лише економічні та соціальні причини. У XX ст. головною їхньою причиною стала політична: формування нового суспільства та нової спільноти – «радянського народу». Тобто ці процеси стали одним із методів загальних асиміляційних процесів, керованих державою, суть яких назвав ще мислитель та діяч доби Відродження Ніколо Макіавелі. Спричинені економічною кризою та війнами сучасні міграції мають тенденцію докорінно змінити етнічний склад населення краю.

Джерела та література

1. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст. Описово-статистичні джерела / АН УРСР. Археограф. комісія та ін. ; упоряд. В. О. Пірко, О. І. Гуржій ; редкол. П. С. Сохань (відп. ред.) та ін. Київ : Наук. думка, 1991. 224 с.: іл.

2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897: XLVI. Харьковская губерния / под ред. Н. А. Тройницкого. Санкт-Петербург : Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1904. 300 с.

www.etnolog.org.ua

3. Артюшенко М. М. Історія Боромлі. З найдавніших часів до наших днів. Тростянець, 1999. 672 с.

4. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / передмова, коментар В. В. Кравченка. Харків : Основа, 1991. 256 с. : іл.

5. Багалій Д. І. Очерки из истории колонизации и быта степной окраины Московского государства. Москва : Изд. Императорского общества истории и древностей Российских при Московском университете, 1887. 614 с.

6. Багалей Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655–1905) : историческая монография : в 2 т. Репринт. изд. Харьков : Б. и., 1993. Т. 1 : XVII–XVIII века. 568, [6] с., ил. Т. 2 : XIX – начало XX века. 978, [8] с., ил.

7. Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 336 с. : іл.

8. Дитинство і народна культура Слобожанщини : матеріали фольклорно-етнографічних експедицій 1992–2000 років / Харківський обласний центр народної творчості. Харків : Регіон-інформ, 2000.152 с.

9. Дьяченко Н. Т. Этнографические исследования Слободской Украины в XVIII – первой половине XIX ст. (Историко-этнографическое исследование) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Киев : Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского, 1971. 28 с.

10. Етнографія України. Навч. Посіб. / за ред. С. А. Макарчука. Львів : Світ, 1994. 520 с.

11. Иванов В. В. Современная деревня в Харьковской губернии. *Харьковский сборник: литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1893 год. Вып. 7-й* / Издание Харьковского губернского статистического комитета ; [под ред. члена-секретаря комитета В. В. Иванова]. Харьков : Типография губернского правления, 1893. С. 1–28.

12. Історія міст і сіл Української РСР : у 26 т. Донецька область. Київ : Головна редакція Радянської енциклопедії АН УРСР, 1970. 992 с.

13. Історія міст і сіл Української РСР : у 26 т. Луганська область. Київ : Головна редакція Радянської енциклопедії АН УРСР, 1968. 940 с.

14. Історія міст і сіл Української РСР : у 26 т. Сумська область. Київ : Головна редакція Радянської енциклопедії АН УРСР, 1973. 696 с.

15. Історія міст і сіл Української РСР : у 26 т. Харківська область. Київ : Головна редакція Радянської енциклопедії АН УРСР, 1967. 1002 с.

16. Квітка-Основ'яненко Г. Маруся. Вибрані твори. Київ : Веселка, 1978. 200 с.

17. Красиков М. М. Філософія буття слобожанського селянина. *Дух і Літера*. 1999. № 5–6. С. 428–442.

18. Лисюк Н. Діагностичний потенціал поняття архетипу в народній культурі. *Традиційне й особистісне у мистецтві. Колективне дослідження за матеріалами Четвертих Гончарівських читань* / відп. ред. М. Селівачов. Київ : УЦНК «Музей Івана Гончара», 2002. С. 38–48.

19. Луганщина: Етнокультурний вимір. Луганськ : Альма матер, 2001. 360 с.

20. Муравський шлях–97 : матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / упоряд. М. Красиков, Н. Олійник, В. Осадча, М. Семенова. Харків : ХДІК, 1998. 360 с.

21. Оковита К. О. Великобурлуччина (сторінки історії). Харків : МСУ, 2000. 528 с.

22. Пісні Слобідської України. Фонографічна збірка. Пісні Харківщини. В. 1. / збирацька робота, розшифровка нотних текстів та упорядкування Л. Новикової. Харків : Майдан, 1996. 188 с.

23. Пархоменко Н. Міграційні процеси та їхній вплив на консолідацію українства. *Українознавчий альманах*. 2016. Вип. 19. С. 73–76. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2016_19_20.

24. Плохинский М. Материалы для истории внутренней жизни Левобережной Украины. Харьков, 1891. 127 с.

25. Скляр В. Відмінності в етномовній структурі населення підпорядкованих Україні та окупованих територій Донецької та Луганської областей. *Українознавчий альманах*. 2016. Вип. 19. С. 76–87. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2016_19_21.

26. Скляр В. М. Етномовні процеси в українському просторі: 1989–2001 рр. : монографія / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Харків, 2009. 544 с. Бібліогр.: с. 357–397.

27. Скляр В. М. Етнічний склад населення України 1959–1989 рр.: етномовні наслідки російщення : [монографія]. Київ : Просвіта, 2008. 391 с.

28. Скляр В. М. Зміни національного складу та мовної структури населення України за 1959–1989 рр. : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 09.00.12 / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2001. 20 с.

www.etnolog.org.ua

29. Слюсарський А. Г. Слобідська Україна : історичний нарис XVII–XVIII ст. Харків, 1954. 164 с.

30. Сумцов М. Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова ; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна. Харків : Акта, 2002. 282 с.

31. Сорокин П. Социальная стратификация и мобильность. *Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество.* Москва, 1992. С. 302–373. (Серия: «Мыслители XX века»).

32. Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / упоряд. М. Семенова. Харків : Регіон-інформ, 2001. 160 с.

33. Украинцы. Москва : Наука, 2000. 535 с., ил.

34. Українці. Історико-етнографічна монографія : у 2 кн. Опішне : Українське народознавство, 1999. Кн. 1. 528 с., іл.

35. Українці. Історико-етнографічна монографія : у 2 кн. Опішне : Українське народознавство, 1999. Кн. 2. 544 с., іл.

36. Филарет (Гумилевский Д. Г.). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Харьков : Издательский дом «Райдер», 2004. Т. 1. 328 с.

37. Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. Москва : Наука, 1988. 256 с.

References

1. PIRKO, Vasyl, Oleksandr HURZHIY (compilers). *Descriptions of the Kharkiv Governorate in the Late XVIIIth Century: Descriptive and Statistical Sources.* Editorial board's chief – Pavlo SOKHAN, deputy chief – Valeriy SMOLIY. UkrSSR Academy of Sciences' Archeographic Committee, Institute of History of Ukraine, USSR's Central State Military and Historical Archives, Donetsk State University. Kyiv: Scientific Thought, 1991, 224 pp., ill. [in Ukrainian].

2. TROYNITSKIY, Aleksandr, ed. *The First General Population Census of the Russian Empire, 1897: vol. XLVI: Kharkov Governorate.* Saint Petersburg: Central Statistical Committee under the Ministry of the Interior, 1904, 300 pp. [in Russian].

3. ARTIUSHENKO, Mykola. *The History of Boromlia. From Ancient Times to the Present Day.* Trostianets, 1999, 672 pp. [in Ukrainian].

4. BAHALIY, Dmytro. *The History of Sloboda Ukraine.* Prefaced and commented by Volodymyr KRAVCHENKO. Kharkiv: Osnova, 1991, 256 pp., ill. [in Ukrainian].

5. BAHALIY, Dmytro. *Essays on the History of Colonization and Everyday Life of the Steppe Remote Area of Muscovy.* Moscow: Imperial Society of Russian History and Antiquities at the Moscow University, 1887, 614 pp. [in Russian].

6. BAHALIY, Dmytro, Dmitriy MILLER. *The History of the City of Kharkov for 250 Years of Its Existence (From 1655 to 1905): A Historical Monograph: In Two Volumes.* Reprint. Kharkiv, 1993, vol. 1: *XVIIth–XVIIIth Centuries*, 568, [6] pp., ill.; 1993, vol. 2: *XIXth to Early XXth Centuries*, 978, [8] pp., ill. [in Russian].

7. VOVK, Khvedir. *Studies on Ukrainian Ethnography and Anthropology.* Kyiv: Art, 1995, 336 pp., ill. [in Ukrainian].

8. OSADCHA, Vira (compiler). *Childhood and Folk Culture of Slobozhanshchyna: Proceedings of Folkloric and Ethnographic Expeditions in 1992–2000.* Kharkiv Regional Centre of Folk Art. Kharkiv: Region-inform, 2000, (in Ukrainian)

9. DIACHENKO, Mykola. *Ethnographic Studies of Sloboda Ukraine in the XVIIIth through the First Half of the XIXth Century (A Historical and Ethnographic Research).* An author's abstract of Ph.D. thesis in History: specialty 07.00.05 (Ethnography). Kyiv: M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folklore and Ethnography, 1971, 28 pp. [in Russian].

10. MAKARCHUK, Stepan, Prof., ed. *The Ethnography of Ukraine: A Teaching Aid.* Lviv: Svit, 1994, 520 pp. [in Ukrainian].

11. IVANOV, Vasyl. Modern Villages in the Kharkov Governorate. In: *The Kharkov Collection: A Literary and Scientific Supplement to «The Kharkov Calendar» for 1893. Iss. 7.* An edition of the Kharkov Governorate's Statistical Committee [Edited by the Committee's member-secretary Vasyl Ivanov]. Kharkov: Governorate's Government Printing House, 1893, pp. 1–28 [in Russian].

12. TRONKO, Petro (editorial board's chair). *The History of Towns and Villages of the Ukrainian USSR: in 26 Volumes. Donetsk Region.* AS of UkrSSR's Institute of History. Kyiv: AS of UkrSSR's Ukrainian Soviet Encyclopedia, 1970, 992 pp. [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

13. TRONKO, Petro (editorial board's chair). *The History of Towns and Villages of the Ukrainian USSR: in 26 Volumes. Luhansk Region*. AS of UkrSSR's Institute of History. Kyiv: AS of UkrSSR's Ukrainian Soviet Encyclopedia, 1968, 940 pp. [in Ukrainian].

14. TRONKO, Petro (editorial board's chair). *The History of Towns and Villages of the Ukrainian USSR: in 26 Volumes. Sumy Region*. AS of UkrSSR's Institute of History. Kyiv: AS of UkrSSR's Ukrainian Soviet Encyclopedia, 1973, 696 pp. [in Ukrainian].

15. TRONKO, Petro (editorial board's chair). *The History of Towns and Villages of the Ukrainian USSR: in 26 Volumes. Kharkiv Region*. AS of UkrSSR's Institute of History. Kyiv: AS of UkrSSR's Ukrainian Soviet Encyclopedia, 1967, 1002 pp. [in Ukrainian].

16. KVITKA-OSNOYANENKO, Hryhoriy. *Marusia. Selected Works*. Kyiv: Rainbow, 1978, 200 pp. [in Ukrainian].

17. KRASYKOV, Mykhaylo. Philosophy of Life of Sloboda Peasants. In: Myroslav POPOVYCH, ed.-in-chief, *Spirit and Letter*. Kyiv, 1999, no. 5–6, pp. 428–442 [in Ukrainian].

18. LYSIUK, Natalia. Diagnostic Potential of the Concept of Archetype in Folk Culture. In: Mykhaylo SELIVACHOV, ed.-in-chief, *The Traditional and the Individual in Art: A Composite Study after the Materials of the Fourth Honchar Readings*. Kyiv: Ukrainian Centre of Folk Culture *Ivan Honchar Museum*, 2002, pp. 38–48 [in Ukrainian].

19. HALYCH, Oleksandr (editorial board's chairperson). *Luhanshchyna: An Ethno-Cultural Dimension*. Luhansk Regional Museum of Local Lore, Taras Shevchenko Luhansk State Pedagogical University. Lukansk: Alma mater, 2001, 360 pp. [in Ukrainian].

20. KRASYKOV, Mykhaylo, Natalia OLIYNYK, Vira OSADCHA, Myroslava SEMENOVA (compilers). *The Murava Route – 97: Proceedings of the Complex Folkloric and Ethnographic Expedition*. Kharkiv: Kharkiv State Institute of Culture, 1998, 360 pp. [in Ukrainian].

21. OKOVYTA, Klavdiya. *Velykoburluchchyna (Pages of History)*. Kharkiv: International Slavonic University Press, 2000, 528 pp. [in Ukrainian].

22. NOVYKOVA, Larysa (collector, decipher of music notation, compiler). *Songs of Sloboda Ukraine. A Phonographic Collection: Songs of Kharkivshchyna. Issue 1*. Kharkiv Regional Centre of Folk Art. Kharkiv: Maydan, 1996, 188 pp. [in Ukrainian].

23. PARKHOMENKO, Nataliya. Migration Processes and Their Impact on Consolidating the Ukrainians. In: Mykola OBUSHNYI, ed.-in-chief, *Almanac of Ukrainian Studies: A Scientific Periodical Journal*. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv: Millennium, 2016, iss. 19, pp. 73–76 (online). Available from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2016_19_20 [in Ukrainians].

24. PLOKHYNSKYI, Mykhaylo. *Materials for the History of the Internal Activities of Left Bank Ukraine*. Kharkiv, 1891, 127 pp. [in Russian].

25. SKLIAR, Volodymyr. Differences in the Ethno-Linguistic Structure of the Population of the Territories Subordinated to Ukraine and That of the Occupied Territories of Donetsk and Luhansk Regions. In: Mykola OBUSHNYI, ed.-in-chief, *Almanac of Ukrainian Studies: A Scientific Periodical Journal*. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv: Millennium, 2016, iss. 19, pp. 76–87 (online). Available from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2016_19_21 [in Ukrainian].

26. SKLIAR, Volodymyr. *Ethno-Linguistic Processes in the Ukrainian Space: 1989–2001: A Monograph*. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kharkiv: Exclusive, 2009, 544 pp. (Bibliography: pp. 357–397) [in Ukrainian].

27. SKLIAR, Volodymyr. *Ethnic Composition of Ukraine's Population in 1959 to 1989: Ethno-Linguistic Consequences of Russification*. Kyiv: Enlightenment, 2008, 391 pp. [in Ukrainian].

28. SKLIAR, Volodymyr. *Changes in the National Composition and Linguistic Structure of Ukraine's Population in 1959 to 1989*. An author's abstract of Ph.D. thesis in History. Specialty 09.00.12. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv, 2001, 20 pp. [in Ukrainian].

29. SLIUSARSKYI, Anton. *Sloboda Ukraine: A Historical Essay of the Region in the XVIIth–XVIIIth Centuries*. Kharkiv: Kharkiv Publishing House of Books and Newspapers, 1954, 164 pp. [in Ukrainian].

30. SUMTSOV, Mykola. *Slobozhahshcnyna Residents. A Historical and Ethnographic Study*. Text preparation and linguistic editing – Leonid USHKALOV, prefaced, annotated and postface-authored by Volodymyr FRADKIN. Kharkiv: Kharkiv Acta, 2002, 282 pp. [in Ukrainian].

31. SOGOMONOV, Aleksandr (editor, compiler, preface's author). Social Stratification and Mobility. In: Pitirim SOROKIN. *Human. Civilization. Society*. Moscow: Publishing House of Political Literature, 1992, pp. 302–373 (text is adapted) [in Russian].

32. SEMENOVA, Myroslava (compiler). *Traditional Folk Culture of Dvorichna District (Kharkiv Region): Materials of Folkloric and Ethnographic Expeditions through the Villages of Dvorichna*

www.etnolog.org.ua

District of Kharkiv Region in 1992–1993. Kharkiv Regional Centre of Folk Art. Kharkiv: Region-Inform, 2001, 160 pp. [in Ukrainian].

33. POLISHCHUK, Ninel and Anatoliy PONOMARIOV (eds.). *The Ukrainians*. RAS' Nikolay Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology and NASU's Institute of Political and Ethno-National Studies; International Scientific Brotherhood of Ukrainian Anthropologists, Ethnographers, and Demographers. Moscow: Science, 2000, 535 pp., ill. [in Russian].

34. PONOMARIOV, Anatoliy (ed.-in-chief). *The Ukrainians. A Historical-Ethnographical Monograph in Two Books*. Opishne: State Museum-Reserve of Ukrainian Pottery in Opishne *Ukrainian Ethnology* Press, 1999, bk. 1, 528 pp. [in Ukrainian].

35. PONOMARIOV, Anatoliy (ed.-in-chief). *The Ukrainians. A Historical-Ethnographical Monograph in Two Books*. Opishne: State Museum-Reserve of Ukrainian Pottery in Opishne *Ukrainian Ethnology* Press, 1999, bk. 2, 544 pp. [in Ukrainian].

36. FILARET (Dmitry GUMILEVSKIY). *The Historical and Statistical Description of the Kharkov Eparchy*. Kharkiv: Rider, 2004, vol. 1, 328 pp. [in Russian].

37. CHIZHIKOVA, Liudmila. *Russian-Ukrainian Borderlands: History and Destinies of Traditional Everyday Culture*. Edited by Kirill CHISTOV. USSR Academy of Sciences' Nikolay Miklouho-Maclay Institute of Ethnography. Moscow: Science, 1988, 256 pp. [in Russian].

SUMMARY

Sloboda Ukraine is a region whose appearance was caused by powerful migration processes in the mid-XVIIth century. However, since then, these processes, determined by various socio-political and economic factors, have not stopped in both urban and rural areas.

Resettlement movements were especially intense in industrial towns of the region (Kharkiv, Chuhuyiv, Izium, Okhtyrka – from settlements of the XVIIth century; Pervomayskyi is a district centre of Kharkiv Region, which emerged as a town around an enterprise) from the turn of the XIXth–XXth centuries. Wars played a significant role in changes of the region's population. Moreover, while during World War I, the population has increased and there were added ethnic groups of those peoples, which had been not very numerous before (e.g. the Polish diaspora), or had not been represented in the region at all (for example, Czechs and Latvians), then World War II became the period of ethnic cleansing, mass destruction and resettlement. The interwar period was marked by the resettlement movement not only to the *Soviet construction projects*, but also of rural population to the territories whose population had died out as a result of the 1932–1933 Holodomor-Famine.

In the latter half of the XXth century, migration, especially for young people, has gained prestige and attractiveness due to a state policy. An important factor in encouraging migration was the gender aspect.

In our opinion, migration processes have always had not only economic and social causes. In addition, in the XXth century, their main reason was the political one: the formation of a new society and a new community – the *Soviet people*. That is, these processes have become one of the methods of general assimilation processes managed by the state. Caused by the economic crisis and wars, modern migrations tend to radically change the ethnic composition of the region's population.

Keywords: Sloboda Ukraine, migration, resettlement movement.

www.etnolog.org.ua

ЕТНОКУЛЬТУРА ТА МИСТЕЦТВО: ТРАДИЦІЙНІ Й МОДЕРНІ РЕСУРСИ РОЗВИТКУ

IMFE

www.etnolog.org.ua

УДК 398.3(=161.2):81'373.612

Андрій Темченко
(Черкаси)

МОТИВ «СКЛАДАННЯ» В ЛІКУВАЛЬНО-ОБРЯДОВИХ ТЕКСТАХ: ІСТОРІЯ ОБРАЗІВ І МІФОЛОГІЧНА СЕМАНТИКА

На матеріалі лікувальних текстів розглянуто рудименти космогонічних вірувань індоєвропейців, у яких елементи Всесвіту зіставляються з частинами людського тіла. Порівняння міфологічних текстів з археологічним матеріалом допомагає зрозуміти «логіку» ритуального членування під час поховальних відправ або жертвоприношень. У лікувальних текстах простежується протилежний процес словесного «складання» тіла, фіксування цілісності якого дублюється зіставленням частин ландшафту, що гарантує невідворотність позитивного результату лікування.
Ключові слова: міф, жертвоприношення, тіло, лікувальний обряд, індоєвропейці, пращур.

Rudiments of the cosmogonic beliefs of the Indo-Europeans are studied using the material of healing texts, in which the elements of the Universe are compared to the parts of the human body. Comparison of mythological texts with archaeological material helps to understand the 'logic' of ritual division during burial ceremonies or sacrifices. In healing texts, the opposite process of verbal 'composition' of the body takes place. Fixing of the body integrity is duplicated by a comparison with the landscape elements, which guarantees the inevitability of a positive result of treatment.
Keywords: myth, sacrifice, body, healing ritual, Indo-Europeans, ancestor.

Вступ. Останнім часом у гуманітарній галузі набувають актуальності дослідження, що спеціалізуються на вивченні міфологічного моделювання і стереотипізації культурних явищ [16; 22; 44; 45; 48]. Показовими в цьому сенсі є магічно-лікувальні практики, під час яких здійснюються операції ритуального «розбирання» і подальшого «складання» тіла, унаслідок чого хворий начебто народжується заново. Дослідження мотиву «складання» є цікавим з погляду не лише етнології, але й інших наук, зокрема культурної антропології та психології, оскільки магічні формули становлять специфічні ментальні зразки для одужання і виконують функцію *placebo*, що мають психотерапевтичний ефект.

Виклад основного матеріалу. У міфології еквівалентами тіла є природні об'єкти, які візуально або за якісними характеристиками асоціюються з тими чи іншими фізичними органами [40, с. 29, 44, 46]. Антропоморфні мотиви фіксуються в архаїчних жанрах народної творчості, зокрема казках [14, т. 2, с. 31; 46, с. 213], загадках [11, с. 122]. Рудименти архаїчного пантеїзму збереглися також у лікувально-обрядових текстах (далі – ЛОТ), зокрема, у мотивах «замикання-відмикання» [30, № 307] та «огородження-оперізування» астральними світилами [29, с. 253–257; 30, № 435, 445, 558]. На особливу увагу заслуговує мотив «складання», де категорії «природного» і «людського» наближуються так тісно, що здатні заміщати одне одного. Смислові ототожнення цих категорій є основою для магічного відтворення ушкодженого тіла шляхом фонетичного й лексичного конструювання, що реалізується як текст.

Конкретизація міфологічних смислів простежується на прикладі текстових зіставлень між «червоною кров'ю», «жовтою костю», «білим тілом» з «ріками», «камінням», «землею»: «Текла речушка краваўая»; «Встань кроў, ў рані, як ўода ў Ярдані» [30, № 290, 303]. «Камєнниє гори, распадітєсє, тямниє хмари, разойдітєсь, тєло бєло, раздайсь» [30, № 22, 23]. Асоціативні зіставлення «природного» й «людського» простежуються в інших ідіомах, на кшталт «лице землі», «гірський хребет», «небесне око», а також лексичних зіставлень понять «скелет» і «скеля», які мають спільний корінь *скълъ і позначають сухі / тверді об'єкти [42, с. 638]. У лікувальних текстах «кості» й «пісок» мають однаковий кольоровий код – вони «жовті» [30, № 684, 691], що співвідносить ЛОТ з етіологічними міфами, де людина створюється з «жовтої» глини [4, с. 88].

www.etnolog.org.ua

Смислові асоціації між тілом і землею простежуються в інших слов'янських народів. Зокрема, болгари вважали, що велетні з'являються, як гриби із землі [1, с. 301] (порівняймо із «земляною» природою західноєвропейських тролів і гномів). У східних слов'ян побутували обрядові заборони на господарські роботи до Благовіщення, «бо земля спить», її шанобливо називали «матір'ю». За українськими віруваннями, кургани є залишками тіл міфічних пращурів [14, т. 2, с. 31]. Аналогічні погляди проектуються на людину. Так, серби вважали кістяк небіжчика основою для майбутнього тіла після воскресіння з мертвих («Були б кістки цілі, а тіло наросте»), що пояснює ритуалізацію нетлінних мощей у християнській традиції. У замовляннях ушкодження м'яких тканин зцілювали «тілом» землі (подібне лікується подібним): «Мурашечка, побєгі, пєсочку прінєсі, рабу Божой N засипаті раночку» [30, № 374, 388]. Пісок є також маркером «того» світу, тому його використання може тамувати біль: «Прибудь, прибудь, мій таточку, тепера ко мні <…> / Ой рад би я, дитя моє, прибути к тобі, / Насипано сирої землі на груди мені, / Засипано піском очі – не гляну к тобі» [15, с. 115]. Існували також вірування, що не покриті землею кістки є причиною існування «живого мерця» [2, с. 628], тому особливого значення надавали обов'язковому похованню покійника, а також правильному розташуванню мертвого тіла.

У контексті лікувальної обрядовості важливим видається порядок розміщення тілесних органів, а саме «кісток» і «жил» як основи здорового тіла. Це пояснюється тим, що в міфологічних уявленнях наявність кістяка є ознакою людської природи, оскільки в представників потойбічного світу він відсутній [2, с. 628] або деформований. Звідси зіставлення вроджених фізичних вад / тілесної диспропорції зі шкідливою для живих територією потойбіччя («Кріклівици, плаксивици, ідіть на вєчорници, там хлопци бородатиє, давкі чєрьоватиє, там п'ють і гуляють і вас вважають»; «Куди ідзєць свята Ірєі, свята Нікола, свята Нєдзілька?» – «Ідом <…> урокі шептаці, от слєпух, от крівих, от хромих, от поганих язиков»; «Із міра прішло сємьдєсят баб, такіє головатиє, косматиє, такіє вирочковатиє, такіє рилатиє, такиє мохнатиє, вони нє умєють нє пісаті, вони нє умєють ні чітаті, только вони знають кості ламаті» [30, № 78, 247, 553]), тому українці вважали, що «всякі потвори – то відьми чи відьмаки» [23, с. 182]. Інакше кажучи, «неправильне» («нелогічно складене») тіло «каліки» може виконувати функцію дестабілізатора, а його присутність загрожувати встановленому порядку, спричиняючи індивідуальні, суспільні та природні негаразди (хвороби, конфлікти, засухи, паводки, буревії тощо), що додатково пояснює особливе ставлення до осіб з дефектами (сухорукості, сліпоти, більма і т. п.).

У цьому аспекті стають зрозумілими археологічні знахідки епохи бронзи поблизу сіл Малополовецьке та Яхни, що на Фастівщині, де «значна частина скелетів поховань тшинецького типу розчленована і викладена в анатомічному чи неанатомічному порядку». Цілі кістяки розміщувалися в традиційному для цієї доби скорченому вигляді, на кшталт ембріона, тоді як розчленовані розташовувалися хаотично [19, с. 53–55; 20, с. 32]. Якщо залишити поза увагою анатомічні інгумації, цікавим видається факт довільного розташування кісток покійника, яке може трактуватися подвійно. Напевне, навмисна хаотизація кісток може асоціюватися з ідеєю перевертання й потойбічної «пустоти», що протиставляється структурованості та наповненості «цього» світу («Як був чоловік пустий і воли пустиі, і плуг пустий, і погоничі пустиі, і пусту ниву орали» [46, с. 125-е]). Уявлення про перевернутий «той» світ відбилося в образі Світового дерева, що росте вгору корінням (рос. «На острове на Кургане стоит белая берёза, вниз вервями, верх кореньями» [39, с. 22]), а також у звичаї повертатися з кладовища «задом наперед» [28, с. 504]. У зв'язку із цим віднімання частини тіла могло бути знаком приналежності до потойбічного світу. Зокрема, казкова Баба-Яга, яка охороняє вхід на «той» світ, іноді відрубує палець, руку або голову подорожньому, намагається його зварити або «спекти» в печі (порівняймо з уявленнями про смерть як дорогу [13]). В. Пропп зазначає, що розрубування тіла часто супроводжується його ритуальним оживленням, що символізує перехід до пращурів [32, с. 96–99]. Обрядове віднімання руки / пальців спостері-

www.etnolog.org.ua

гаються також у похованнях тшинецької культури. Залишки дитячої руки були зафіксовані серед скупчення кісток тварин. Неподалік було знайдено чоловічі й жіночі плечові кістки. «Фаланга пальця руки дитини була знайдена в південному секторі комплексу 6» [19, с. 55]. Схоже розташування кісток зафіксоване на території Північного Приазов'я. У кургані Розівка Якимівського району Запорізької області в ритуальній ямі поблизу поховання 1 було знайдено плечову кістку підлітка без епіфізів, один кінець якої упирався в дно. Кістка мала сліди зрізування м'яса і супроводжувалася розвалом трьох посудин [20, с. 34]. Можливо також, що в такий спосіб відбувалося поховання лише руки, відрубаної у живої жертви, що імітувало її смерть. Так, у скіфів існував звичай віднімати праву руку полоненим воїнам [9, с. 194], що ускладнювало володіння мечем. Схожі мотиви присутні в німецьких текстах, де відрубана (мертва / холодна) рука використовується для лікування «гарячого» запалення – «антонового вогню» (давньо-нім.: «Unser Herr Christus ging uber Berg und Sand und Land, was fand er? Eine kalte Manne-Todtenhand: damit still ich den kalten Brand»; «Ich ging uber Land, da fand ich eine Todtenhand: damit stille ich den Brand» [29, с. 190–191]).

Археологічні матеріали свідчать також про існування прадавніх ритуальних трапез, де тіло померлого членували, перемішували з м'ясом тварин і вживали як обрядову страву [27, с. 118]. За свідченнями Геродота, «коли в ісседонів помирав батько, всі його родичі приносили баранину, потім готували жертвоприношення, дрібно шматували м'ясо і додавали до нього і м'ясо померлого батька свого господаря, потім перемішували усе м'ясо і влаштовували учту» [9, с. 186]. Рудименти звичаїв «забивання дідів» збереглися у фольклорі («Син довіз діда до дуже глибокого яру, посадив його на лубок, що приніс з собою, спустив з ним батька на самий низ» [6, с. 52]), а також у монументальному мистецтві окремих слов'янських народів, на поховальних стелах яких трапляються зображення піднятої догори правої (!) руки [6, с. 177–178]. Натяки на існування ритуального канібалізму збереглися в замовляннях: «Золотнічє-золотнічє, рабе Божьєй чєловєчє, годзі тоди ходзіці, крові червону піці, солодко м'ясо с'єдаці, жовту косцю сосаці» [30, № 593–594]. Знаковим є звертання до «золотника» як до живої істоти. Імовірно, хворобу міг хтось імітувати, кого потім приносили в жертву, щоб врятувати від вимирання ввесь рід. Про це свідчить називання «золотника», тобто того, хто його імітує, «Божим чоловіком», який уже не належить до світу людей (порівняймо з назвами ритуальних короваїв: *божич*, *багач*). Про існування поховальної тризни після здійснення ритуального вбивства свідчить значна кількість кісток тварин, а також наявність особистих речей покійника, необхідних для продуктивної діяльності (глиняний посуд, невеличкий бронзовий кинджал, сланцеві кубки, «рогате» пряслице, крем'яні знаряддя і т. п.).

Можливий інший підтекст ритуального членування, яке трактується як навмисне каліцтво вже померлих, що мало унеможливити їхнє посмертне існування. Так, у різних слов'янських народів існували звичаї під час епідемій розкопувати могили «нечистих» мерців і пробивати їх осиковими кілками, перевертати, віднімати голови або спалювати. Можливо, подібні обряди відбувалися також в архаїчну епоху на території Східної Європи.

На відміну від праслов'янських поховальних обрядів, де розчленоване тіло розміщували хаотично, у лікувальних текстах українців словесне «членування» тіла (імітація знищення / деструктуризація старого і хворого) відрізняється певною послідовністю: «Я буду вишіптувати, заговорать, викликать з <...> голови, → з ніг, → з пальців, → з суставців, → з волосу, → з голосу, →з русої коси, → з краси, → з білого лиця, → з веселого серця, → з карих очей, → з плечей, → з в'язей, → з грудей. Тут тобі не стояти, головоньки не крушити і не томити, під груди не підпирати, душі з тілом не розлучати» [34, с. 63–64]. Витримана послідовність указує на можливість подальшого відтворення «нового», зціленого тіла (демонстрація воскресіння). Не випадково ці мотиви фіксуються в текстах від механічних ушкоджень – «удару», кровотечі, вивиху: «Войдзі кроў в кроў, жилка в жилку, суставка ў сустаўку»; «Зійдзіціса, косці с косціма, мошша с мошшима, чтоб сустаў на місто стаў» [30, № 313, 378]. З погляду міфу правильне складання людського тіла (мікрокосму) має важливе значення, оскільки конструктивно-словесна помилка

www.etnolog.org.ua

може спричинити порушення його космічного прототипу (Всесвіту), спричинивши загальний хаос («космічну хромоту»), що пояснює важливість правильної послідовності формули складання: «Станьтє, кості на костях, жили – на жилах, сустаўи – на сустаўах, кроў – на круўе, м'ясо – на м'ясі» [30, № 374]; «<...> Niech się schodzi kostka z kostką, żylka z żylką, cialo z cialem <...>» (польс.) [30, с. 223]; «<...> ben zi dena, tluoda lsd zi geliben, sose gelimida» (давньо-нім.) [39, с. 12–13]. Відновлення тілесної структури шляхом правильного «складання» асоціюється з повторним народженням, що зближує лікувальні тексти з родильними обрядами й етіологічними міфами: «Я так єй пастановіла, як єго мать параділа, косточку з косточкой складала, жилу з жилой точіла, кров з кров'ю пєрелівала» [30, № 380]. Тілесний порядок у цьому разі є аналогом до порядку космічного: «Світ на світи, вода на воді, зимля на зимлі, добро на добрі [те, що насичує землю. – *А. Т.*], от білы кості, от жоўтиі шерсті, постановити йому кість на кості» [30, № 375]; «Гора з горою, камень з травою, риба з водою» [34, с. 77]. Порівняймо: «Удар на удар і вевіх на вевіх, осіна на осіну, крушина на крушину, шобе тіє сустави помаленьку на мєсті усталі» [30, № 376]. Наслідком неправильного складання слова, а також його перекручування, «перевертання», «кривляння» є «уроки» (порівняймо із семантикою «каліцтва»), які можуть «накликати» вітер, засуху, паводок, голод, хворобу і т. п.: «Тое гововица і сквозняк, і вітер, бура – все, і з вочей може, може з людей: <...> "Господинка, Матерка Божа, одведи од (ім'я) тую болєзь, звідки вона пришла: з тучи, з грому, з вітру, з бури, з вочей, з людей"» [30, № 616].

Мотиви «членування-складання» тіла співвідносяться також з іншими обрядами, зокрема, з ритуальним жертвоприношенням, де жрець має правильно розділити тіло жертви, рівномірно або вибірково розподіливши його між учасниками обряду (тобто скласти його в новому ракурсі). Схожа ситуація спостерігається під час роздавання весільного короваю або ламанні хліба в поховальному обряді. Мотив ламання хліба (не різання ножем – знаряддям убивства), що відповідає обрядовому протоколу і здійснюється в певній послідовності, протиставляється ритуальному роздиранню (превалювання «дикого» над «свійським»), що відповідає ситуації хаосу і стосується хтонічних істот, пов'язаних із семантикою смерті. Рудименти роздирання (хаотичного членування) залишилися під час святкування Масляної, Івана Купала. Учасники обряду шматували опудало Мари, залишки якого спалювали або топили. Аналогічні дії відбувалися під час оборювання селища, коли жінки могли розірвати будь-яку істоту, яка траплялася на їхньому шляху [31, с. 31–33]. У цьому разі правильно поділене тіло жертви (ламаний хліб) асоціюється з Космосом, а жрець – з богом-деміургом. Культурні співвідношення людського тіла з хлібом відбилися у весільних обрядах, коли шлюбне ліжко молодим стелили на житніх снопах [26, с. 89], а також загадках, де священик і миряни уподібнюються хлібу, а приміщення церкви – печі: «По всій печі паляниці, посереди книш» [11, с. 122]. Можливо, відповідні співвідношення стосуються часів, коли тіла жерців підлягали кремації, що прискорює стадію тління. Обрядове спалювання відбувалося в «печах» – великих кострищах. Звідси назва «піч» від «пекти», тобто «палити» [див.: 38, с. 80–89]. Рудименти прадавніх обрядів траплялися в середньовіччі, коли спалювали адептів дохристиянського культу – відьом, волхвів і ворожбитів. Літописи свідчать, що в 1227 році новгородці спалили на Ярославовому дворі чотирьох волхвів. У 1411 році аналогічні події відбулися в Пскові [8, с. 241–242].

Схожі обряди існували в давніх аріїв. Зокрема, у Яджур-веді описується обряд пурушамедхі, виконання якого передбачало жертвоприношення молодої жінки з метою поліпшення родючості ґрунту. Аналогії з ведійським сюжетом фіксуються в археологічному матеріалі. Так, у похованнях доби середньої бронзи (Павловський район Воронезької області, РФ) знайдено кістяки молодих жінок, які готувалися стати матерями. Жертви були розітнуті на три частини. «У кургані № 47 особливо чітко простежуються розміщення цих частин, де голова містилася на тулубі (з руками); а ноги, відняті в стегнах, розташовувалися неподалік» [36, с. 173].

Характерним є порівняння описаного ритуалу з оформленням трьох суспільних верств у давній Індії. Зокрема, у «Пурушасукті» мовиться: «Коли Пурушу роз-

www.etnolog.org.ua

членили, / На скільки частин поділили його? / Як його рот, як його руки, / Як стегна, як ноги називаються? / Його рот став брахманом, / Його руки перетворились на раджанья, / Його стегна стали вайшья, / З ніг родився шудра (Рігведа X, 90). Четверта група (шудри), на думку дослідників, є залишками корінного населення Індії, яке було підкорене аріями. В індоіранський період поділ суспільства на три касти вже завершився. Основними були: жреці, військова аристократія, а також вільні громадяни (торговці, ремісники, скотарі-землероби тощо). На думку А. Синюка, такий поділ міг існувати в населення Середнього Дону епохи бронзи [36, с. 174].

Знахідки потрійно розітнутого тіла (ритуальне від'єднання рук і голови) трапляються в археологічних пам'ятках центральних регіонів України, що гіпотетично розширює територію кастового поділу. У кургані № 104 поблизу села Сунки Золотоніського повіту (нині – с. Сунки Смілянського району Черкаської області) Є. Зноско-Боровський знайшов статуетку, з трьох боків якої розташовувалося по людському черепу без кісток. На спині статуетки стояла невелика посудина [17, с. 104]. В. Даниленко класифікував це поховання як пам'ятку пивихінської культури [10, с. 87]. Окремі археологічні пам'ятки зарубинецької культури (могильник поблизу Бабиної Гори Трахтемирівського городища) відрізняються похованнями дитячих черепів без ритуального інвентарю. Схожі знахідки зафіксовані в курганних комплексах поблизу села Бересняги Канівського повіту (нині – с. Бересняги Канівського району Черкаської області). У похованні № 2 знайдено три черепи, які «лежали поряд»; у № 3 черепів було два. Біля них було знайдено невеликий залізний ніж і кам'яну зернотерку, що вказує на існування обряду, пов'язаного з людським жертвоприношенням [17, с. 101]. Поблизу с. Трахтемирів Канівського району Черкаської області 1999 року було розкопано дитячий череп, орієнтований тім'ям на захід. Вище рівня поховання було виявлено розвал горщика давньоруського часу. Д. Куштан не виключає, що «це ритуальна жертва у вигляді голови дитини» [18, с. 11]. Від'єднання голови від тулуба зафіксовано також на Фастівщині в могильнику Малополовецьке-3 (комплекс 8 № 37): «корпус дитини лежав на спині, голова була віднята й містилася на тулубі, упираючись у шийні хребці, кістки кінцівок і тазу були відсутні» [20, с. 33]. Крім цього поховання, існує велика кількість пам'яток, де трапляються залишки обрядового відрубування голови [19, с. 56–58].

Археологічні знахідки, які фіксують ритуальні поховання, зіставляються з етнографічним матеріалом, що частково коментує звичаї потрійного членування. Зокрема, в окремих індоєвропейських культурах череп людини залишається предметом культу. Раніше його очищували й шанували як реліквію, а замість голови в могилу клали її глиняну модель. Підтвердженням цьому є те, що в християнських монастирях Західної Європи зберігалися черепи святих, з яких прочани пили воду і в такий спосіб лікували важкі хвороби [47, с. 67–68]. Схожі вірування існували в тюркських народів, про що свідчать матеріали Шестаківського могильника (таштикська культура), де було знайдено глиняну модель людської голови в натуральну величину [21].

На відміну від археологічних знахідок, у лікувальних текстах голова і тулуб завжди описуються як неподільне ціле: «Тут вам [ідеться про *уроки. – А. Т.*] не стояти, тут вам не гуляти, буйной головоньки не ламати, рум'яного лиця не палити, щирого серця не нудити, сімдесят жил не стягати і під серденько не підпирати» [46, с. 137-з]. Схожі мотиви трпаляються в давніх гімнах індоєвропейців. В Айтареяараньяка (II, 4, 1) світ твориться з голови і тулуба: «<...> і тоді виник рот <...> з рота вийшла мова, з мови – вогонь. Потім виникли ніздрі. З ніздрів вийшло чуття, із чуття – вітер. Потім виникли очі. З очей виник зір, із зору – сторони світу. Потім виникла шкіра. Із шкіри виникло волосся, із волосся – рослини і дерева. Потім виникло серце. Із серця вийшла думка, із думки – місяць. Згодом виник пуп. З пупа вийшло видихання, із видихання – смерть. Потім виник дітородний орган. З дітородного органа вийшло сім'я, із сімені – вода» [3, с. 54]. Принцип творення (зверху → вниз), що демонструє рух божественної еманації (рот → вогонь → мова, ніздрі → чуття, очі → зір → сторони світу, шкіра → волосся → рослини, серце → думка → місяць) дублюється

www.etnolog.org.ua

в ЛОТ, де знахар повторює дії Творця, качаючи яйцем по обличчю → грудях → животу [30, № 143]: «Болячка <...> ти по кости ходіла, кость ломіла, ліце теряла (голова-верх), спать нє давала, коло сєрца нє влєгай (серце-середина), піть-єсти нє забороняй (живіт-низ)» [30, № 340].

Ритуальне «розбирання» тіла на три частини (голову, тулуб і руки) відповідає згаданим вище обрядам пурушамедхі, коли в жертву приносили вагітних жінок і дітей. Стимулювання майбутнього врожаю здійснюється за рахунок повернення в часи до-творення, коли елементи Всесвіту існували в роз'єднаному стані так, як несформованим є ще ненароджений плід. Аналогічним чином твориться світ з тіла Пуруші. Не випадково дитячі жертвоприношення були поширеними в дохристиянському світі й зафіксовані античними авторами в народів Близького Сходу. Наприклад, фінікійці жертвували новонароджених Ваалу / Молоху, а їхні кістки вважали священними. За свідченнями Євсевія, дитячі жертви приносили також на честь Адоніса й Сатурна [5, с. 235]. Доречним тут видається порівняння з грецькою міфологією, де Сатурн з'їдає своїх дітей, що може слугувати натяком на архаїчні форми ритуального дитячого канібалізму, відлуння якого можна зустріти в загадках на кшталт: «Серед хати сало висить» (розгадка: «дитина в колисці») [41, с. 651]. Про язичницькі жертвоприношення дітей на Масляну згадував Кирило Туровський: «Отселе бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, на смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие», а також інші апологети: «Таверская деторезанья идолом от первенец» [35, с. 145–147]. Відомі також випадки (Київський Поділ XIX ст.), коли грудних дітей з уродженими фізичними вадами протикали осиковим кілком і ховали під порогом власної оселі [7]. Знаковим є фольклорний матеріал, зібраний на території Київщини і Канівщини, де є натяк на існування прадавнього звичаю жертвоприношення первістків: «Першу дитину у бур'ян закидають». М. Номис пояснює приказку тим, що «перші діти рідко підростають» [41, с. 406].

Водночас існує думка про зв'язок ритуального членування з астральними культами, що загалом не заперечує попередній матеріал. У міфології давніх народів місяць був «небесною головою» («лицем Господнім»), яка періодично зникала і з'являлась на небосхилі. Е. Церен зазначає: «Навряд чи наші сучасники здатні зрозуміти справжній смисл виразу "лунний лик". Вони скоріше за все дуже здивувалися б, дізнавшись, що ця метафора позначає голову без тулуба і ніг. І, напевне, жахнулися, коли б довідалися, що люди вірили, начебто для гідного наслідування смерті місяця, необхідно рубати голови тут, на землі. Разом з тим це була проста форма вірування у воскресіння в потойбічному світі» [43, с. 206]. Ідея реінкарнації в цьому разі розповсюджується не лише на окрему людину, але й на Всесвіт у цілому. Періоди життя космічного велетня співвідносяться з днем і ніччю індійського Брахми. Його наступне воскресіння передбачає настання нової ери, яка почнеться після вселенських катастроф – періоду смерті і загального тілесного розпаду. «Наука свідчить, що з кінця палеоліту на території Європи існував звичай відрізати померлим голови і ховати їх окремо від тулуба. З давніх часів голова стала одним найрозповсюдженіших амулетів як символ потойбічного світу, як знак оберегу від усякого зла, як символ благодаті й родючості, оскільки після "відрізання" голова місяця знову виростає. На території Південної Німеччини, наприклад, ще з самого початку кам'яного віку велося полювання за головами як за найдорогоціннішим предметом, який має магічну силу» [43, с. 207]. Імовірно, із цими обрядами пов'язані казкові сюжети про знищення змія шляхом відрубування трьох, дев'яти, дванадцяти голів, що мислились як джерело сили.

Висновки. У лікувальних текстах українців збереглися рудименти давніх космологічних уявлень індоєвропейців, згідно з якими, тіло людини є мікромоделлю Всесвіту. Прикладом слугують міфологічні мотиви підперізування астральними світилами, які є частинами тіла або елементами вбрання Ісуса Христа, Богородиці. Описи «зовнішності» Бога наближують хворого до зразка космічної стабільності і вселенської рівноваги, що стимулює його одужання.

Аналіз міфічних сюжетів у космогонії і лікувальному ритуалі дає змогу зрозуміти викопні знахідки розчленованих кістяків людей тшинецької культури. Можливо,

www.etnolog.org.ua

у такий спосіб відбувалося долучення покійного родича до потойбічного / «перевернутого» світу пращурів, що підтверджується залишками штучного від'єднання м'язових тканин – віддаленого свідчення канібалістичних обрядів (з'їдання частини пращура). Поряд із цим логічною видається думка, що племена тшинецької культури вже були землеробами, ідеологія яких прагне до упорядкування – майже геометризації оточуючого середовища, викликаної паралельно-перпендикулярними перетинами під час обробки поля (звідси превалювання чотирикутності в організації культурного простору; порівняймо також російське *крестьянин* – від *крестить*). Аналогічні вірування дійшли до нашого часу в прагненні правильного (рівного і випростаного) розташування тіла покійного, збереженні його цілісності, а також в організації поховань і кладовищ – візуалізованих локусів потойбічного світу. Можливо, хаотизація анатомічних залишків свідчить про трагічні події – епідемію чи війну (хаотизацію дійсності) або викликана необхідністю ритуального поділу на «своїх» і «чужих» / «перевернутих» покійників. Обрядова (структурована, «прямокутна») парадигматика землеробів у цьому разі відрізняється від парадигматики народів, де головними промислами були збиральництво й полювання, про що свідчать «перевернуті» мотиви лікувальних текстів північних регіонів Росії: «На море Океане, на острове Буяне стоит дуб-карколист вверх корнями, вниз ветвями», «На море Океане, на острове Кургане стоит белая береза вниз ветвями, вверх корнями» [12, с. 8], а також звичаї відкритих поховань, коли перевернуте тіло покійного підвішували на дереві [24; 25; 33].

Правильне (випростане) розташування покійного викликане асоціативними зв'язками між сном і смертю, що пояснює звичаї «будити покійника» [37], а також інші рудименти вірувань у реінкарнацію. Навмисне порушення тілесних пропорцій передбачає «неправильне» пробудження, тобто появу нащадків з фізичними вадами або вродженими хворобами (генетики свідчать про спадковість психічних відхилень – *переляку*, *уроків*).

У лікувальних обрядах спостерігається зворотний процес «правильного складання» деформованого хворобою тіла або зрушеної стресом психіки, що дублюється на всіх рівнях – від тілесного до космічного. Ситуація «правильності–неправильності» слугує ключем щодо малозрозумілих людських жертвоприношень, коли відбувалося потрійне членування тіла жертви. Напевне, ритуальне віднімання голови, тулуба і рук виконувало функцію, аналогічну «правильному складанню» в лікувальних обрядах. Можливо, у такий спосіб давні індоєвропейці намагалися підтримувати баланс між «природним» і «людським», асоціюючи тіло розчленованої і правильно складеної жертви з тілом Всесвіту. Рудименти ритуалів «правильного складання» дійшли до нашого часу під час ламання ритуального хліба або роздавання милостині як способу обрядового упорядкування тимчасового дисбалансу, викликаного народженням, заміжжям або смертю члена колективу.

«Правильному членуванню» тіла жертви протиставляються дії, спрямовані на знищення, що пояснює археологічні знахідки хаотично розташованих кісток, а також обрядове роздирання, шматування хтонічної істоти в перехідні чи критичні моменти існування соціуму (епідемії, хвороби, рівнодення та сонцестояння). На противагу «правильному членуванню» роздирання і розкидання спрямоване на невідворотне знищення і заперечує ідею воскресіння.

Джерела та література

1. Белова О. В. Великан. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т.* / под ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1: А (Август) — Г (Гусь). С. 301–302.

2. Белова О. В., Толстая С. М. Кости. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т.* / под ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки). С. 631– 633.

3. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. Москва : Наука, 1980. 333 с.

www.etnolog.org.ua

4. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні укр. народні погляди та вірування. Київ : Довіра, 1992. 414 с.

5. Буткевич Т. И. О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о так называемых «ритуальных убийствах». *Кровь в верованиях и суевериях человечества* / сост. примеч. В Ф. Бойков. Санкт-Петербург : София, 1995. С. 231–368.

6. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва : Наука, 1978. 240 с.

7. Вишневський Д. Дитя не человеческого подобия, но бесовского / *Киевская старина*. 1896. (Год 15). Т. LIII. Май. (Документы, известия и заметки). С. 39–40.

8. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : в 2 т. Москва : Индрик, 2000. Т. 1. 376 с.

9. Геродот. Історії : у 9 кн. / перекл., передм. та прим. з грецьк. А. О. Білецького. Київ : Наукова думка, 1993. 575 с.

10. Даниленко В. Н. Энеолит Украины. Этноисторическое исследование. Київ : Наукова думка, 1974. 175 с.

11. Етнографічні записи Якова Демченка 1857–1858 р. *Україна.* 1930. Кн. 5–6. С. 89–129.

12. Жарникова С. В. Происхождение индоевропейцев. Ч. 5. Архаические образы северорусского фольклора. URL : https://books.google.com.ua/books?id=ETOzCAAAQBAJ.

13. Жуйкова М. Происхождение выражения *туда и дорога!* и славянские народные представления о двух видах смерти. *Антропологический Форум. Зеленинские чтения.* 2004. № 1. С. 267—276.

14. Записки о Южной Руси / издал П. Кулиш. Репритное издание. Київ : Дніпро, 1994. 719 с.

15. Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. Москва : Чарли, 1995. 688 с.

16. Костюк І. Культура XXI століття у полоні міфологій: причини та перспективи. *Вісник ЛНАМ. Серія : Культурологія*. 2016. Вип. 29. С. 37–46.

17. Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы : в 3 т. Т. 2. *Дневник раскопок 1887–1889 гг. гр. Алексея Бобринского.* Санкт-Петербург : Типография В. С. Балашева и К°, 1894. Т. 2. 224 с.

18. Куштан Д. П. Звіт про археологічні розвідки у Черкаській області за 1999 рік. *Науковий архів Черкаської археологічної інспекції*. Черкаси, 2000. 1999/63.

19. Лисенко С. Д. Поховання за обрядом демембрації доби пізньої бронзи у Середньому Подніпров'ї. *Наукові записки з української історії*. 2003. Вип. 14. С. 53–62.

20. Лысенко С. Результаты исследований памятников эпохи бронзы у сёл Малополовецкое и Яхны в 1992–1998 гг. и периодизация эпохи средней-поздней бронзы на Фастовщине. *Археологічні пам'ятки Фастівщини: проблеми дослідження і охорони. Науково-інформаційний бюлетень, № 10–11 за 1998 р.* Фастів, 2001. С. 30–38.

21. Мартынов А. И. Скульптурный портрет человека из Шестаковского могильника. *Советская археология.* 1974. № 4. С. 231–242.

22. Медведева А. В. Этнические стереотипы в современных условиях: теоретические подходы и изучение на эмпирическом уровне. *Теория и практика общественного развития*. 2014. № 8. С. 43–48.

23. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Київ : Оберіг, 1991. 424 с.

24. Нерсесов Я. Индейцы Северной Америки. URL : http://relig.info/article/indeitsy-severnoi-ameriki.

25. Нимфодор. Варварские законы. *Археология и этнография Кавказа*. URL : http://web.archive.org/web/20070527014431/http://kolhida.ru/index.php3?path=_sourcer&source=nimfodor.

26. Перетц В. Декілька етнографічних даних з старих рукописів. *Україна.* 1913. Т. 1. С. 86–91.

27. Писаренко Ю. Г. Смерть Святогора: відголосок передісторії людства у билинах (1). *Український історичний журнал.* 1999. № 1. С. 132–143.

28. Плотникова А. А. Кладбище. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого.* Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки). С. 503–507.

29. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Москва : Индрик, 1995. 352 с. (репринт издание 1917 г.).

30. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва : Индрик, 2003. 752 с.

www.etnolog.org.ua

31. Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания. *Обряды и обрядовый фольклор* / отв. ред. В. К. Соколова. Москва : Наука, 1982. С. 25–36.

32. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 366 с.

33. Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке, с 1394 года по 1427 год. *Записки императорского Новороссийского университета.* 1867. Т. 1. URL : http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger_3/frametext2.htm.

34. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем). *Українські чари* / упоряд. О. М. Таланчук. Київ : Либідь, 1992. С. 32–95.

35. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. Москва : Наука, 1988. 784 с.

36. Синюк А. Т. Курганы эпохи Бронзы Среднего Дона (Павловский могильник). Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1983. 192 с.

37. Толстая С. М. Поминки. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т.* / под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 162–169.

38. Топоров В. Н. Индоевропейский ритуальный термин souh1 -etro- (-etlo-, -edhlo-). *Балто-славянские исследования. 1984* / отв. ред. В. В. Иванов. Москва : Наука, 1986. С. 80–89.

39. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). К столетию со дня смерти А. Шлейхера. *Труды по знаковым системам, IV* / отв. ред. Ю. Лотман. Тарту : Тартуский государственный университет, 1969. С. 9–43.

40. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». *Труды по знаковым системам, V* / отв. ред. Ю. Лотман. Тарту : Тартуский государственный университет, 1971. С. 9–62.

41. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклав М. Номис / упоряд., прим. та вст. ст. М. М. Пазяка. Київ : Либідь, 1993. 766 с.

42. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. Москва : Прогресс, 1987. Т. 4 (Т – Ящур). 864 с.

43. Церен Э. Лунный бог / сокр. пер. с нем. Б. Д. Каллистова. Москва : Наука, 1976. 381 с., ил.

44. Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни. *Этнические стереотипы поведения* / под ред. А. К. Байбурина. Ленинград : Наука, 1985. С. 154–178.

45. Цивьян Т. В. Оппозиция мужской / женский и её классифицирующая роль в модели мира. *Этнические стереотипы мужского и женского поведения* / отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. Санкт-Петербург : Наука, 1991. С. 77–91.

46. Чубинський П. П. Мудрість віків. *Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : у 2 кн.* Київ : Мистецтво, 1995. Кн. 1. 224 с.

47. Штрак Г. Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев. *Кровь в верованиях и суевериях человечества* / сост. примеч. В. Ф. Бойков. Санкт-Петербург : София, 1995. С. 5–228.

48. Яковлева Е. Л. Игровая природа мифа и современна культура. Казань : Познание, 2011. 168 с.

References

1. BELOVA, Olga. Giant. In: Svetlana TOLSTAYA, ed-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1995, vol. 1: *А (Август) — Г (Гусь)*, pp. 301–302 [in Russian].

2. BELOVA, Olga, Svetlana TOLSTAYA. Bones. In: Svetlana TOLSTAYA, ed-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1999, vol. 2: *Д (Давать) — К (Крошки)*, pp. 631–633 [in Russian].

3. BONGARD-LEVIN, Grigoriy. *Ancient Indian Civilization. Philosophy, Science, Religion*. Moscow: Science, 1980, 333 pp. [in Russian].

4. BULASHEV, Heorhiy. *The Ukrainian People in Their Legends, Religious Views and Beliefs: Ukrainian Cosmogonic Folk Views and Beliefs*. Kyiv: Trust, 1992, 414 pp. [in Ukrainian].

5. BUTKEVICH, Timofey. On the Meaning and Significance of Bloody Sacrifices in the Pre-Christian World, and On the So-Called Ritual Murders. In: V. BOYKOV, compiler and annotator, *Blood in Beliefs and Superstitions of Mankind*. Saint Petersburg: Sophia, 1995, pp. 231–368 [in Russian].

www.etnolog.org.ua

6. VELETSKAYA, Natalya. *Pagan Symbolism of Slavonic Archaic Rituals*. Moscow: Science, 1978, 240 pp. [in Russian].

7. VYSHNEVSKYI, Dmytro. A Child not of Human Likeness, but of Demonic One. In: Yevhen KYVLYTSKYI, ed., *The Kyivan Past*, 1896 (Yr. 15), vol. LIII, May, Documents, News, and Notes: pp. 39–40 [in Russian].

8. GALKOVSKIY, Nikolay. *The Struggle of Christianity with the Remnants of Paganism in Ancient Rus: in Two Volumes.* Moscow: Indrik, 2000, vol. 1, 376 pp. [in Russian].

9. HERODOTUS. *The Histories in Nine Books*. Translated from the Ancient Greek, prefaced and annotated by Andriy BILETSKYI. Kyiv: Scientific Thought, 1993, 575 pp. [in Ukrainian].

10. DANYLENKO, Valentyn. *The Aeneolithic Period of Ukraine. An Ethno-Historical Study*. Kyiv: Scientific Thought, 1974, 175 pp. [in Russian].

11. YAKYMOVYCH, Serhiy. Yakiv Demchenko's Ethnographic Records 1857–1858. In: Mykhaylo Hrushevskyi, ed.-in-chief, *Ukraine: A Scientific Journal on Ukrainian Studies*. Historical Section of the All-Ukrainian Academy of Sciences. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1930, bk. 1, pp. 89–129 [in Ukrainian].

12. ZHARNIKOVA, Svetlana. *The Origin of Indo-Europeans. Part 5: Archaic Images of Russian North Folklore* [online]. Available from: https://books.google.com.ua/books?id=ETOzCAAAQBAJ [in Russian].

13. ZHUYKOVA, Marharyta. The Origin of the Expression *Good Riddance!* and Slav Folk Beliefs about Two Ways of Dying. In: Albert BAIBURIN, general editor, *Forum for Anthropology and Culture. Readings in Honour of D. K. Zelenin*. Saint Petersburg, 2004, no. 1, pp. 267–276 [in Russian].

14. KULISH, Panteleymon, compiler and publisher. *Notes on Southern Rus*. Reprint. Kyiv: Dnipro, 1994, 719 pp. [in Russian].

15. KOSTOMAROV, Mykola. *Slavonic Mythology: Historical Monographs and Studies*. Moscow: Charlie, 1995, 688 pp. [in Russian].

16. KOSTIUK, Iryna. Culture of the 21st century in the Captivity of Mythologies: Causes and Prospects. In: Volodymyr ODREKHIVSKYI, ed.-in-chief, *Bulletin of the Lviv National Academy of Arts. Series: Culturology*. Lviv, 2016, iss. 29, pp. 37–46 [in Ukrainian].

17. BOBRINSKIY, Aleksey. *Mounds and Random Archeological Finds near the Town of Smela: in Three Volumes. Vol. 2: Count Aleksey Bobrinskiy's Diary of Excavations in 1887–1889.* St.-Petersburg: V.S. Balashev and Co Printing House, 1894, vol. 2, 224 pp. [in Russian].

18. KUSHTAN, Dmytro. A Report on Archaeological Explorations in Cherkasy Region for 1999. In: *Scientific Archives of the Cherkasy Archaeological Inspection*. Cherkasy, 2000, 1999/63 [in Ukrainian].

19. LYSENKO, Serhiy. Burial by Demembration of the Late Bronze Age in the Middle Over Dnieper Lands. In: Viktor KOTSUR, ed.-in-chief, *Scientific Notes on Ukrainian History: Collected Scientific Papers.* Hryhoriy Skovoroda Pereyaslav-Khmelnytskyi State Pedagogical University. Pereyaslav-Khmelnytskyi: Aston, 2003, iss. 14, pp. 53–62 [in Ukrainian].

20. LYSENKO, Serhiy. Results of Studies on Monuments of the Bronze Age near the Villages of Malopolovetskoye and Yakhny in 1992–1998 and the Periodization of the Middle-Late Bronze Age in Fastiv District. In: *Archaeological Sites of Fastiv District: Problems of Research and Protection: A Scientific and Information Bulletin, no. 10–11, 1998*, Fastiv, 2001, pp. 30–38 [in Russian].

21. MARTYNOV, Anatoliy. Portraiture of a man from the Shestakovo Burial Ground. In: Artemiy ARTIKHOVSKIY, ed.-in-chief, *Soviet Archeology*. Moscow: Science, 1974, 4, 231–242 [in Russian].

22. MEDVEDEVA, Alla. Ethnic Stereotypes in Modern Conditions: Theoretical Approaches and Studies at the Empirical Level. In: Viktoriya KHARSEEVA, ed.-in-chief, *Theory and Practice of Social Development*. Krasnodar: Hors Publishing House, 2014, 8, 43–48 [in Russian].

23. Hilarion Metropolitan. *Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People*. Kyiv: Oberih, 1991, 424 pp. [in Ukrainian].

24. NERSESOV, Yakov. *The Indians of North America* [online]. Available from: http://relig.info/article/indeitsy-severnoi-ameriki [in Russian].

25. Nymphodor of Syracuse. Barbarian laws. In: *Archeology and Ethnography of the Caucasus* [online]. Available from: http://web.archive.org/web/20070527014431/http://kolhida.ru/index.php3?path=_sourcer&source=nimfodor [in Russian].

26. PERETTS, Volodymyr. Some Ethnographic Data from Old Manuscripts. In: Mykhaylo Hrushevskyi, ed.-in-chief, *Ukraine: A Scientific Monthly on Ukrainian Studies*. Ukrainian Scientific Society in Kyiv. Kyiv: Printing House of the Second Union of Printers, 1914, bk. 1, pp. 86–91 [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

27. PYSARENKO, Yuriy. The Death of Sviatohor: An Echo of the Prehistory of Mankind in Epics (1). In: Valeriy SMOLIY, ed.-in-chief, *Ukrainian Historical Journal*. Kyiv: Scientific Thought, 1999, 1, 132–143 [in Ukrainian].

28. PLOTNIKOVA, Anna. Cemetery. In: Svetlana TOLSTAYA, ed-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1999, vol. 2: *Д (Давать) — К (Крошки)*, pp. 503–507 [in Russian].

29. POZNANSKIY, Nikolay. *Incantations. An Attempt of Studying the Origin and Development of Incantatory Formulae*. Moscow: Indrik, 1995, 352 pp. (reprint of the 1917 edition) [in Russian].

30. AGAPKINA, Tatiana, Elena LEVKIEVSKAYA and Andrey TOPORKOV (compilers, text-preparers, annotators). *Polissia Incantations (Recorded through the 1970s–1990s)*. Moscow: Indrik, 2003, 752 pp. [in Russian].

31. POMERANTSEVA, Erna. Role of Speech in the Ploughing Ritual. In: Vera SOKOLOVA, ed.-in-chief, *Rites and Ritual Folklore*. Nicholas Miklouho-Maclay Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. Moscow: Science, 1982, pp. 25–36 [in Russian]..

32. PROPP, Vladimir. *Historical Roots of Fairy Tales*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publishers, 1996, 366 pp. [in Russian].

33. Johann Schiltberger's Journey across Europe, Asia, and Africa, in 1394 to 1427. In: Aleksey PAVLOV, ed., *Proceedings of the Imperial Novorossiysk University*. Odesa: L. Nitsche Publishing House, 1867, vol. 1 [online]. Available from: http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger_3/frametext2.htm [in Russian].

34. NOVYTSKYI, Yakiv, Petro YEFYMENKO and Vasyl MYLORADOVYCH (collectors). *Recipes of Folk Medicine, Incantations against Diseases*. In: Olena TALANCHUK (compiler). *The Ukrainian Magic*. Kyiv: Lybid, 1992, pp. 32–95 [in Ukrainian].

35. RYBAKOV, Boris. *The Paganism of Ancient Rus*. Moscow: Science, 1988, 784 pp. [in Russian].

36. SINIUK, Arsen. *Burial Mounds of the Bronze Age of the Middle Don (Pavlovsk Burial Ground).* Voronezh: Voronezh University Press, 1983, 192 pp. [in Russian].

37. TOLSTAYA, Svetlana. Funeral Repast. In: Svetlana TOLSTAYA, ed-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 2009, vol. 4: *П (Переправа через воду) — С (Сито)*, pp. 162–169 [in Russian].

38. TOPOROV, Volodymyr. Indo-European Ritual Term souh1 -etro- (-etlo-, -edhlo-). In: Viacheslav IVANOV, ed.-in-chief, *Balto-Slavonic Studies. 1984.* (Institute of Slavic and Balkan Studies, USSR Academy of Sciences). Moscow: Science, 1986, pp. 80–89 [in Russian].

39. TOPOROV, Volodymyr. On the Issue of Reconstructing an Indo-European Ritual and Ritual-Poetic Formulae (Based on Studying Incantations). On the Centenary of Death of August Schleicher. In: Yuri LOTMAN, ed.-in-chief, *Sign Systems Studies, IV*. Tartu: Tartu State University, 1969, pp. 9–43 [in Russian].

40. TOPOROV, Volodymyr. On the Structure of Some Archaic Texts Correlated with the Concept of the *World Tree*. In: Yuri LOTMAN, ed.-in-chief, *Sign Systems Studies, V*. Tartu: Tartu State University, 1971, pp. 9–62 [in Russian].

41. NOMYS, Matviy (collector). *Ukrainian Proverbs, Sayings and so on. Collections of Opanas Markovych and Others*. Compiled, annotated and prefaced by Mykhaylo PAZIAK. Kyiv: Lybid, 1993, 766 pp. [in Ukrainian].

42. VASMER, Max. *The Etymological Dictionary of the Russian Language: in Four Volumes*. Translated from the German and supplemented by Oleg TRUBACHIOV. Edited and prefaced by Boris LARIN. 2nd edition. Moscow: Progress, 1987, vol. 4 *(Т – Ящур)*, 864 pp. [in Russian].

43. ZEHREN, Erich. *The Hanged God. Towards the Archeology of Culture*. Translated from the German by B. KALLISTOV. Moscow: Science, 1976, 381 pp. [in Russian].

44. TSIVIAN, Tatiana. Mythological Programming of Everyday Life. In: Albert BAIBURIN, ed.-in-chief, *Ethnic Stereotypes of Behavior*. Collected Articles. Leningrad: Science, 1985, pp. 154–178 [in Russian].

45. TSIVIAN, Tatiana. The *Male / Female* Opposition and Its Classifying Role in a Model of the World. In: Albert BAIBURIN, Igor KON, eds.-in-chief, *Ethnic Stereotypes of Male and Female Behavior*. Nicholas Miklouho-Maclay Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. Saint Petersburg: Science, 1991, pp. 77–91 [in Russian].

46. CHUBYNSKYI, Pavlo. *Wisdom of the Ages. The Ukrainian Ethnography in Pavlo Chubynskyi's Creative Heritage: in Two Books*. Kyiv: Art, 1995, bk. 1, 224 pp. [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

48. STRACK, Hermann Leberecht. Blood in Beliefs and Superstitions of Mankind. Folk Medicine and the Issue of Blood in the Jewish Ritual. In: V. BOYKOV, compiler and annotator, *Blood in Beliefs and Superstitions of Mankind*. Saint Petersburg: Sophia, 1995, pp. 5–228 [in Russian].

49. YAKOVLEVA, Elena. *Myth's Playing Nature and Modern Culture*. Kazan: Cognition, 2011, 168 pp. [in Russian].

SUMMARY

Introduction. Interdisciplinary research that helps to reveal the little-known facts of the past is a crucial task of the modern humanities.

Purpose. The leading motif of certain healing texts is the verbal 'division' and further 'composition' of the ill body, which implies its reproduction in a new hypostasis. Similar points can be seen in the archaic religious texts of the Indo-Europeans, as well as archaeological finds of the Bronze Age, when the ideological basis of the farmers mythology has been formed.

Results. The rudiments of the cosmogonic beliefs of the Indo-Europeans are preserved in the healing texts of Ukrainians. Certain elements of the heavenly / earth landscape are compared to the parts of the human body. Comparison of mythological texts with archaeological material helps to understand the 'logic' of ritual body division during burial ceremonies or sacrifices. In this way there is a 'new' birth of the deceased in the other world, the sacrifice of a living person can ensure overall stability and natural balance. The divided body can also belong not to a sacrifice, but serve as a marker of a 'stranger' ancestor or 'living' deceased, who can do harm after death. This is explained by the fact that in a structured and well-organized agricultural culture, the well-laid body of the deceased actually duplicates the location of the sleeper, who can be awakened, and the deliberate violation of the anatomical proportions of the 'dead' makes it impossible for him to "resurrect".

Unlike apotropic rites, in healing texts there is a verbal 'composition' of the unbalanced ill body, which is carried out in a corresponding tone and sequence. Fixing of bodily integrity is confirmed by a comparison with the landscape elements (mountains, rivers, ground), which guarantee the inevitability of a positive result of treatment. Instead, the deliberate destruction of the bodily proportion with the chaotic arrangement of its elements is used by the rite for destruction of chthonic creatures, which explains certain calendar rituals or actions of apotropic character.

The 'right-wrong' situation is a part of the overall binarity 'space-chaos' / 'life-death' and serves as a key to comprehension of the semantics of human sacrifices, when the victim's body is divided into three parts. The proportional separation of the head, body and hands performs a function similar to correct composition in the healing texts and duplicates the plots of etiological myths aimed at recreation of the cosmic order.

Keywords: myth, sacrifice, body, healing ritual, Indo-Europeans, ancestor.

ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

УДК 398.32-055.2(477.41/.42)

Алла Дмитренко
(Луцьк)

АПОТРОПЕЇ ІНДИВІДУАЛЬНОГО ЗАХИСТУ ПРИ ЗБИРАННІ ЯГІД НА ПРАВОБЕРЕЖНОМУ ПОЛІССІ УКРАЇНИ

У статті йдеться про особливості захисту жінок-ягідниць від вужів, гадюк, усього «нечистого» під час ягідного сезону на Правобережному Поліссі. На основі польових етнографічних матеріалів, зібраних у різних районах, розглядаються такі групи апотропеїв: предметні апотропеї-обереги (предмет і дія), вербальні апотропеї, апотропейні дії, апотропейні заборони. Відзначається роль різних видів хліба (коржі, паска, «Хомина» паска), рослин (хрін, аїр, полинь, дубове листя), голого тіла, води тощо в індивідуальному захисті жінок-ягідниць. У тексті наведено польові матеріали, що ілюструють основні положення статті.

Ключові слова: Правобережне Полісся України, збиральництво, ягоди, жінки-ягідниці, апотропеї, традиційний світогляд.

The article is devoted to the peculiarities of protection of women-pickers from the adders, vipers, all evil spirits during the berry season in the Right-bank Polissia. Several groups of apotropies are considered after the field ethnographic materials collected in various districts. They include: subject apotropies-amulets (article and action), verbal apotropies, apotropic actions, apotropic prohibitions. The significance of various types of bread (flat dry shortcakes, paska, khomyna paska), plants (horseradish, sweet flag, wormwood, oak leaves), naked body, water and others are noted in the individual protection of women-pickers. Field materials illustrating the main theses of the article are proposed in the text.

Keywords: Ukrainian the Right-bank Polissia, harvesting, berries, berry women, apotropies, traditional world outlook.

Ліс сприймався нашими предками по-різному. З одного боку, ліс і люди існували в тісному сусідстві, позаяк ліс часто підступав дуже близько до населених пунктів. Контакти людини й лісу були постійними, адже ліс давав людям продукти харчування, сировину для виготовлення необхідних предметів, забезпечував теплом (дрова). З другого боку, ліс – це таємничий світ, населений невідомими міфологічними істотами. Людина розуміла, що не вона там господар, що вона не може повною мірою господарювати у світі природи. Порушення певних, сформованих упродовж тисячоліть норм, могло спрчинити біду. Це розуміння, на жаль, втрачено теперішніми людьми, що призводить до непомірного використання природних багатств, а як результат – до екологічних катастроф.

Як свідчать експедиційні матеріали, навіть ідучи по ягоди (переважно на весь день), люди намагалися захистити себе від тих сил, які, на їхню думку, там мешкають. Респонденти просто називають їх «поганим» («нечистим», «недобрим»). Щоправда, сьогодні під «поганим» розуміють в основному «гадів» – вужів та гадюк. Серед основних джерел небезпеки в апотропеїчній ситуації Є. Левкієвська виокремлює в тому числі й реальних тварин, серед яких називає зміїв, однак наголошує, що вони, як правило, пов'язані із «хтонічним світом». Загрозу для людини складають і небезпечні простори, тобто ті, що містяться за межею освоєного нею світу (ліс, болото та ін.). На думку дослідниці, «апотропеїчна ситуація» виражається в основному просторово [18, с. 17–18]. Це «чужа» зона, на противагу «своїй», що обмежувалася домом / садибою. Проміжною ланкою між «своїм» і «чужим» вважалися поля [4, с. 268]. Решта територій були «чужими» для людини, тому вона використовувала численні обереги, щоб захиститися від невідомих і чужих їй сил. Навіть вирушаючи в дорогу, люди промовляли певні вербальні формули.

Незважаючи на те, що більшість респондентів під «поганим» розуміють саме плазунів, окремі записані відомості ставлять це під сумнів і свідчать про те, що це було щось міфологічне (міфологізоване), «чуже», незрозуміле людям, яке вони називали «поганим». Наприклад, інформант із с. Красностав Лугинського райо-

www.etnolog.org.ua

ну Житомирської області повідомила, що йдучи в ліс, вона каже : «*Я в лєс, а ти з лєса*». Невже вона має на увазі плазунів? Звичайно, ні. Куди ж вони можуть піти зі своїх місць проживання. Виходячи з лісу, наведеною магічною формулою вона повертає це «щось» (ЗНД). У с. Берестя Дубровицького району Рівненської області, йдучи вперше в ліс за ягодами, жінки «просять вийти» звідти все «погане», тричі повторюючи : «*Я в лєс, а все виходіт з лєса*». Мотивація дії – захист від вужів та гадюк : «*То будь-то, шоб ни гадюки, ни вужи не попали. Шоб ничого не, ну...*». У наступні дні цю фразу вже не промовляли: «*Йдем, оно перви раз, як ми йдем. Як входім перший раз у лєс. А потом не говоримо*» (КГМ). Очевидно, що в зв'язку з трансформацією давнього світогляду більш раннє смислове призначення магічного обряду було втрачене й перенесене на гадів, яких усі дуже бояться – і не тільки тому, що вони можуть укусити, але й за неприємні відчуття, які виникають при зустрічі з ними.

У вищенаведених прикладах апотропеїчну функцію виконувала вербальна магія. Стандартизовані магічні формули промовлялися лише один раз – на початку певної дії. У всі наступні дні спокійно переходили межу між «своїм» і «чужим», заходячи на територію останнього й перебуваючи там упродовж всього дня збирання ягід.

У багатьох селах Правобережного Полісся існували предметні апотропеї-обереги, що їх жінки-ягідниці брали в ліс здебільшого в перший вихід до лісу або ж щодня, коли йшли по ягоди. Апотропей (оберег) визначається як «предмет, знак, дія чи стан, слово чи фраза, звук, запах, які охороняють людину, тварин, рослини, предмети і будівлі від шкідливої дії злих сил (духів, божеств, наврочень, чаклунства») [20, с. 135]. У перекладі з грецької поняття «апотропей» означає «той, що відвертає нещастя» [1]. У науковій термінології поняття «апотропей» та «оберег» вживаються зазвичай як синоніми [11]. Використання апотропея має профілактичний характер. Його призначення – саме захищати, тобто попереджувати зло, неприємну ситуацію, щоб вони не відбулися. На думку Є. Левкієвської, особливістю «апотропейної ситуації» є її потенційний характер небезпеки [18, с. 9, 20–21].

Для захисту від потенційної небезпеки, з якою могли зустрітися жінки-ягідниці в «чужому» просторі (лісі), вони виконували певні дії або ж брали із собою певні предмети, що забезпечували магічний захист. Одним з поширених оберегів був хліб, сакральну цінність якого часто використовували в різноманітних магічних діях, в обрядах родинного та календарного циклів. В окремих селах, ідучи вперше по ягоди, також брали із собою хліб. У с. Перемиль Горохівського району Волинської області для цього випікали спеціальні коржі [8, с. 25]. Предмети повсякденного побуту, виготовлені з певною метою, набувають значення оберега [18, с. 152].

Ефективним засобом захисту в небезпечних ситуаціях є освячені предмети та страви, у т. ч. й великодні. У с. Жиричі Ратнівського району Волинської області, йдучи в ліс, брали із собою маленьку пасочку, яку святили на Великдень і тримали «до ягід» [8, с. 25]. У с. Осова Дубровицького району Волинської області брали шматочок великоднього хліба: «*Я в ліс ходила, я завжди носила в кармані. Ціле літо я ходила, в мене постоянно хліб в кармані. Хліб з церкви <...> Той, шо святили на Паску*» (ЛАА).

Окремі з опитаних респондентів уже не знають способів захисту в лісі і на питання, що потрібно робити, щоб не бачити вужів і гадюк під час збирання ягід, відповідають «*Я не знаю*». Але тут же наголошують, що мати завжди клала їм у кишеню сухий шматочок паски чи хліба, що залишився від Великодня вони носили його щодня: «*В ліс, то завжди, це нам давали кусочок свяченого хліба. І той хліб, який святили на Паску. Ну шо, чи паски осталося, засушили кусочок. Ну, паски, хліб. Чи кусочок хліба. То мати вже давала його нам. Ми у кармані носили його з собою завжди. Ми завжди його за собою носили*» (СГП). У с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області як оберег від вужів і гадюк використовували свячений хліб, зокрема проскурку, освячену на Трійцю чи інші великі свята: «*Ну, я беру ту проскурку з собою. Шо батюшка дає в церкві. На Трійцю дає. Такі свята велекі*» (ВВА).

У ряді сіл хліб клали в кишеню щодня, як ішли в ліс по ягоди. У с. Лука Ємільчинського району Житомирської об-

www.etnolog.org.ua

ласті по ягоди теж ходили з хлібом, але не носили його із собою, а клали в лісі (ССІ). Хліб у даному випадку можна розглядати як певне жертвоприношення задля досягнення бажаного результату – захисту від «чужого» простору і сил, які там перебувають.

У с. Сергіївка Ємільчинського ройну Житомирської області, ідучи в ліс, використовували комплекс апотропеїв-оберегів – апотропейну дію та апотропеї-предмети: перед виходом умивалися свяченою водою, а із собою брали шматочок свяченого хліба і посвячену сіль: «*Беруть свячений хліб, святять, і суль, і свячену воду з собою. Вмиваються*». Крім того, по дорозі до лісу потрібно дев'ять разів проказати молитву «Отче Наш»: «*І дев'ять раз треба йти до ліса, перемолиться "Отче Наш"*» (ЛЄМ). Крім апотропея-предмета (свячений хліб і сіль), дії (умивання свяченою водою) і слова (читання молитви), тут присутня й магія числа «три» (дев'ять разів – це тричі по три). Трійка – сакральний символ: із трьох іпостасей складається Божественна Тріада – Бог Отець, Бог Син і Святий Дух; триєдність духу, душі та тіла [13]. Трійка вважається досконалим числом і ототожнюється із червоним кольором, апотропейна роль якого в традиційній культурі є досить вагомою [21].

Особливим захисним значенням наділялися залишки з великоднього столу, особливо шкаралупи освячених яєць та сіль. У с. Оленине Камінь-Каширського району Волинської області вважають, що слід збирати шкаралупки від освячених на Великдень яєць і свячену сіль, складати у вузлик і носити із собою: «<…> *то не бачитимеш гадості теї – ни вужив, ни гадюкі*» (ТАІ).

Наступним освяченим предметом, який часто використовувався як апотропей, є «Хомина» паска (*артос*), яку освячують у Провідну неділю. Однак в останні десятиліття місцеві священики негативно ставляться до використання освячених предметів з обереговою метою і забороняють це робити: «*Але наш батюшка, вин категорично цього проти. І то каже, суєвєріє такеє. І не збиткуйте з паски. Не робіте всякіх чудес*» (ОНА). І традиція відмирає, залишаючись лише в пам'яті окремих старожилів.

На думку дослідників, використання великоднього хліба, «Хоминої» паски, свяченої води та інших освячених предметів є одним зі способів «сакралізації простору» з тим, щоб не допустити в нього носіїв зла. Посвячені предмети-обереги мають здатність «вбивати» або «нейтралізувати нечисту силу» [18, с. 153–156].

Чи не найпоширенішим оберегом при збиранні ягід у різних районах Українського Полісся був корінь хрону, особливо той, що був освячений на Великдень. У с. Залаззя Любешівського району Волинської області намагалися посвятити якомога довший корінь хрону (що нагадує лісових плазунів): «*То кажуть, треба хрін! Довгий такий, вже тогово найти кореня і до церкви, як святить зілля, шоб посвятити. То, кажуть брати з собою в ліс. Но чого сааме – не знаю*» (СЛЙ).

Спеціально висушений посвячений корінь хрону брали із собою в ліс, вірячи, що вже нічого поганого там не побачиш. Тут, з одного боку, бачимо приклад магічної дії з використанням продукту з яскраво вираженим запахом, який повинен був не допустити нічого «поганого» до людини, захистити її. А з другого, – магічний вплив звичайного продукту харчування, але освяченого в церкві на велике свято, що значно підсилювало його апотропейну силу.

У більшості сіл сухий посвячений хрін просто брали в ліс, постійно тримаючи його при собі. Наприклад, у с. Кримне Камінь-Каширського району Волинської області корінець загортали в спідній кутик хустки (той, що повернутий до спини) і носили його впродовж дня [14]. Інші клали хрін у коробку, кишеню, торбину тощо. При цьому вірили, що вже нічого недоброго в лісі не побачиш: «*А часом я ше тако роблю <...> Ше хрін обчещу, я свячу завжди хрін. Корінчика хрону і беру з собою в ліс. Ше як колесь ходела*» (ВВА); «*Як заходилі в ліс, йдут у ліс, то в нас сватять хрин. Да вже той хрин бере з собою у сумочку, чи в шо, да й несе вже у ліс, то вже не побачиш тоді, ни гадюки, ни…*» (КОО); «*Хрін святети і носети той хрін завжди при собі, як ідеш у ліс, то не бачитимеш вужа <...> Весохне. І тоді носети його, як ідеш у ліс, то <...> не бачитимеш николи гадини*» (ННП); «*То ж це хрунену носять з собою! <...> Хрунену, шоб вужа не бачити. До хрунену, до я й сама носю. Гету, шо посвятимо на Великдень. Да кусочок хрунени в кар-*

www.etnolog.org.ua

ман, зав'яжу собі. Я його не бачу сє. [Так завжди робили?] *Нє, завжди нє. Ето вже мене научили <...> прошлого году. Люде, старіши <...>. В мене в карманчику тая хрунени кусочок священна, та, носю за собою. Я в ліс ходю, хоч би що!*». Респондентка переконана в особливій апотропейній дії свяченого хрону і наголошує, що всі, хто збирає ягоди без оберега, бачать вужів, а вона – ні: «*Воне кричать, воне йдуть, от жонкє, чую, і там пищєть, і там кричеть: "Ой вуж, ой вуж!" А я його, хоть би без вніманія ходю*» (МСС).

Н. Нахилюк із с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області пригадувала, як її сусідка, старенька вже бабуся, щороку напередодні Великодня нагадувала їй, щоб та не забула підготувати коріння хрону для освячення: «*То в нас була така стара баба <...> Тоже два роки пройшло, як померла – Саня. І вона завжди так казала: "Надько! – на мене. – Ти, Надько, накопала хрону?", як ідеш вже паску святети. – Кажу: "Ой! А я ж забула!" – То йде-но, я обі зара принесу". Она завжди така, завжди*» (ННП).

У с. Рясне Ємільчинського ройну Житомирської області вірили, що свячений хрін слід брати в ліс, відкусити від нього шматок і торкнутися ним сідниць: «*Ну, колись мама кажуть, треба святить хрін... І як уходиш у ліс, треба хрін цей взять і згризти трошки і в руку, і за попу торкнутьса. Цим свяченим і рукою. Нічого не будеш бачить. Ну, я не знаю. Я ходила по чорниці одного року шисть раз, я не бачила*» (ЛЄЯ). У даному випадку маємо справу з потрійним апотропейним впливом хрону: з одного боку, його сильний відлякуючий запах; з другого, – посвячений у церкві та ще й на Великдень; третя обставина – голе тіло, до якого потрібно торкнутися свяченим хроном.

У багатьох селах Володимирецького та Зарічненського районів Рівненської області та Ємільчинського району Житомирської області вірили, що на Великдень обов'язково потрібно було з'їсти шматочок освяченого хрону. При цьому в одних селах вважали, що ним слід розговітися, тобто з'їсти одразу ж, прийшовши з церкви, до куштування великоднього яйця, а в інших наголошували на тому, що взагалі потрібно їсти хрін на Великдень. Очікуваний результат від споживання хрону: не бачитимуть вужів і гадюк упродовж ягідного сезону; не боятимуться плазунів; не вкусить гадюка; одночасне поєднання кількох результатів: «*Святить і перший на Паску хріну з'їти. І не будете бачити* [вужів]» (ЄКІ); «*На Паску треба хрин їсти. На самий пирод. Якшо святимо хрін, то треба напирод, на самий пирод вкусити.* [Яйця спочатку не їсти?]. *Нє, нє, нє! Хрону! Хрону. То не будеш боятися вужа, і воно тебе не вкусить. Зроду. І не побачиш його*» (ЛФП); «*У нас, як святят хрін і паску, то сядають снідати, на самий перід кусают хрона*» (ЛНЗ); «*А у нас <...> колись оно на Паску святили хрін. І всіх заставляли в сім'ї їсти, шоб не було вкусу од гадюки*» (ОАН).

Інший варіант вірувань, пов'язаних із розговінням / споживанням свяченого хрону, – «повідомлення» про цю ритуальну дію вужам та гадюкам. Прийшовши в ліс або ж побачивши вужа чи гадюку, слід було промовити магічну фразу: «*Я на Великдень хрін їла*», «*Я святий хрін їла*» або «*Йди на гілля, бо я на Великдень хрін їла*» і бажаний результат буде досягнутий – гадюка не вкусить або ж взагалі не бачитимеш плазунів: «*Хрина, то на Великдень святили хронинку цілую <...> вже паску посвятили, приходиш додоми і всім по частинци різали, і дилели <...> і вже, як побачиш вужє чи гадюку, то треба казати: "Я хрін святий їла". То то для того ми*» (ВАГ); «*Ну, казали, що, от як уже побачиш, то каже, втикай, бо я на Паску хрин святий їла*» (ФОМ); «*Як де побачиш, да скажеш: "*[Іди!] *за гілля, бо я на Великдень хрін їла!". Чого ти лізеш до меня на очи*!» (МСС).

Можна припустити, що використання хрону як індивідуального апотропея при збиранні ягід пов'язане не тільки з тим, що він освячений на велике свято – Великдень, але й із давніми віруваннями, що ця рослина сприяє позбавленню від негативної енергетики [24].

В окремих селах, заходивши в ліс, жінки-ягідниці говорили про те, що вони на Великдень їли не хрін, а паску (великодній хліб): «*В нас казалі так <...> як у ліс ступаєм, "Я на Вєлікдень паску їла"*» (МЯТ).

В описаних діях бачимо поєднання апотропейної дії (споживання свяченого

www.etnolog.org.ua

хрону або хліба), хоч і виконаної в минулому (на Великдень), і магічних слів, виголошених при вході в ліс, якими повідомляли про оберегову дію.

Окрім предметів, посвячених на Великдень та на Провідну неділю (хліб, хрін, шкаралупи яєць, сіль), як апотропеї використовували різноманітні рослини. Магічними властивостями наділяли гілочки верби, посвяченої на Вербному тижні (напередодні Великодня). Як і хрін чи хліб, її брали із собою в ліс: «*Ну, треба таку, колись нас учили, треба брати шось священе з собою. Якусь в карман, якусь там чи вербинку яку свячону, чи ше шось такеє*» (ГОП).

Наступна рослина – *зеленосвятський лепех* (аїр), який лежав у хаті впродовж Зелених свят (Трійці). Потім його збирали й ховали, а йдучи в ліс, брали із собою: «*Бо ж на Тройцю ми ложимо. У нас "лепих" називаєтса. То ми рвемо і на Тройцу кладем по хаті, він такий пахущий <...> треба той лепих собирати, десь чи в сараї заткни їх, чи де, а потім як ідеш до лісу, то, кажуть, треба в карманчик взяти, то кажуть, не будеш бачити гадюки*» (НМГ). Тут важливе значення має ритуальний характер апотропейного предмета – рослина лежала в хаті впродовж свята, а також, очевидно, його сильний запах, що підсилював дію оберега. Адже на Зелені свята, окрім лепехи, до хати приносили й інші рослини, використання яких як оберега від плазунів не зафіксовано.

У с. Мельниця Ковельського району Волинської області, йдучи перший раз по ягоди, з метою захисту жінки-ягідниці брали гілочку полину, щоб відганяла все нечисте, що є в лісі [8, с. 25]. Полин, як хрін та аїр, теж має дуже сильний відлякуючий запах, що могло бути тим фактором, який визначав використання цієї рослини як апотропея. Згідно з віруваннями, полинь відганяє нечисту силу [12, с. 465]. На Русальному тижні полинь використовували дівчата як оберег від русалок [3].

Тільки у с. Красностав Лугинського району Житомирської області зафіксовано використання як оберега дубового листя, що його жінки, заходячи в ліс, клали в чоботи, постоли або в кишені, а повертаючись додому, викидали: «*В любе врем'є, якшо ми ідем в лєс, то ми берем дубовиє листя і ложимо <...> у чоботи <...> А якшо вже ми ідем із лєса, то ми вже це листє викидаєм <...> Да, дубового листя самого запихаєм, вже так, шоб погані не бачить. Дубове листя в карман, або в чоботи. І шморгнула разув три да положила і не побачиш ничого в лєсі, поганого <...> вже мині розказали таке, я ото скоко ходила в лєс, всєгда собі ложила. Даже по гриби ходила, то й то дубове листє ложила – або в чоботи насиплю, або в кармани. І пошла собі*» (ЗНД). Чим зумовлене те, що жінки-ягідниці, як захист, брали дубове листя? Можливо, давніми індоєвропейськими традиціями, згідно з якими дуб – житло богів, небесні ворота, через які божество може з'явитися перед людьми (і тим самим стати на захист?). Або використання листя дуба викликане давньослов'янськими віруваннями, що в цих деревах живуть душі померлих предків [10] і саме вони прийдуть на допомогу в разі небезпеки в лісі.

Щоб не бачити в лісі вужів та гадюк, на свята не можна було прясти, снувати, мотати та виконувати будь-які інші роботи з нитками, а на різдвяно-новорічні свята слід було взагалі виносити з хати й ховати веретена, клубки та мотузки: «*Ну, колесь казали, шо не мона ничого в свєто робети такого з нитками. З нитками. Чи мотати, чи шо*» (ГМЯ); «*Шоб не бачити вужа. Якшо ви боялися. О, Боже! <...> Треба год не бачити його* [веретена]. *І на Новий рік, шоб у воше, всі свята тиє не бачити <...> веретено не бачити, то й не буде гадюки находитися*» (СМС); «*Колись казали, що треба, а було ж прадуть, да клубки <...>, нитки, то шоб їх не бачити. Шоб ти їх не бачив на празник <...> Ти веретьона, ничого, з нитками*» (ДММ); «*Ото веровка є у хати <...>. То треба хавати, щоб вужа не бачить в ліси <...>. На празник, шоб веровки в хати не було, не бачив. Вона де буде, а коб захавана. О! До не будеш вужа бачити*» (ПОТ).

З одного боку, бачимо яскравий приклад імітативної магії за С. Токарєвим (гомеопатичної – за Дж. Фрезером, смільної – за Є. Кагаровим) – подібне викликає подібне [17, с. 27; 23, с. 135]. Позаяк нитки й мотузки за формою подібні до вужів і гадюк, то й дивитися на них на свята не можна. Веретено ж, окрім того, що воно є знаряддям для прядіння ниток, на

www.etnolog.org.ua

думку дослідників, за формою подібне до вужів: довжина, округла, дещо сплюснута «головка» та загострений «хвіст» [17, с. 28]. Подібність веретена та змії за формою сприяла поширенню на Українському Поліссі вірувань, що всі веретена «підуть вужами» до лісу, якщо їх залишити в хіті на свята. Крім того, вірили, що скільки веретен залишиш, стільки змій побачиш влітку в лісі.

З іншого боку, важливим чинником є саме дні, коли не можна дивитися на нитки, мотузки, веретена – це свята – сакральний час, що його дослідники вважають дуже архаїчним апотропеєм [17, с. 28]. Отже, знову бачимо поєднання двох апотропеїчних засобів – предметів, на які не можна дивитися, і певного календарного відрізку часу, позначеного сакральністю. Водночас тут простежується вплив християнства та заборони будь-що робити на свята. Людям, які осмілювалися порушити ці заборони, загрожувала небезпека. За віруваннями жителів Волинського Полісся навіть «змія»-веретільниця («веретенниця» (*Anguis*) – підвид ящірки, що не має ніг) утворилася з веретена, яким пряла під час різдвяних свят, після чого не спалила його, а просто викинула [2].

Наступна група апотропеїв має християнське походження й пов'язана переважно з тими чи іншими датами народного календаря. Так, щоб не бачити вужа, у перший вихід у ліс слід згадати, у які дні тижня були свята Благовіщення і Благовісника (вони мають постійну дату, тому «не тримаються» дня) і обов'язково проказати це вголос, бажано тричі (знову магія числа «три»), а то й більше: «*<...> в нас завжди кажуть, як ідеш перший раз в ліс <...> і хочеш не побачити вужи, бо боїся, то згадай коли було Благовіщення і Благовісника. От тра сказати, наприклад: "того року Благовіщення в п'ятницю, Благовісника – в суботу". Три рази повториш і вужа николи не побачиш. Ну, я сама так віру, я сама так роблю, люблю так казати, бо боюся тих вужів*» (ВЛН); «*От я йду по ягоди, або по гриби, то я ходю в лісі й кажу: "Боженько! Святе Благовіщення було у вивторок"*» (РОФ); «*Бувало в нас кажуть, вспоминають свято ете, Благовіщеннє. Ето <...> як спомн'янеш його* [свято], *значить, шоб не бачив його* [вужа], *то не бачитимеш. Але моя казала дочка, я йшла, спомінаю, дай вуж лізе*» (СГІ).

Окремі респонденти зазначали, що дізналися про такий спосіб захисту від священиків: «*<...> в нас був предшественнік етого батюшки, шо зараз є, то він нам казав, матушка казала, шо треба згадати, в який день було Благовіщення. Тоді каже, воно минає. Ну, але хто знає, чи воно правда, чи воно неправда*» (ООЮ).

У с. Заозер'я Зарічненського району Рівненської області, ідучи в ліс по ягоди, потрібно було не просто пригадати день, коли було Благовіщення, а й проговорити це, а потім помити руки в канаві: «*От моя сестра, да каже, "Благовіщеня в середу прімєрно, там було, щоб всякого олуха не було". Люди всякі є <...>. Благовіщення там у середу, чи у п'ятницю <...> і так коло канави руки миють <...> треба йти у ліс і казати: "Благовіщеня там у той день було", щоб там нічого не було поганого. І помити руки*» (ТГО; ФЛА). Це, очевидно, ритуальне обмивання рук на початку важливого періоду в житті поліських жінок – ягідного сезону, з яким пов'язана велика кількість звичаєво-обрядових дій. Чому руки мили саме в канаві? Тому що інших водойм там не було. Зазвичай біля болота копали невеличкі криниці-канавки, з яких пили воду, вгамовуючи спрагу впродовж тяжкого спекотного робочого дня.

У с. Озерськ Дубровицького району Рівненської області жінки-ягідниці брали із собою «кийки» (палиці), якими шаруділи по кущах і, звертаючись до гадюк та вужів, казали : «*Киш, киш! Я вас всіх вижену. Благовіщення було в неділю*» [8, с. 26]. У даному випадку бачимо поєднання апотропейного предмета з дією (з предметом проводять певну дію) і вербальною формулою-замовлянням. Апотропеї, у яких існують вербальний і невербальний рівні, Є. Левкієвська називає «вербальними ритуалами» [18, с. 255].

Менш поширеним є звичай згадувати дати, на які поточного року припали свята Великдень, Вознесіння та Трійця (вони не мають постійних дат, але завжди припадають на одні й ті самі дні): «*Ми, як заходили в ліс, то завжди згадували, коли <...> була Паска. Це таке повір'я*

www.etnolog.org.ua

від того, шоб не вкусила ніяка [гадюка]. *Сього року так і так, було тоді таке й таке свято. Тоді, ну, Паска. Число називали. І тоді буде Трійця, тоді буде Вознесіння, ну, й Трійця. Оце так вітались. І так, як би лісу давали, ну, чи відповідь, ну, просто так говорили. Це таке було повір'я від того, шоб не вкусило нічого»* (ГХП); «*Як іду в ліс, то отако, "Отче Наш" говорю, і скажу: "В четвер Вознесєнє, в четвер Воснесєнє, в четвер Вознесєнє", шоб, гадства ни бачити»* (СГС).

У селах Зарічненського району вважають, що щоразу, коли йдеш до лісу, потрібно згадувати, хто останній помер у селі, тоді вуж не вкусить. Хоча навіть респонденти старшого віку знають, що вуж не кусається, але застережних заходів, за традицією, дотримуються: «*Кажуть, треба той, хто послєдній вмер споминати. В селі <...> Ну, кажуть, що вже не вкусить. Вуж вабщє не кусаєцця. Не побачиш. Нє, як не раз йдеш, то все споминаєш»* (ЛСФ).

На Чорнобильському Поліссі жінки-ягідниці, йдучи в ліс, примовляють, щоб не бачити вужів і гадюк так, як ми не бачимо мертвих: «*Знаєте, шо кажуть? "Як я мертвих не бачила..., щоб я нічого і в лєсі не бачила"»* (ЮВВ).

У с. Грабове Шацького району Волинської області на польсько-українському порубіжжі вважають, що, заходячи вперше в сезоні в ліс, слід закрити очі й подумати (загадати), щоб не бачити нічого «поганого»: «*Тіко, колись, ше мала була, ходила з дівчєтами, то одна казала: "Як входиш в ліс, зажмурюй вочі". Як входиш перший раз, як по ягоди, шоб не бачити того гадства, дещо щоб не бачити. Зажмурюй вочі і так подумай, щоб не бачити»* (ДСН).

У Сарненському районі Рівненської області способом захисту від «недоброго» при збиранні ягід у лісі було перевертання якогось елемента одягу – хустки, фартуха тощо. Однак про таку апотропейну дію знають лише окремі респонденти похилого віку : «*То то так баби стариє, прийдут да там гомонять. В нас єдна баба, така сусідка калє мене. Йдем ми в ліс, а вона, до нас, таких о, девчат, каже: "Переворочайте на собе одежу – чи хвартушка, чи хусточку, на другій бук перекінете, да й того, шо-небудь, аби на другу перекинути". А я кажу:"А нашо сьо, бабо, так?" – "Ой! Не знаєш нащо! Ничого не будеш бачити в лісі поганого" <...> То ми хустки навиворот переворочалі і хвартушкі <...> То не будеш бачити, ну, всякого <...> гадості не будеш бачити»* (СУТ). Перевертання одягу в даному випадку виступає одним зі способів обману «нечистої сили», щоб вона не побачила жінки, яка, заходивши в ліс, «перевернула» щось із одягу. Очевидно, у давніші часи в таких випадках переодягалися, вивертаючи все навиворіт. Підтвердженням цьому можуть бути матеріали з Помор'я, де людині, яка заблукала в лісі, слід було зняти й вивернути одяг і поміняти взуття з лівої ноги на праву і навпаки [22]. Одним зі способів обману «смерті» чи «хвороби» на Поліссі (як і в інших районах України) була зміна / підміна імені дитини [15, с. 88].

Надзвичайно важливим апотропейним засобом у народній культурі було голе жіноче тіло. «Тілесну магію», як називала її К. Грушевська, жінки використовували і при збиранні ягід, свідченням чому є польові матеріали з Українського Полісся. Дослідники, які вивчали магію голого тіла, наголошують, що бажаний результат досягається двома способами: дотиком голого тіла або ж роздяганням. К. Грушевська наводить слова У. Бонсера, який вважав роздягання сильним апотропеєм при боротьбі з небезпекою (зміями, драконами), наголошуючи, що «голий переможе того, кого одягнений не подолав би» [5, с. 145, 147].

У ході експедицій зафіксовані різні варіанти апотропейних дій з використанням голого тіла, але тільки окремих його частин. У с. Бузаки Камінь-Каширського району Волинської області вважають, що, як побачиш вперше вужа, слід підняти спідницю й показати йому голе коліно: «*Колесь моя мати казала, шо як попобачиш першого вужє, то коліно тако* [показати]», підсиливши апотропейну дію словами «*шоб тебе <...> зголело, як те коліно»*. Після такої дії вужа чи гадюку не побачиш до кінця ягідного сезону (ОНА).

У с. Піща Шацького району Волинської області на українсько-білоруському порубіжжі, щоб відігнати від себе вужів і змій, виконували такий ритуал: хрестились, піднімали край спідниці, торкалися рукою за голе коліно і казали : «*Щоб зголіло, як моє коліно, все гадство сперед моїх очей»* [9, с. 24]. Тут бачимо яскравий

www.etnolog.org.ua

приклад збереження давнього магічного обряду (показувати й торкатися коліна), доповненого християнською ритуальною дією (хрещення).

У с. Видричі Камінь-Каширського району Волинської області голого коліна не показують, а використовують його як своєрідний символ при іншій апотропейній дії – спльовуванні. Побачивши при збиранні ягід вужа, слід тричі плюнути і промовити: «*Ах! Зголе тебе, як моє коліно голе!*» (СКІ).

У с. Великі Цепцевичі Володимирецького району Рівненської області, щоб не бачити вужів, пригадують день, на який цьогоріч випало Благовіщення, після чого вголос промовляють магічну формулу: «*Шоб <...> тебе виголіло, як моє голе коліно*» (ГНД).

Інша частина жіночого тіла, яку оголювали, вперше побачивши вужа чи гадюку, – сідниці. При цьому вірили, що після виконаної дії плазунів до кінця сезону вже не побачиш. У деяких селах просто піднімали спідницю, відкриваючи сідниці, і показували їх вужеві: «*<...> каже, як першого вужа побачиш, то поднімеш юбку, шоб зад голий показать йому. То не будеш до конца бачити <...> Я сама бачила колись. Думаю, баба стара, шо то вона так зробила? Та й питаюса єє. А вона каже: "Ото там вуж полєз в ягоди. То треба показати, то не будеш бачить аж до конца"*» (СМГ).

В інших селах цю апотропейну дію доповнювали примовкою. У с. Малоглумчанка Ємільчинського району Житомирської області, вперше побачивши вужа, піднімали спідницю «*геть до гола*» і тричі промовляли: «*Який гость, така й честь!*». При цьому спідницю три рази струшували («*Так три рази трясне да й усе*»), ніби відганяючи вужа (ФВГ).

Аналогічний звичай зафіксований у с. Озерськ Дубровицького району Рівненської області: «*Що робили? Знаєте шо? Колись гучили, як ходиш* [по ягоди], *да перший раз побачиш гадюку <...> чи вужа, чи шо, перший раз, то пробачте, звіняйте мені, звіняйте! То треба залупитиса* [підняти спідницю] *наголо. Задніцу показати йому да сказати: "Шоб як у мене долонь гладка, щоб тебе одгладило з моїх очув, пока я житиму"*» (ПЛФ). Як бачимо, крім сідниць, що їх показували плазунам, у замовлянні згадується ще й інша частина тіла – долоня, але увага акцентується не на тому, що вона гола, а на такій ознаці як «гладенька» (чиста).

Респонденти із Камінь-Каширського району Волинської області також знають про звичай показувати вужеві сідниці, коліно або дулю: «*Ну, показували. Як перший раз побачиш*» (ГЛЯ); «*<...> як перший день, раз побачу, то дражнять, каже <...> покаже йому с...у голу*!» (СОМ); «*Дулю показували <...> Задницю <...> Може хто й коліно показував*» (МОІ); «*То в нас казали, шо зад показати, або хоч коліно показати <...> Голоє. Геть поднєти, шоб голе коліно*» (ГЛГ); «*Колесь казали старе люде, шо зобачиш вужа чи гадюку, то скєнь штани і підниме, скаже: "Шоб тобі було так голо, як моя ж…а"*» (ЛВЛ). В основі цього звичаю – також імітативна магія.

В окремих селах основна увага акцентується не на самому оголенні, а на тому, що людина не може побачити оголеної частини: «*То показують, шоб так не бачити вужє, як я не бачу своєї ж..и. Еге, так приказували*» (ГМЯ); «*Шоб так, як не бачу своєї задниці, шоб я тебе* [вужа] *більше не бачила*» (МОІ); «*С...у не бачиш, так і його не побачиш*!» (ГЛГ). Лише у с. Пульмо Шацького району Волинської області жінки-ягідниці згадували вухо – частину тіла, яку без дзеркала не видно: «*Як не бачу свого вуха, щоб не бачив змія*» (НДП).

Третій варіант захисного обряду з використанням оголеного тіла – лише замовляння, яке ілюструє апотропейну дію, яка вже не виконується: «*Ой! Те гадюки <...> Ну, бало, як побачиш уже, то кажеш: "На тобі гола с…ка, шоб ти пропав, як собака"*» (СПГ).

Варто також зазначити, що респонденти старшого віку зазвичай соромляться говорити про такий звичай: «*Я б вам сказала, но трохі невдобно*» (ЛВЛ); «*А, то колесь, то казали, шо з...у. Я вже так не сміла вам казати*» (ГЛЯ); «*То вже, гадюку як бачиш, то вже тоді кажеш <...>. Ой! То таке я не буду казати!*» (СПГ). Інформація про нього отримана або випадково, або ж як результат конкретно поставленого питання.

Як бачимо з наведених прикладів, голе тіло використовували з метою попередження небезпеки. Про таке роздягання

www.etnolog.org.ua

писала К. Грушевська, зауважуючи, що роздягаючись, жінка боролася з конкретним (вогонь) або ж певним уявним (перелесник, нечистий) ворогом [5, с. 178]. Серед небезпек, названих дослідницею, є й лісовий дух *перелесник*. Однак при збиранні ягід присутнє не повне роздягання, а лише оголення окремих частин тіла, відкритий показ яких суспільна мораль не допускала. Очевидно, це є більш пізня трансформація апотропейної дії, що замінила повне роздягання жінки, наприклад, у господарській магії.

Загалом в апотропейних діях із голим жіночим тілом простежуємо аналогію між дією і бажаним результатом: гола частина тіла – «голо» в лісі від вужів (не побачать їх). Тут знову бачимо приклад імітативної магії, коли подібне – голе тіло – викликає аналогічне – голий (чистий) від «недоброго», або ж конкретно від вужів та гадюк, ліс. Подібний звичай існував на Помор'ї, де, щоб відігнати або обдурити «нечисту силу», жінки піднімали край сарафана, при цьому плескали долонею по голому тілу й виголошували замовляння «*На, дідько! Нічого не отримаєш!*» [22]. Подібні дії використовувались і в інших видах господарської магії. У матеріалах В. Кравченка із Житомирської області є відомості про те, що за голе коліно і сідниці бралися при висіванні моркви та редьки, при цьому примовляли, щоб морква росла «*гладка, як <...> гола литка*», а редька – «*мняка, як <...> гола с-ка*» [16, с. 345]. Особливо слід відмітити згадування тут саме редьки, яка в минулому була одним з основних продуктів харчування, що його у XIX ст. витіснила картопля [14]. Це ще раз підтверджує давність названих апотропейних дій.

У ряді сіл, побачивши вужа, викладали хрестик з паличок: «*<...> якшо побачиш вужа, то хрестика клади. Якраз любого хрестика з палочки класти*» (ОГІ). Вірили, що вуж буде повзати біля цього хреста і далі не полізе. Однак свої дії обов'язково слід підкріпити магічною формулою, проказаною тричі: «*Дві палички на хрестика положіть, і вона буде там кругом, вона там повзати і вже нікуди не полізе <...> але треба переговорити. Три рази да. І вона за першим разом за Божим приказом, за другим разом за Божим приказом, за третім разом за Божим приказом*» (ПнММ).

Наступні апотропеї існують переважно лише на вербальному рівні. Водночас слід відмітити, що окремі дослідники відносять вербальну магію до предметних апотропеїв, відзначаючи, що вона має «предметну» складову у вигляді певних слів, фраз, висловів тощо. Наголошуючи при цьому, що вербальні апотропеї часто доповнюються різноманітними фізичними діями [11].

У сс. Видерта та Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області вважають, що побачивши вужа, про це не варто нікому казати, тоді надалі їх не бачитимеш. Якщо ж комусь повідомиш, то вужі траплятимуться постійно: «*То колесь тех вужів, шо в нас така була привечка, шоб вже їх побачиш, першого вуже, то никому не каже, шо побачила. Бо но скажеш, то вже буде вин налазити і налазити*» (МЯО); «*Ну, казали, не каже никому. Шоб те не казала, шо те бачила <...> Ну, шоб бильш не бачити*» (БНС).

У деяких селах, побачивши першого вужа в ягідному сезоні, слід було звернутися до нього з проханням не повідомляти про це іншим плазунам і, зі свого боку, пообіцяти про нього теж нікому не розповідати. Після цього можна бути впевненим, що до кінця літа / до самої зими вужів більше не зустрінеш: «*А колись мене мати учела, як побачиш першого вужа в ліси, то скажи: "Вужику, вужику! Не кажи вужукам, я не скажу мужикам". І николи його більш бачити не будеш. До кінця літа*» (ГОП). Слід зауважити, що подібні записи були зроблені в різних районах Правобережного Полісся: «*Вужику, вужику! Не кажи вужикам, а я не скажу мужикам*» (ЗГЄ); «*Вуже, вуже, не кажи вужам, я не буду казати людям* [9, с. 24]; «*Вуже, вуже! Не кажи межи вужами, а я не буду казати межи мужиками*» (НДП); «*Господи, сохрани од всякого плазуючого, шоб нічо не бачить, шоб, сохрани, шоб все благополучно було*» (ОНВ). У зв'язку із цим можна припустити, що такі примовки були характерні для всього досліджуваного регіону.

Надзвичайно поширеним оберегом від всякої «нечисті» дотепер є хрещення, молитви та звернення до Бога, Божої Матері, святих. Окремі респонденти переконані, що зустріч із вужем чи гадюкою уготована тому, хто не звертається до Бога з проханням захисту: «*Кажуть, шо,*

www.etnolog.org.ua

десь там приказують шось <...> то не чипай вужа, то берегись, то одчепетса. То одна в нас каже: "А я похристюся, як йду в лєс да кажу: "Одчепетса ви од мене"". А гінше, то його не бере, не христятса, не молятса, без Бога, то на тих вужи нападають, на такого» (ІПТ).

Найчастіше, щоб уберегтися від «поганого», жінки-ягідниці, заходячи в ліс, читають молитву «Отче Наш»: «*Канєшно, шо молілиса. "Отче наш" молілиса. Кажуть, шо як помолішса, то шоб нічого ж не вкусіло. От поганого»* (ПАД). Іноді молитву повторюють кілька разів. У с. Сергіївка Ємільчинського району Житомирської області, наприклад, «Отче наш» проказують дев'ять разів (ЛЄМ).

Іноді молитву поєднують з різними вербальними формулами, спрямованими на захист від «лісової тварі». У с. Лука Ємільчинського району Житомирської області, щоб не бачити вужів і гадюк, заходячи в ліс, слід помолитися «Отче Наш» і тричі проказати: «*Боже, одпусти! Боже, одпусти! Боже, одпусти*!». Вірять, що після цього «*там можеш спокойно ходить і нихто тебе не вкусить <...> і ничого ти не побачиш»* (ССІ). У с. Боровне Камінь-Каширського району Волинської області після молитви «Отче Наш» казали: «*Іду в ліс, мені стежки і дороги, а всякий тварі лісовий пеньки і колоди»*, тобто, щоб вужі й гадюки знали своє місце і не чіпали людей на їхніх дорогах [8, с. 25].

Подекуди, щоб не бачити вужів, промовляли молитву до Животворящого (Чесного) хреста «Нехай воскресне Бог»: «*<...> завжди нам казали, от мати покойна, свекруха моя. Я, каже, йду в ліс, і каже "Да воскресні Бог", говору. І я, каже, тоді вужів не бачу»* (ПМС); «*Ну, яки молитви? "Да воскрестнєт Бог". Кажуть, шо іще живий, помощ Всевишнього. Таки молітви. То, якшо йти, то треба помолитися і не будеш бачити його»* (БЄГ). Віра в силу молитви «Нехай воскресне Бог» поширена в багатьох селах: «*То я так, тільки захожу в ліс – в першу чергу перехрестилася три рази і прочитала "Отче наш", а тоді "Да воскреснєт Бог" <...> і мені уже не страшно. А то ж я боялася. Мені здавалося під кожним корчом сидить* [гадюка]» (ПОГ).

Найчастіше з проханням захисту до Бога зверталися не спеціальними молитвами, а простими словами, висловлюючи прохання захистити від вужів, «погані», «паскудства», «нечистої сили», щоб в лісі не бачити вужів і гадюк, щоб «не прикасалося», минало, щоб Господь «не наніс» нічого поганого, а «послав» тільки те, за чим прийшли: «*Казали: "Господі, обчесть мене". То така мова була <...> Шоб ти боком пушов од нас. Отакі слова о»* (КГП; НФХ); «*І колі ми приходимо в лєс <...>. Молімоса Богу і просимо Бога, шоб нас Бог уберег од вужов, од грому, об всякої стіхе <...>, такє в нас було завєдєне <...>. І мі всьо, мі повсєгда і по сьогоднішній день, коли я йду в лєс перший раз, я молюса Богу і дорогою молюса. І, слава Богу, я ось проходіла, ну, й ще до которого часу я не бачила погані. Не бачила, чесно кажу. Не бачила»* (СВІ); «*А шо казалі? "Господи, поможи, да сохрани од усякої погані". Бо ж у лєсі повзає все. Попросим Бога, да й так»* (ФРІ); «*Такє я знаю. Я то сама собє, то так й кажу, шо "очищай, Господі, очищай мнє од паскудства", я його називаю. Од паскудства очищай мнє, шоб я з їм не стрєчалас. Та такє сама собі подумаю»* (РГП); «*Хай Бог очищає всіх, мір Божий, да й нам, шоб нічого нігде. І погань є, тож таке діло, все»* (КМТ); «*Моя доненько, я їх і боюся тих гадюков, і вужей тиїх боюса, алє я кажу: "осподі! Дай мнє добре, шоб було мнє чісто, й хвайно, і свободно, шоб я ніде нічого не бачила!"»* (НАІ); «*Кажем: "Господі! Нечисту силу оджени. Шоб не бачить вужа да гадюки"»* (ДМФ); «*Як зайдем в ліс по ягоди, то кажем: "Господи, сохрани од всякого плазуючого, шоб нічо не бачить, шоб, сохрани, шоб все благополучно було"»* (СУТ); «*Господі, дай мнє, шоб я ничого не бачила»* (НАІ); «*Боже поможи! Шоб набрать, шоб добренько, ничого не вкусило, шоб було все добренько»* (БСФ); «*Господі! Нечисту силу оджени. Шоб не бачить вужа да гадюки»* (САІ).

У с. Маринин Березнівського району Рівненської області аналогічні прохання захисту під час збирання ягід адресували Іванові Хрестителю: «*Просила: "Іване Хрестітєлю, очисть лєс, очисть, шоб ни до кого ничого не вилазило"»* (КрГМ).

Зафіксовані також спеціальні замовляння від вужів, гадюк тощо: «*<...> така є молітва, читаєтса <...> От примєрно: "Іду в ліс у понеділок. Ісус Христос попереду. Божа Мати всередини. Я йду за*

www.etnolog.org.ua

їми. Шоб я не бачила перед собою ничого. Шоб поперод була Божа Мати і Ісус Христос Спасітєль!". Отакеє» (ФОМ); «*<...> є молітва такая: "Усяка льва і змєя, яка на мья упова, шоб она мене не бачила і я єє не бачила". То є така молітва. Воскресная <...> Вона довга така молітва. То такую молітву переказуємо. "Отче наш!" <...> як хто знає. А хто не знає, той так»* (ГМІ); «*"Будте ви, ужи і гадюки, як вовк, шоб на хрищону, на рождьону Гапку вам рот замовк. Святим Юриєм не замишляю, токо на вужов, на гадюк і на Соцко Данила затинку затинаю". Бо вона* [гадюка] *зветься Соцка Катерина, а он* [вуж] – *Соцкий Данил, о. Отакє, доченько»* (РАВ).

У с. Велике Вербче Сарненського району Рівненської області ягідниці дякували Богу, що нічого поганого в лісі впродовж дня не бачили: «*А як ідем додому: "Слава Богу <...> дякувать Богу <...> шо нічого не бачилі. Шо йдем додому, шо благополучно вийшли з лісу"»* (СУТ).

Окремі респонденти наголошують, що так робили лише старші люди, а сьогодні у все це вже не вірять. Свідченням того, що ці замовляння поступово забуваються, є інформація від респондентів не тільки молодих, але й похилого віку про те, що вони чули, як старші жінки говорили різні «молитви» проти вужів, але самі їх уже не знають і повторити не можуть, тільки переповідають основний зміст: «*Знаєте, як ідеш у ліс, то <...> такиє баби стариши <...> то таку молітвочку говорили. І коб на якого звіра не наступити. Не звіра, а яку змію не наступити. То таку молітвочку од гадюки. То таке було»* (КЛГ); «*Стариши жинки молилися. Так. Шоб гадюки минали, вужи минали. А, Господі, теє, Господі і те пошли нам, шоб ми, по що ми прийшли в ліс. По що ми прийшли, то нам посилай, Господи. А теє хай нас минає»* (БОМ); «*Молілиса. Се стари люди так. То тепер то, не вірають, тепер не вірають, а колісь…»* (СУТ).

Інформацію, якою володіють респонденти, вони отримали від своїх бабусь, матерів: «*<...> нас матерє то учілі»* (СВІ). Інформатори часом повідомляють, що вони цього не знають, але чули щось від людей старшого віку: «*Мині мати так розказувала. Я ж не знаю»* (ФОМ). Чимало цікавої інформації записано від К. Сороки (1962 р. н.) із с. Видричі Камінь-Каширського району Волинської області, яка практично на всі запитання відповідала, що вона не знає, але від такої-то баби чула те й те: «*То нам тут <...> Така баба була, шо все знала. Мартоха. Ото вона мині <...> розказувала оце во все <...> От ше тамо в нас баба біля медпункту жила, Маґлиха та, тоже все знала <...> Колесь в нас така Ґілеха <...> то вже ж прийдемо, то вже ж посадить, то вже ж попорозказує <...> дітьом тим во, малем. Запам'ятовується такє»* (СКІ).

Показовим у плані передачі інформації матерями своїм дітям є інтерв'ю із Любов'ю Герасимчук (1925 р. н.) та її донькою Марією (1946 р. н.) із с. Стобихва Камінь-Каширського району Волинської області, яка постійно нагадувала мамі, що свого часу саме від неї почула ту чи іншу інформацію. Щоправда, окремі звичаї вже не могли докладно пояснити обидві, зокрема, про дії з хроном як способом захисту від вужів: «[Хрін свячений брали?] *Л. Г.: Ничого не казали. М. Г.: Чом нє, мамо? Казали. – Л. Г.: Казали? – М. Г.: Шо треба святети хрін. Тилько я вже не знаю, чи то вужови показати, чи то хрин так… Ну, і кажуть, то не бачитимеш вужа. Свяченого хрону, посвятети. — Л. Г.: Ото я не чула такого. – М. Г.: Шо то? Ви самі казали. – Л. Г.: Сама казала? Я багато позабувала. Вже, знаєте, года. Ше так, ше й так добре»* (ГЛГ; ГМЯ).

Деякі респонденти, навіть старшого віку, відзначали, що вони не знають, з якими словами звертатися до Бога, до святих, до різних сил за допомогою, адже відповідної інформації вони не отримали від своїх матерів. М. Сич (1929 р. н.) повідомила: «*Которие йдуть уже в ліс, то помолятса, шоб не бачить, шоб не прикасаласа <...> А от я не навчилась сама, мати не навчила»* (СМЯ). Майже аналогічну інформацію подала С. Лодзинська (1936 р. н.): «*І етого я не знаю <...> нищо ето не знаю. Були стари люди, то правда, шо вони, ми в їх сами дещо чули. Но нема, к сожалєнію»* (ЛСФ).

Ще однин превентивний засіб проти вужів та гадюк – щоб не побачити, не можна навіть згадувати й думати про них (с. Столинські Смоляри Любомльського району Волинської області) (КОП – ця інформаторка не зі Столинських Смолярів).

www.etnolog.org.ua

На питання що робити, коли все ж таки уникнути зустрічі з вужами чи гадюками не вдається, респонденти пропонують чотири варіанти дій. Одні вважають, що зустрівши вужа чи гадюку, щоб уберегтися від них, потрібно «*перехреститися три рази*» (ОНВ; СУТ). Інші наголошують, щоб плазуни не накоїли людині біди, їх слід оминати, не чіпаючи: «*А вуж, знаєте, його не зачипай, він вас николи не зачепить*» (ППМ); «*Воне мині ничого не роблять плохого, я їм ничого не робела. Я й пушла, поминула і всьо*» (ТОВ); «*Тилько казали стариї якись, старими жонками, чи бабами, вже такими, що не чипайте, не забивайте етого, як де побачите вужа, чи гадину, чи що. То, йди, обмини і ничого. Хай собі воно сикає*» (ДГВ); «*Вони нас не кусали. ми їх не чіпали. Якшо ми і шо когось бачили, там вужа, чи, чи гадюку, то… Ну, вони собє поповзли, а ми собє пішли в другу сторону*» (ЯГМ); «*То колесь тех вужів <...> В нас така була привечка, шоб вже їх побачиш, першого вужє, то никому не каже, шо побачила. Бо но скажеш, то вже буде вин налазити і налазити*» (МЯО).

У с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області, побачивши вужа, йому показували частину оголеного тіла, просили вужа не чіпати і теж про це нікому не казали: «*Так показати задніцу голу <...> Ой, вуж! "Йди собі з Богом! Не зачипай нас, а ми тебе не зачіпатимо" <...> І не каже никому*» (БНС).

Деякі респонденти переконані, що при зустрічі з плазунами їх потрібно забити, незважаючи на страх, який здебільшого відчувають жінки-ягідниці. При цьому одні вважають, що так потрібно робити щоразу, як зустрінеш гадюку: «*Як побачать, то б'ють*» (ТМС); «*Я її заб'ю. Я єї не пускала. Києм яким небуть. Бачила. Вбивала*». Але при цьому зауважують, що «*хай Бог милує*» від таких дій (ДНМ). А інші переконані, що вбивати плазунів слід лише при першій з ними зустрічі в сезоні: «*Мині мати так розказувала. Я ж не знаю. Но я перший раз, як піду у ліс і побачу вужа, я їх боюса! Но я должна його забити!*» (ФОМ); «*І коли ми пєрший раз, котора з нашеї партії* [групи жінок] *побачить вужа, і и всє його б'єм. Палкою. Ми всє його б'єм, шоб они нам не надавалиса* [показувалися] *бильше на очи. Да*» (СВІ); «*Слухай, на сеє ничо не знаю. Я ико, знаєш шо, вужі ранче бела*» (СЄЛ).

Варто зауважити, що ставлення до вужа в традиційній культурі українців було двояким. На Західному Поліссі вуж є покровителем дому, домовиком, іноді «з знаками божка або предка», приносить щастя в дім, у якому живе, є символом достатку [6, с. 85; 7, с. 26; 12, с. 120; 19, с. 116]. Як мешканець лісу вуж все ж таки викликає неприємні почуття: «*О! уж велике діло. Страшеніє*» (ДММ); «*І оже, як ми одного разу на клейонках обідали <...> і под клейонкою <...> То тоже, ми тоді так перелякалися*» (КНП). Однак мешканці Полісся знають, що вуж не кусається і жодної шкоди людині не завдає («*Не кусали. Скілько раз наступав, но мене не кусали*» (СНВ), тому вважають, що його не потрібно чіпати: «*Кажут, шо не мона вужа бити*» (ЛНЗ); «*В нас тильки знають, шо вужика, то каже, не бити, не мона його бить, вон не кусаєтьса. Якшо ти його не зачипиш, то вон тебе не буде чипать <...> вужика залишити живим. Бо вон не кусаєтьса*» (ВАД).

Більшість респондентів переконані, що кусається і нападає на людину лише гадюка, тому зустрічі з нею дуже бояться: «*<...> і я у мосі побачила гадюку <...> така вобше страшна. І я як побачила – всьо! Я вже ягід <...> не брала. Вже мені туди недобре <...> І сказала, шо я повік <...> по їх не піду. Але потом я відійшла від його. Ото в мене був такий страх*» (КНП). Попри надзвичайну боязнь зустріти плазуна, мешканці Полісся все ж вважають, що побачивши його в лісі, краще його вбити: «*А гадюку, то кажуть, мона бить. Її не треба кидать, бо <...> накидаєтьса на людину*» (ВАД).

Респондентам відомі непоодинокі випадки, коли гадюки кусали людей: «*<...> боялиса. В душі просили Бога, шоб Бог не наніс* [погані]. *Бо були випадки такє, шо й кусали людей*» (СОВ); «*Ну, в нас один чоловєк пошов, на колєнах збирав і вкусило <...> гадюка, за колєно*» (ГГГ); «*Навіть й мене вкусила <...> Да вкусила тут мене, за ногу*» (БДП).

Мешканці Полісся володіли багатим досвідом лікування людей, яких вкусили гадюки: перев'язували ногу, прикладали жаб, кисле молоко та ін. «*<...> і вкусела її гадюка. Привезле її додому <...>*

www.etnolog.org.ua

бо больніци не було тогде ше <...> Не було, да, больніци <...> вже вона кончалася, здається. Так нога зробелася, така нога! <...> вже полопалася <...> вже сеня була <...> кєслим молоком безперестанок теж обкладали. Висихало. Те молоко положиш на шматку, наллєш молоко, і за п'єть минут сухє робиться <...> те молоко» (ХМА); «*Перев'язували, шоб до серця не йшло <...> Бо то же за Польщи. Таких лєкув не було. Так не лєчіли, як тепер вже, в больніцу. А то такого не було. Перев'язали ногу <...> То збиралі жаби, тиє такіє во, до ноги клала і кисле молоко дєржала ногу <...> Жаби тиє на покоси ходили збирали. Приклали до ноги. Воно витягало»* (БДП).

Значну роль у лікуванні після укусу гадюки відігравала лікувальна магія. Хворого везли до місцевих знахарів, після «шептання» яких нога стухала, а гадюка «показувалася» під шкірою: «*<...> але баби шєпталі, а вона така віматаласа на нозі, так як вона є, така показаласа»* (БДП); «*<...> на Пудцир'ї* [назва села] *була жинка, то возели її туда. Зговорели і одразу ї полегшало і заснула. І стала нога одтухати».* Респондент наголошує, що й пізніше, як тільки ставало дуже спекотно, то гадюка «показувалась» на нозі: «*То як тако жарко <...> було <...> то отут во на летци, сюда, до коліна, так і лежеть, вона полностю, гадюка <...> вже ходела, вже й не рик і не два було! А нагриється, так як ото тепер літо, і тако, глєнь, як честа нога, і так лежеть <...> сюда, до коліна <...> просто така зелена. За шкурою. Довго було так»* (ХМА).

У с. Залав'я Рокитнівського району Рівненської області записано замовляння від укусу гадюки: «*Десь-недись на синьом мори стоїть груша, на груши кровать, на кроваті – перина, золота кора, а сребне насєннє. Заказую тобє, Соцкий Данило* [так називають вужа], *героїм, збери все своє гадов'є і закажи: і старом, і малом, і кривом, і сліпом, і моховом, і куповом, і лєтучом, і бегучом, і красном, і полосастом. Шкури не напинати, крови не бунтовати, пити-єсти не застужати. Господи, приступи і кав'ядинку зачисти. Шкури не напинать, крови не бунтовать, пити-єсти не застужать. Отакє <...> Я і так, на вужа переказую, і од гадюки переказую <...> Так, доченько. Говораю, виговораю»* (РАВ).

Траплялося, що в результаті укусу гадюки людина, не отримавши вчасно допомоги, помирала: «*В нас одну жінку закусала гадюка. Да. Вкусила і вона померла. Всьо. Молода жінка. Да. Бо в нас по болоту, як ходять, там гадюк повно. І в етому роци було гадюк повно <...> Ягоди є, але не можна зайти, потому шо там гадюки»* (ПММ).

Сьогодні респонденти по-різному характеризують ситуацію з наявністю вужів та гадюк. Хтось пам'ятає про страх від зустрічі з ними лише з розповідей матерів, відзначаючи, що тепер цих плазунів можна побачити рідко: «*То ж було страшне! Я ж кажу, мати пам'ятає. Як утекали од гадюк. А я вже їх не бачила»* (ГрМІ). Інші ж, навпаки, говорять про значне збільшення зміїв в останні десятиріччя: «*Воно й тетерка ше <...> більш є, як колесь»* (НФК), що, на їх думку, викликане змінами економічної ситуації в селах: скорочення оброблюваних земель («*В нас гадості багато. Тепер <...> не кроплять, ничого. Та завелося вужів та тих. Гадості»*), зменшенням кількості худоби («*Но колеся менше гадості було. Бо бильше худоби тримали і бильше проходімий ліс був»*) (ЗГК); занепад сіл («*Топіро як пустка тут, село. Тико вужі лазять*!» (ГЛГ) та ін. У зв'язку зі збільшенням чисельності змій, вони дедалі частіше з'являються в селах і навіть у житлах: «*Ох! Не говорите! Зара в нас по селі воне лазять. Так, перебралися з ліса в село.* [А чому?] *А Бог є знає! Вже не знають і стари ничого. Уже о, по дорози тут у нас, і при вході бачили, і на пориг прилазать. Уже багато по селі поприлазило вужів»* (СНВ).

Таким чином, можна виділити кілька груп індивідуальних апотропеїв, що використовувалися для захисту від «шкідливих сил» при збиранні ягід: предметні апотропеї (хліб, рослини), особливо посвячені, як один зі способів «сакралізації простору»; апотропейні дії (вмивання, «перевертання» одягу, торкання частин голого тіла та ін.); апотропейні заборони (не працювати з нитками у свята); кількісні (три, дев'ять разів) та якісні (різкий запах) характеристики як апотропеї; вербальні апотропеї (прохання, звернення), що супроводжували предметні апотропеї та апотропейні дії і використовувалися самостійно.

www.etnolog.org.ua

Список інформантів

БДП – Близнюк Домна Павлівна, 1920 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

БЄГ – Базака Єва Гордіївна, 1948 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

БНС – Бурчак Наталія Савівна, 1928 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

БОМ – Білоборода Ольга Михайлівна, 1944 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Городець Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

БСФ – Бричка Степанида Федорівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Карпилівка Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ВАГ – Вакуліч Анастасія Григорівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Новосілля Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

ВАД – Власюк Агрипина Дмитрівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

ВВА – Ведмедюк Варвара Андронівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ВЛН – Васенько Любов Несторівна, 1965 р. н., родом із с. Вербівка Любомльського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у с. Столинські Смоляри Любомльського р-ну Волинської обл. у липні 2008 р.

ВНІ – Візнович Неля Іванівна, 1958 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ГГГ – Грицик Ганна Гнатівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

ГЛГ – Гривенець Любов Архипівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ГЛЯ – Герасимчук Любов Яківна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ГМІ – Гребеневич Марія Іванівна, 1962 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Переходичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ГрМІ – Гребень Марія Іванівна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ГМЯ – Гривенець Марія Яківна, 1946 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ГНД – Губеня Надія Дем'янівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ГНС – Губеня Ніна Семенівна, 1966 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ГОП – Гайчук Ольга Павлівна, 1942 р. н., родом із с. Великі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. Записала А. Дмитренко у с. Млинок Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ГХП – Гущук Харитина Павлівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Ставок Костопільського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

ДГВ – Демчук Ганна Володимирівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Комори Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ДММ – Дмитрук Марія Микитівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Серники Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ДМФ – Дашкель Марія Федорівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Мидськ Костопільського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

ДНМ – Деркач Настя Якимівна, 1927 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Воронки Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ДСН – Даць Софія Никифорівна, 1927 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Грабове Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.

ЄКІ – Євтушок Катерина Іванівна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Степанівка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у липні 2011 р.

ЗГЄ – Зінчук Ганна Євдокимівна, 1942 р. н., родом із с. Сошичне Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у с. Запруддя Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

www.etnolog.org.ua

ЗГК – Зрум Ганна Кузьмівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ЗНД – Зосімчук Надія Давидівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Красностав Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ІПТ – Іванюк Панасея Тихонівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Бронне Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

КГМ – Клюйко Галина Миколаївна, 1946 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Берестя Дубровицького р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

КрГМ – Кручок Галина Микитівна, 1941 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Маринин Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

КГП – Гончарук Ольга Савівна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

КЛГ – Краснюк Любов Гнатівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Радове Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

КМТ – Кузьмич Мотрона Тимофіївна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

КНП – Козел Ніна Павлівна, 1956 р. н., родом із смт Клесів Сарненського р-ну Рівненської обл. Записала А. Дмитренко у с. Чабель Сарненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

КОО – Ковальчук Ольга Оксентіївна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

КОП – Кондратович Олександра Павлівна, 1936 р. н., родом із с. Кримно Камінь-Кащирського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у м. Луцьку в листопаді 2018 р.

ЛАА – Латута Аліна Арсентівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ЛВЛ – Люшик Віра Лаврентіївна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ЛЄМ – Ланізюк Євдокія Микитівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Сергіївка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ЛЄЯ – Лакейчук Євгенія Яківна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Рясне Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ЛНЗ – Ляшко Ніна Захарівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ЛСФ – Лодзинська Степанида Федорівна, 1936 р. н., родом із с. Вітчин Лунінецького р-ну Брестської обл. (Республіка Білорусь). Записала А. Дмитренко у с. Ниговищі Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ЛФП – Літвин Фотина Потапівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

МОІ – Макарук Олена Іллівна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

МСС – Мушик Софія Степанівна, 1935 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

МЯО – Макарчук Ярина Олександрівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Видерта Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

МЯТ – Мельник Ярина Тимофіївна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

НАІ – Новоселицька Агафія Іванівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Озера Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2008 р.

НДП – Німець Діна Прокопівна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Пульмо Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.

НМГ – Надієвець Марія Гаврилівна, 1927 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Морочне Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

ННП – Нахилюк Надія Пилипівна, 1949 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

НТВ – Наконечна Текля Василівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

НФХ – Найдич Федора Хомівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

ОАН – Ошурко Антоніна Ничипорівна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

www.etnolog.org.ua

ОГІ – Остапук Галина Іванівна, 1952 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.

ОНА – Остапук Надія Амвросіївна, 1952 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Бузаки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ОНВ – Олешко Надія Василівна, 1948 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Городище Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2008 р.

ООЮ – Оверків Ольга Юхимівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ПАД – Пишняк Агафія Данилівна, 1948 р. н., Записала А. Дмитренко у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ПЛФ – Пляшко Лідія Федорівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Озерськ Дубровицького р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

ПММ – Панчук Марія Михайлівна, 1956 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

ПнММ – Понікарчук Марія Мефодіївна, 1943 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Межисить Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.

ПМС – Півень Марія Семенівна, 1957 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ПОГ – Прасюк Ольга Герасимівна, 1950 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Світязь Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2013 р.

ПОТ – Полюхович Ольга Тимофіївна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Серники Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ППМ – Пасюк Параска Михайлівна, 1917 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Самари Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.

РАВ – Ражик Агафія Василівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Залав'я Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

РГП – Рогульчик Ганна Петрівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

РОФ – Рещиковець Олена Федорівна, 1944 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

САІ – Середа Антоніна Іванівна 1941 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

СВІ – Сукало Віра Іларіонівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

СГІ – Секретар Ганна Іванівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вичівка Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

СГМ – Стелько Галина Михайлівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Городець Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

СГП – Сербін Галина Павлівна, 1934 р. н Записала А. Дмитренко у с. Березники Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

СГС – Самойліч Ганна Сергіївна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Смоляри-Світязькі Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2008 р.

СЄЛ – Северинюк Євдокія Лукашівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

СКІ – Сорока Катерина Іванівна, 1962 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Видричі Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

СЛЙ – Семенюк Леонісія Йосипівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.

СМГ – Сафонік Мотрона Гордіївна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Сварині Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

СМС – Стукало Марія Сазонівна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

СМЯ – Сич Марина Яківна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

СНВ – Солонінка Надія Василівна, 1950 р. н., родом із с. Добре Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

СОВ – Сидорук Ольга Василівна, 1939 р. н., родом із с. Привітівка Зарічненського р-ну Рівненської обл. Записала А. Дмитренко у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

www.etnolog.org.ua

СОМ – Савонюк Олександра Митрофанівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

СПГ – Сидорук Пелагея Григорівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Березина Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ССІ – Самченко Світлана Іванівна, 1939 р. н., родом із с. Синявка Канівського р-ну Черкаської обл. Записала А. Дмитренко у с. Лука Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

СУТ – Ситай Уляна Титівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Велике Вербче Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

ТАІ – Тарасюк Анастасія Іванівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Оленине Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

ТГО – Ташлякович Галина Олексіївна, 1943 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Заозер'я Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ТМС – Труханенко Мотря Степанівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ТОВ – Торуканець Ольга Василівна, 1950 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ФВГ – Філоненко Віра Гаврилівна, 1939 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Малоглумчанка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ФЛА – Філончук Любов Андріївна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Заозер'я Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ФОМ – Федощук Ольга Микитівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вовчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ФРІ – Федорович Рахіля Іванівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ХМА – Химчик Марія Андріївна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Нуйно Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ЮВВ – Ющенко Віра Володимирівна, 1951 р. н., родом із с. Луб'янка Поліського р-ну Київської обл. Записала А. Дмитренко у с. Погреби Васильківського р-ну Київської обл. у червні 2012 р.

ЯГМ – Якименко Ганна Макарівна, 1936 р. н., родом із с. Черевач колишнього Чорнобильського р-ну Київської обл. Записала А. Дмитренко у с. Зрайки Володарського р-ну Київської обл. у червні 2012 р.

Джерела та література

1. Апотропей. URL : https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/57834.

2. Веретено – знаряддя прядіння, що наділяється магічними властивостями. URL : https://supermif.com/slovjane/vereteno.html.

3. Галайчук В. Українська міфологія. URL : https://www.e-reading.club/bookreader.php/1054623/Galaychuk_-_Ukrainska_mifologiya.html.

4. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польської С. Гіріка. Київ : КЛІО, 2015. 416 с., іл.

5. Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. URL : http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18163/09-Grushevska.pdf?sequence=1.

6. Давидюк В. Генетично-порівняльний метод: нові можливості фольклористичної компаравістики. URL : http://philology.knu.ua/files/library/folklore/36/13.pdf.

7. Давидюк В. Походження та семантика деяких купальських обрядів. *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2008. С. 3–30.

8. Дмитренко А. Збирання ягід і архаїчні елементи світоглядних уявлень українців Волині і Західного Полісся. *Етнічна історія народів Європи : Зб. наукових пр.* Київ : Унісерв, 2003. Вип. 15. С. 24–30.

9. Дмитренко А. Свято Івана Купала в селах Українського порубіжжя. *Матеріали до української етнології. Щорічник. Зб. наукових пр.* Київ, 2008. Вип. 7 (10). С. 20–25.

10. Дуб. URL : http://www.newacropol.ru/alexandria/symbols/dub/.

11. Дынин В. И. О понятии апотропея, или оберега. URL : http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/history/2013/01/2013-01-13.pdf.

12. Жайворонок В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. 703 с.

www.etnolog.org.ua

13. Захарченко Е. Магия чисел: тайное знание. URL : https://taynoe.com/magiya-chisel-numerologiya-filosofiya-ezoterika/.

14. Зубицька Н., Зубицький Д. Що їли наші предки, коли не знали картоплі. *Український світ*. 1994. № 5–12. С. 36–37.

15. Кондратович О. Народини, або Дарована Богом свіча: родильні звичаї Західного Полісся. Луцьк : вид-во Волинської обласної друкарні, 2004. 132 с.

16. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. Т. 2 / упоряд. О. Рубан. Київ, 2009. URL : https://andronum.com/index.php?dispatch=products.download_fragment2&product_id=17490.

17. Красиков М. Імітативна магія у звичаєвості гуцулів Верховини. URL : http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2013/N6/27.pdf.

18. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура. Москва, 2002. 336 с.

19. Левкович Н. Демонологічні вірування українців про домашнього духа-опікуна (на сучасних польових матеріалах Бойківщини та Західного Полісся). URL : http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18147/07-Levkovich.pdf?sequence=1.

20. Свод этнографических понятий и терминов / отв. ред В. Басилов, И. Винкельман. Москва : Наука, 1993. 236 с.

21. Символіка чисел. Трактування числових значень. URL : https://msn.khnu.km.ua/pluginfile.php/288498/mod_resource/content/2/%D0%9B%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%201.7.pdf.

22. Ставлення слов'ян до наготи. URL : http://3varta.com.ua/stavlennja-slov-jan-do-nagoti.

23. Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов. Москва, 1957. 164 с.

24. Хрен в магии. URL : http://domok.forum2x2.ru/t11255-topic.

References

1. ANON. Apotropies. Available from: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/57834 [in Russian].

2. ANON. Skewer is a Spinning Gear, Endueing with Magical Characteristics. Available from: https://supermif.com/slovjane/vereteno.html [in Ukrainian].

3. HALAICHUK, Volodymyr. Ukrainian Mythology. Available from: https://www.e-reading.club/bookreader.php/1054623/Galaychuk_-_Ukrainska_mithology.html [in Ukrainian].

4. GEISHTOR, Aleksandr. Slavic Mythology. Translated from Polish by Serhiy HIRIK. Kyiv: KLIO, 2015, 416 pp., ill. [in Ukrainian].

5. HRUSHEVSKA, Kateryna. Several Comments on the Means of Woman Economic Magic in the Connection with the Most Ancient Forms of Women's Economy. Available from: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18163/09-Grushevska.pdf?sequence=1 [in Ukrainian].

6. DAVYDIUK, Viktor. Genetic-Comparative Method: New Possibilities of Folkloristic Comparative Studies. Available from: http://philology.knu.ua/files/library/folklore/36/13.pdf. [in Ukrainian].

7. DAVYDIUK, Viktor. Origin and Semantics of Some Kupala Rites. The Folkloristics Notebooks. Lutsk, 2008, pp. 3–30 [in Ukrainian].

8. DMYTRENKO, Alla. Berries Picking and Archaic Elements of World-View Concepts of Ukrainians of Volhynia and Western Polissia. Ethnic History of European Nations: Collected Papers. Kyiv: Uniserv, 2003, 15, 24–30 [in Ukrainian].

9. DMYTRENKO, Alla. Ivana Kupala Holiday in the Villages of Ukrainian Borderline. Materials for Ukrainian Ethnology. Annual. Collection of Scientific Papers. Kyiv, 2008, 7 (10), 20–25 [in Ukrainian].

10. ANON. Oak. Available from: http://www.newacropol.ru/alexandria/symbols/dub/ [in Russian].

11. DYNIN, Vladimir. About the Notion of Apotropies or Amulet. Available from: http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/history/2013/01/2013-01-13.pdf.[in Russian].

12. ZHAIVORONOK, Vitaliy. Signs of Ukrainian Ethnoculture: Dictionary-Reference-Book. Kyiv: Dovira, 2006, 703 pp. [in Ukrainian].

13. ZAKHARCHENKO, Elena. The Magic of Numbers: Secret Knowledge. Available from: https://taynoe.com/magiya-chisel-numerologiya-filosofiya-ezoterika/ [in Russian].

14. ZUBYTSKA, Natalia, Danylo ZUBYTSKYI. What have Our Ancestors Eaten when They don't Know the Potatoes. Ukrainian World, 1994, 5–12, 36–37 [in Ukrainian].

15. KONDRATOVYCH, Oleksandra. Narodyny or a Candle Granted by the God: The Customs Associated with the Child Birth in Western Polissia. Lutsk: The Publishers of Volhynia Regional Printing House, 2004, 132 pp. [in Ukrainian].

16. RUBAN, Oksana, compiler. Vasyl KRAVCHENKO. Collected Works and Materials of Achi-

www.etnolog.org.ua

val Heritage. NASU M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2009, vol. 2. Available from: https://andronum.com/index.php?dispatch=products.download_fragment2&product_id=17490 [in Ukrainian].

17. KRASYKOV, Mykhailo. Imitative Magic in the Custom of the Hutsuls of Verkhovyna. Folk Art and Ethnology, 2013, 6. Available from: http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2013/N6/27.pdf. [in Ukrainian].

18. LEVKIEVSKAYA, Elena. Slavic Amulet: Semantics and Structure. Moscow, 2002, 336 pp. [in Russian].

19. LEVKOVYCH, Nadiya. Demonological Beliefs of Ukrainians about the Home-Guardian Spirit (On Current Field Materials of Boikivshchyna and Western Polissia). Available from: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18147/07-Levkovich.pdf?sequence=1 [in Ukrainian].

20. BASILOV, Vladimir, I. VINKELMAN, editors-in-chief. Code of Ethnographic Concepts and Terms. Moscow: Nauka, 1993, 236 pp. [in Russian].

21. ANON. Symbolism of Numbers. Interpretation of Numerical Values. Available from: https://msn.khnu.km.ua/pluginfile.php/288498/mod_resource/content/2/%D0%9B%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%201.7.pdf. [in Ukrainian].

22. ANON. The Slavs Attitude to the Nudity [viewed September 25, 2018]. Available from: http://3varta.com.ua/stavlennja-slov-jan-do-nagoti [in Ukrainian].

23. TOKAREV, Sergei. Religious Beliefs of Eastern Slavic People. Moscow, 1957, 164 pp. [in Russian].

24. ANON. Horseradish in Magic. Available from: http://domok.forum2x2.ru/t11255-topic [in Russian].

SUMMARY

The apotropies of individual protection of berry women in the Ukrainian Right-bank Polissia are analyzed after the field ethnographic materials collected during the historical and ethnographic expeditions of the State Scientific Center for the Cultural Heritage Protection from Technological Disasters (2005–2013) and the Department of Documentation and Museum Affairs of Lesya Ukrainka East-European National University (2008–2014). It is noted that forest reptiles, adders and vipers are the main source of potential danger during the berries harvesting. The concepts of *bad*, *unclean*, *not well* are used to denote the non-identified beings. Information about them is lost in the historical sources.

Several groups of individual apotropies used to protect against *harmful forces* during the berries harvesting are determined. Subjects apotropies: Easter bread (consecrated or not); Host consecrated on Trinity or other feasts; *khomyna* paska (artos); specially baked flat dry shortcakes; ordinary daily bread; shells of consecrated eggs; consecrated salt; the horseradish root, consecrated on Easter; consecrated willow; sweet flag from Green week, oak leaves, wormwood. Consecrated objects are distinguished among subject apotropies especially as one of the ways of the space sacralization to prevent the evil carriers. Apotropical actions: washing with sacred water; hands washing in the ditch; horseradish consumption; turning over of the clothes elements (shawl, apron); touching to or showing of a naked body; rustling on the bushes with a stick; making a cross with sticks, etc. Apotropical prohibitions: one can not spin, warp, reel and do any work with threads on feasts. One should bear out of the house and hide skewers, balls and strings, so that they can't be seen at all during the Christmas and New Year period. Sacred time as an apotropy: the feasts of Easter, Annunciation, Trinity, Christmas and New Year period and others. Quantitative (three, nine times) and qualitative (unpleasant sharp smell of horseradish, wormwood, naked body) characteristics as apotropies. Verbal apotropies have been accompanied with subject apotropies and apotropic actions. They also have been used independently. These are prayers addressed to the God, the Mother of God and the Saints, grass snakes and others.

Keywords: Ukrainian the Right-bank Polissia, harvesting, berries, berry women, apotropies, traditional world outlook.

www.etnolog.org.ua

УДК 39:674.1/.7(477.52/.62)

Богдан Сауляк
(Київ)

ДЕРЕВООБРОБНІ РЕМЕСЛА СЛОБОЖАНЩИНИ: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

У статті досліджено деревообробні ремесла окремого історико-етнографічного регіону України – Слобожанщини. Основну увагу звернено на стельмаство та бондарство, як основні деревообробні ремесла. Простежено зміни у побутуванні виробів з дерева в житті слобожан протягом XX – початку XXI ст.

Ключові слова: деревообробні ремесла, традиційний транспорт, бондарство, різьбярство, Слобожанщина.

Woodworking crafts of Slobozhanshchyna as a particular historical and ethnographic region of Ukraine are investigated in the article. The main attention is paid to cart manufacturing and cooperage as the basic woodworking crafts. Changes in the use of wooden articles in the everyday life of the population of Slobozhanshchyna during the 20th – early 21st century are considered.

Keywords: woodworking crafts, traditional transport, cooperage, carving, Slobozhanshchyna.

Етнографічні дослідження окремих явищ матеріальної та духовної культури українців набувають особливої актуальності в сучасних реаліях, тим паче, коли культурна спадщина народу відходить у минуле. Потреба в регіональних дослідженнях актуалізується також важливістю вивчення окремих явищ культури на макрорівні, для більш глобального їх розкриття у всеукраїнському контексті. Тому в публікації ми розглянемо один з елементів матеріальної культури – деревообробні ремесла, а саме стельмаство та бондарство на прикладі регіону Слобожанщини. Вибір регіону зумовлено значним розвитком деревообробних ремесел на його теренах ще у першій половині XX ст., коли вироби з дерева у господарстві та побуті місцевого населення широко використовувалися. Натомість стрімка індустріалізація краю призвела до майже цілковитого занепаду деревообробки у другій половині XX ст., через що традиційні технології та асортимент виробів можуть бути втрачені. Водночас важливо вивчати сучасний стан ремесел, щоб показати особливості їх трансформації відповідно до потреб населення і мати уявлення про перспективи подальшого розвитку.

Дослідивши деревообробні ремесла Слобожанщини, ми зможемо оцінити збереженість основних їхніх видів і простежити зміни у побутуванні виробів з дерева в житті слобожан протягом XX – початку XXI ст. А також показати, що в сучасних умовах, незважаючи на майже повну заміну виробів з дерева промисловими зразками зі штучних матеріалів, деревообробка зберігається як художнє ремесло.

Розпочнемо розгляд деревообробних ремесел Слобожанщини з дослідження виробів майстрів-стельмахів – характерних для регіону колісних (вози, гарби, безтарки) та полозних (сани) засобів пересування. Виготовленням традиційного транспорту займалися майстри-стельмахи, які до появи колгоспів працювали у власних стельмашнях, а з їх появою – у плотнях, що забезпечували потреби колективних господарств. Оскільки у XXI ст. можливо зібрати лише свідчення майстрів, що працювали в плотнях, детально зупинимося на традиційному транспорті колгоспного періоду. Хоча безперечно, колісний і полозний транспорт відіграв надзвичайно важливу роль і в господарстві, й в побуті населення Слобожанщини. До прикладу, ним перевозили врожай з поля, дрова з лісу, їздили з товаром на ярмарок або й просто використовували для пасажирських поїздок.

Традиційним зимовим засобом пересування на досліджуваних теренах були сани західноєвропейського типу. Такі сани побутували майже на всій території України, за винятком деяких місцевостей Східних Карпат. Використовувались вони і за межами нашої держави, як-от у сусідніх Білорусі, Росії, північно-східній частині Польщі та східних районах Прибалтики [13, с. 224]. Основу їх конструкції складали два природні полози, довжиною

www.etnolog.org.ua

1,5–2 м, що виготовлялися з деревини клена, акації, груші або дуба з вигином біля кореня. Збережене взимку дерево різали на заготовки необхідної довжини і за потреби розділяли навпіл, отримуючи два полози. До появи в селі електричних циркулярок процес розрізання дерева був доволі працемістким, для нього використовували поперечну пилку. Спочатку заготовку підіймали на «козли» – спеціальні дерев'яні підстановки і позначали лінію розрізу за допомогою шнурівки, змащеної вугіллям. Далі двоє-троє осіб починали її розрізати поздовжньою пилкою, при цьому *«той, шо нагорі, той должен правильно пиляти, а цей тільки тягне. Я з батьком пиляла. Я тягну вниз, а він уже по шнуру рівняє»* [8].

Після підготовки полозів у них вертикально задовбували дві пари невисоких копилів з деревини дуба або осики. Копили між собою попарно з'єднували опленом – дерев'яним масивним бруском. На кінцях опленів робили отвори для ручиць – високих брусків, які надовбували під кутом. Кузов саней могли робити просто з дощок або додатково приєднувати до ручиць драбини. Отриману конструкцію в місцях з'єднань за можливості оковували металом із метою подовження терміну експлуатації.

На території Барвінківського району Харківської області зафіксовано побутування вантажних саней (підсанок) для перевезення дров або колод із лісу [6]. Вони складалися з двох коротких санок, з'єднаних між собою ланцюгами чи дротами. Полози в таких санях намагалися оковувати металом, оскільки на них транспортували значні вантажі.

Як тяглову силу в санях і підсанках використовували коней або волів. При цьому існувало два способи влаштування тяглового пристрою. У першому випадку оглоблі кріпили до передніх копилів, а в другому – дишля кріпили посередині переднього оплену.

Найпоширенішим традиційним колісним засобом пересування на території Слобожанщини був господарський віз. Притаманною для півдня Харківщини є специфічна конотація терміну «бричка»: так тут називали не виїзний транспорт, а традиційний господарський віз. У довоєнний період багато возів були повністю дерев'яними: *«Вони були всі дерев'яні, не було оковки. Після войни вже оковували, шина називалась. Оковували, оцей дерев'яний»* [6]. У післявоєнний період вже користувалися металевими осями, а колеса обтягували металевими шинами.

Конструкція традиційного слобожанського воза має загальноукраїнські риси, особливості можна прослідкувати лише в назвах окремих елементів. Ходова його частина центральноєвропейського типу: складалася з передка, задка та з'єднувального засобу – розвори. Передок воза складався з металевої осі, дерев'яного подосейника та подушки, що з'єднувалися П-подібними хомутами-стрем'янками. Поверх подушки укладався масивний дерев'яний брусок – насад, що з'єднувався посередині металевим шворнем у просвердлений суцільний вертикальний отвір конструкції. Також до передка воза кріпили дишель для парного запрягу або оглоблі для одноконки. При однокінному запрягу пару оглобель – довгих жердин – кріпили до передньої осі з внутрішньої сторони коліс, а від зовнішньої сторони до кінців оглобель ішли дротяні отьоси, що приєднувались на їх кінці до металевої гребінки. Дишель для пари коней кріпився між сницями. Сниці мали вигляд двох прямих або зігнутих брусків, закріплених між подосейником і подушкою, що сходилися перед передком воза і розходилися до його середини. Для більшої надійності таку конструкцію скріплювали залізним хомутом. Відрізнявся від вище описаних тягловий засіб для запрягання волів – війя, що складався з розколеної або з'єднаної із двох частин жердини, яка сполучала передню вісь з ярмом.

Задок ходової частини воза повністю з'єднувався чотирма металевими хомутами – стрем'янками, оскільки потреби у тягловому і поворотному механізмі не було.

Передню і задню вісі воза з'єднували довгим бруском – розворою, яку в с. Кочубеївка Чутівського району Полтавської області називали піджилиною [2]. Вона в передній частині мала металевий «язичок», яким закріплювалася до шворня. За задньою віссю розвора закріплювалася дерев'яним або металевим клинком. Для більшої стабільності воза середину розвори та задню вісь з'єднували штучною розвилкою – сницею.

Традиційний кузов воза на території Слобожанщини складався з нижньої дошки та двох рабрин, які приєднувалися до ручок, задовбаних під кутом по краях

www.etnolog.org.ua

верхніх опленів. Рабрини могли обшальовуватися дошками, утворюючи неглибокий ящик із пологими бортами. Конструктивно інший кузов мала безтарка, що використовувалася для перевезення вантажів насипом. Це був прямокутний ящик, збитий з дощок, який мав «заслонку» для зручного висипання вантажу.

Окремо слід розглянути гарбу, що була поширена в досліджуваному регіоні як засіб транспортування снопів, сіна чи соломи з поля. Від воза гарба відрізнялася високими та широкими боковими драбинами, що розширялися доверху. Також вона мала люшні, у вигляді дерев'яних брусків, які нижньою частиною закладалися на вісь, а верхньою – додатково підтримували ручицю, з'єднуючись з нею налюшником.

Для пасажирських поїздок місцеві стельмахи виготовляли «лінейки», на яких до появи автомобілів їздили голови колгоспу. Вони відрізнялись від воза наявністю двох металевих ресор, місця спереду для їздового й сидіннями у середній частині. Запрягали в них одного або пару коней.

Слід окремо зупинитися на виготовленні дерев'яних коліс до традиційного слобожанського воза, що робили більшого розміру для задньої осі та меншого для передньої. У довоєнний час ще виготовляли цілком дерев'яні колеса, які складалися зі ступиці (ступки, колодиці), шпиць та обода. Пізніше їх почали оковувати металевою шиною, а в ступицю забивали чавунну втулку для подовження експлуатаційних характеристик колеса.

Розпочинали процес виготовлення колеса з точіння ступиці з дубової березової, берестової або чорнокленової заготовки. До появи в селах регіону електрики (1960) цей процес відбувався на токарні з ножним або ручним приводом. Токарні з ножним приводом були двох видів: перша мала вигляд двох дерев'яних стовпців, між якими закріплювали ступицю, й довгої жердини, що розміщувалася позаду верстата. Для роботи на ньому до верху жердини прив'язували мотузку, якою потім обмотували кінець заготовки і прив'язували інший кінець шнурка до ноги. В іншому верстаті з ножним приводом заготовка приводилася в рух із допомогою спеціального ремінного передавального механізму, що з'єднував колесо, прилаштоване збоку одного з вертикальних стовпців та дерев'яну підніжку, якою вже сам майстер міг приводити заготовку в рух. Подібною була токарня з ручним приводом, але для роботи за нею майстру потрібен був помічник, котрий безпосередньо приводив у рух бокове колесо. Незалежно від того, на якому верстаті точилася ступиця, вона завжди робилася тоншою по боках і грубішою посередині.

Після виточування ступиці в ній робили невеликий поздовжній наскрізний отвір. На наступному етапі в ній розміряли необхідну кількість прямокутних отворів для шпиць і видовбували їх долотом. Кількість шпиць була від 10 до 12, залежно від розмірів колеса та місцевих традицій виготовлення. Виструґувалися шпиці з ясенових або дубових заготовок за допомогою прямого струга на спеціальній лаві – кобилниці. Цей процес можна проілюструвати свідченнями майстра з с. Велика Комишуваха Барвінківського району Харківської області: «*Сідаєш, така зделана, кобилниця називається, сідаєш на неї верхи, там у ній, така ніби лавка, там у ній підножки, упираєся у неї ногами, шоб держало, шоб не виприснуло, і ото стружиш шпицю*» [6]. Для більшої міцності колеса один кінець шпиці робили прямокутним, а інший – круглим.

Процес забивання шпиць у колодку і натягування обода відбувався на окремій лаві – кобилиці. Вона мала вигляд лави, виготовленої із грубого природно розгалуженого дерева. На неї у спеціально зроблену виїмку ставили колодку і забивали шпиці прямокутним кінцем. Цей процес передамо словами стельмаха з с. Кочубеївка Чутівського району Полтавської області: *«В оцій кобилиці отакий проріз, ото ступу туди вішали, і туди прибивали шпиці. У кобилиці длінний такий проріз, такий, шоб ступка стала. І туди забивали шпиці. Ну примєрно десь через одну, через дві, шоб не рвало ступки»* [2]. Далі кінці шпиць підрізали, щоб вони мали однакову довжину і прикладали ступицю з набитими шпицями до обода, позначаючи необхідну кількість отворів. Після висвердлювання отворів у ободі, його натягували на шпиці з допомогою кобилиці.

Після складання колеса в ступиці висвердлювали отвір для чавунної втулки. Робили це спеціальним інструментом – лопатнем, який був призначений для свердління отворів великого діаметру. Чавунна втулка мала два виступи по всій

www.etnolog.org.ua

довжині, що не давали можливості їй прокручуватися в ступиці. Зазвичай втулку в ступицю забивав коваль, який для більшої щільності міг обмотувати її липовою корою. Також задля більшої надійності колеса на ступицю набивали по дві металевих шинки з обох сторін.

Окремим етапом при виготовленні колеса було гнуття ободів з деревини ясена, дуба або клена. Спочатку пряму колоду розколювали по волокнах на бруски довжиною 2,5–3 м. Отримані заготовки складали у парню з дерев'яними стінками, що облаштовували в землі й заливали окропом, додатково підводячи пару від металевого котла, в якому кип'ятили воду.

Після розпарювання в парні заготовки потрібно було зігнути навколо спеціальної дерев'яної колодки, діаметр якої дорівнював діаметру колеса. Після чого кінці заготовки зв'язували мотузком або металевим дротом і залишали сохнути. Крім цільного обода, колеса могли виготовляти і з напівкруглих дерев'яних обідків – молоточків. Вони робилися окремо на кожну шпицю, а тому такий обід швидко всихався і потребував постійного оновлення. Ці ободи почали використовувати ще в кінці XIX – на початку XX ст. під впливом кустарного колодійного ремесла, особливо поширеного серед німецьких колоністів Півдня України [12, с. 317]. У середині XX ст. сільські майстри виготовляли їх за зразком «казенних» возів, які централізовано постачали в колгоспи.

Наступним етапом виготовлення колеса було натягування металевої шини. Цей процес відбувався в кузні, де коваль зварював її кінці в горні або електрозваркою і натягував на колесо. При цьому він користувався круглою кам'яною підстановкою з гвинтом посередині, яким затискали колесо, та довгими ключами-жердинами з металевими гаками на кінцях. Цей процес можна описати словами майстра з с. Велика Комишуваха Барвінківського району Харківської області: «*Розігрівається оце залізо на горні, і отаке здорове, кам'яний круг і посередині круга отак штирь стояв. Надівається оце колесо на той штирь, ну, а тоді такі, як не таке, як шпиці, а так, як загнуто, він так прижимає, ключ такий. Отак взяв і нагинає*» [7]. Додатково шину закріплювали трьома-п'ятьма металевими хомутами, що закладалися в просвердлений наскрізний отвір в ободі та шині. Таким чином отримували надійне дерев'яне колесо, що використовувалося у возах колгоспних і приватних господарств до 1970-х років. Надалі традиційні дерев'яні колеса були замінені на гумові від автомобілів, що були довговічнішими і комфортнішими для їзди. Слід зазначити, що процес переходу традиційного транспорту на гумовий хід на Слобожанщині відбувся раніше, ніж на території Полісся, Поділля чи інших менш промислово розвинених регіонах.

Запрягали в традиційний транспорт волів або коней. До 1960-х років, як і повсюдно в Україні, головною тягловою силою були запряжені в ярмо воли. Ярмо складалося з верхньої масивної частини, яку в багатьох селах називали безпосередньо «ярмо» та нижньої частини – підгорлиці, що з'єднувалися двома снозами та двома занозами. З верби або осики майстри виструґували верхню частину ярма з двома чашовинами. По краях чашовин робилися отвори, в які закладали по дві сниці та занози. Такі ж отвори робилися і в підгорлиці, що мала вигляд невеликої прямокутної планки, оскільки на неї навантаження не припадало. З'єднувались ці дві частини ярма закладеними у внутрішні отвори дерев'яними снозами, що мали потовщення в нижній частині, а у верхній затикалися кілочком. Дерев'яні або металеві занози з потовщенням у верхній частині закладали в отвори на краях ярма, щоб віл з нього не виходив. Щоб приєднати ярмо до тяглового засобу, посередині першого прикріплювали плетене або металеве кільце – каблучку, в яке закладали кінець війя «*і притика встромлялася, шоб воно не знялось*» [8]. Наприкінці XIX – на початку XX ст. таке ярмо було поширене в більшості історико-етнографічних регіонів України, за винятком частини Східнокарпатського ареалу та Полісся, що дозволяє говорити про нього як загальноукраїнське [11, с. 245]. Цікавим є спосіб запрягання волів у ярмо та керування ними. У с. Сенькове Куп'янського району Харківської області при запряганні волів «на вола кажуть "ший" і він підходить сам», а при їзді волам подавали команди голосом: для повороту направо – «цабе», наліво – «соб» [5]. Як зазначали опитані нами респонденти, воли хоч і могли перевозити значно більше вантажу порівняно з кіньми, але були менш контрольовані.

www.etnolog.org.ua

Крім парного, на території Слобожанщини користувалися одинарним ярмом – для запрягання одного вола або й навіть корови. Запряг корів був викликаний дефіцитом тяглової сили у післявоєнний період. Одинарне ярмо складалося з короткого масивного бруса, з виробленою посередині чашовиною і вертикальними отворами по її краях. В отвори закладали дві круглі дерев'яні занози, що в нижній частині насаджувались через горизонтальну планку – підгорля. По краях такого ярма прикріплювали плетене або металеве кільце для з'єднання з оглоблями традиційного транспорту.

Коней у такий транспорт запрягали за допомогою хомута, що складався з двох дерев'яних кліщів, виготовлених з верби, липи або осики та обшитих шкірою. Для того, щоб він не натирав коневі шию, робили спеціальну шкіряну підкладку, наповнену житньою соломою, та підкладали повсть – пресовану вовну. У нижній частині кінці хомута зв'язувалися шкіряним шнурком – супонею. Причому їх зв'язували так, щоб за потреби коня можна було швидко звільнити від хомута, потягнувши за один кінець супоні. При однокінному запрягу разом із хомутом використовували також дугу, яку гнули з попередньо розпареної деревини верби. Такий спосіб кінного запрягу був характерним і для території Східних Карпат, північних районів історико-етнографічної Волині, Полісся, лівобережної частини Середнього Подніпров'я, а також південних міст України [11, с. 306].

Загалом, традиційний транспорт на території Слобожанщини з 1970-х років поступово виходив з ужитку і в XXI ст. використовується в трансформованому вигляді лише окремими господарями. Сьогодні майже не віднайти цілком дерев'яного воза, а в тих, що збереглися, традиційні риси залишились хіба у вигляді дерев'яного кузова. Ходова ж частина замінена на металеву, а дерев'яні колеса – на гумові, від автомобілів. Така тенденція виникла в зв'язку з доступністю заліза, його більшою надійністю та можливістю зварювання в домашніх умовах. Майже не використовуються місцевим населенням і сани на кінній тязі, що також зазнали трансформацій – заміни дерев'яної ходової частини на металеву. До кінця XX ст. повністю вийшли з ужитку безтарки, гарби та «лінєйки», оскільки потреба в них відпала. Відійшло в минуле і ремесло стельмаха, лише в окремих селах можна зустріти майстрів, які працювали в колгоспних плотнях. Але вони нікому не передали своїх знань у зв'язку з відсутністю попиту на продукцію, а також бажаючих навчитися.

Тенденція зникнення традиційного транспорту прослідковується на усій території України, хоча на тому ж Поліссі вози чи сани ще активно побутують серед сільського населення. Як на території Слобожанщини, так і повсюдно по Україні конструктивні елементи традиційного транспорту або й самі засоби пересування все частіше можна зустріти лише як декорацію на подвір'ях стилізованих ресторанів чи кафе.

Ще одне деревообробне ремесло, вироби якого відігравали важливу роль в господарстві та побуті населення Слобожанщини – це бондарство. До середини XX ст. чи не в кожному селі регіону були майстри, що займалися виготовленням бондарного посуду для місцевого населення. Проте вже у XXI ст. зібрати відомості про колишній важливий елемент матеріальної культури доволі складно, тому традиційне бондарство Слобожанщини потребує поглибленого вивчення, адже такі вироби мали значний вплив на життя населення в минулому. Сьогодні інформацію про це ремесло автору вдалося отримати лише зі слів респондентів, які колись використовували бондарні вироби в господарстві. Майстрів, які б знали технологію та інструментарій бондарства в регіоні майже не залишилося.

Майстри-бондарі виготовляли широкий асортимент господарського начиння: діжки, бочки, маслобійки, хлібні діжі, відра, дійниці тощо. Основною деревиною, з якої виготовлялася переважна більшість бондарних виробів був дуб, що вважався міцним і довговічним матеріалом. Використовували бондарі й більш легку для обробки деревину: сосну, осику, вербу чи липу.

Спочатку зупинимося на технічних аспектах виготовлення бондарних виробів, що на території Слобожанщини мали традиційні загальноукраїнські риси. З появою колгоспів основними виробниками бондарних виробів стали майстри, що працювали в колгоспних плотнях. Проте до середини XX ст. частково зберігалася потреба в таких виробах і для селянських

www.etnolog.org.ua

господарств, тому майстри виконували також замовлення односельців.

Основою конструкції будь-якого бондарного виробу були тоненькі прямокутні дощечки – клепки, що їх на півдні Харківської області називали трості. Для вироблення клепки обирали рівну деревину без сучків, що розрізалася на потрібні розміри і розколювалася на заготовки за допомогою сокири. Отримані заготовки рік або й більше сушили на горищі, укладаючи їх «колодязьком» одна на одну. При виготовленні клепки в колгоспних плотнях бондарі часто не досушували заготовки, щоб їх легше було обробляти. Це пов'язано з системою оплати праці майстра, адже оплачувалася одиниця виготовленої продукції незалежно від якісних показників.

Стругали клепку за допомогою струга, шершебка та рубанка. Бокові частини клепки вистругували на фуганкові, закріплюючи його догори лезом на столярному верстаті. Після підготовки клепки укладали в дерев'яний або металевий обруч необхідного розміру. Обруч підбирали залежно від об'єму майбутнього виробу, перші клепки до нього закріплювали за допомогою щипців – дерев'яних або дротяних прищепок у вигляді двозубої вилки.

Часто бондарі користувалися спеціальним дерев'яним шаблоном, за яким визначали кут, до котрого необхідно стругати клепку: *«спеціально такий шаблончик, а тут отак вирізано, така зазубринка, і ти міряєш, поставив на неї, оце правильно буде»* [2]. Окремі майстри такими шаблонами не користувалися, визначаючи необхідний кут «на око» і припасовуючи клепку одна до одної під час складання.

Після укладання всіх клепок бондар шнурком вимірював діаметр отриманого виробу для виготовлення обручів. До 1940-х років останні були переважно дерев'яними, виготовленими з липового лика, сплетеного між собою і закріпленого у спеціальний замок. Набивали дерев'яні обручі на виріб дерев'яним набоїчем з твердих порід дерева та дерев'яним молотком. Для стягування бондарних виробів металеві обручі робили місцеві ковалі або ж самі майстри з полосового заліза. Їх кінці зварювали в горні або скріплювали одною-двома заклепками. Особливість металевих обручів полягала в тому, що перед набиванням їм потрібно було надати форми виробу, аби його площина цілком прилягала до клепки. Процес набивання таких обручів відбувався з допомогою металевого набоїча та молотка.

Певну особливість мало виготовлення виробів «з пуком», коли клепку робили вужчою по краях і ширшою посередині, щоб її можна було стягнути. Процес стягування відбувався за допомогою цепа: *«Там же той цепком стягують даже, одну сторону задівають в обруч, а другу цепком стягують, як обруч надіває. І там же трості отак, полукругом і він ото ж получається полукругом. А зараз стали рівні робити бочонки, два дна тільки і всьо і він рівний»* [6]. Для полегшення натягування останнього обруча бондарі використовували спеціальний інструмент – натягач. Після того, як натягали обручі, виріб чистили зсередини, використовуючи шершебок або шклібку, що своєю формою нагадувала напівкруглий струг.

Окремим технологічним процесом було нарізання і вставляння дна в бондарні вироби. Канавку (утор) для укладання дна вирізали з допомогою спеціального інструмента – уторника. Він виготовлявся з прямокутної або напівзаокругленої дощечки, куди вертикально вставляли рейку із закріпленою пластинкою, що мала три-п'ять металевих зубців на кінці.

Для визначення необхідних розмірів дна периметр утора бондарним циркулем розділяли на шість рівних частин. Цей процес проілюструємо словами майстра зі с. Кочубеївка Чутівського району Полтавської області: *«Нада шість раз циркулєм попасти, шоб ти попав у цю точку іменно, відкіля ти начав. І ото циркуля роздвигаєш або здвигаєш, поки не попадеш у цю точку, шо сначала встромив гострий. І пішов-пішов міряти. Шість раз обвів і аж поки у цю точку не попадеш, ото вже буде точне дно»* [2]. Після чого отриманий розмір позначали на одній або кількох дощечках (залежно від розмірів виробу) й обрізали їх лучковою пилкою. Дощечки з'єднували кількома дерев'яними кілочками, попередньо висвердливши в них отвори, або шматками товстого дроту. Потім краї дна обтесували сокирою чи стругом до розмірів ширини утора. Після того, відпускаючи верхній обруч, вставляли в утори дно і знову набивали обруч.

Крім виготовлення бондарних виробів майстри також займалися їх ремонтом.

www.etnolog.org.ua

Для того, щоб убезпечити виріб від протікання рідини, між клепками закладали сухий рогіз. Якщо ж під час експлуатації починало протікати дно, то його могли замінити, обрізавши кінці клепок і нарізавши новий утор. Найчастіше ж бондарі замінювали обручі в бондарному посуді, особливо дерев'яні на залізні.

Розглянувши технічні аспекти виготовлення бондарних виробів на території Слобожанщини, зупинимося детальніше на їх асортименті. До середини XX ст. майже в кожному господарстві слобожан користувалися дубовими діжками, в яких солили на зиму капусту, огірки, помідори, яблука тощо. Якщо була велика сім'я, їх об'єм міг бути і 20 відер, хоча найпопулярнішими були діжки на 3–10 відер. Соління зберігали в погребах до весни, дістаючи до столу необхідну кількість продуктів. Жителька с. Сенькове Куп'янського району Харківської області зазначає, що: *«у нас сім'я велика була, то здорові діжки в нас були, і солили в них і помідори, й огірки, це зараз томати та всяку «бяку», і чортма здоров'я. А тоді внесе сестра отаку мисяку, накладе туди огірків, помідорів, кавунчиків отаких. Картошки зварив чавун, у мундірах, сіли поїли оте все. Так яке воно добре було, а щас, ну шо та банка, ну їмо, но не то»* [5]. Для того, щоб діжки довше слугували, після використання їх мили, «обдавали» окропом для дезінфекції та ставили в погріб догори дном, захищаючи таким чином від швидкого усушування. Проте, щоб повністю запобігти протіканню, влітку перед наступним використанням діжку діставали і заливали водою для замокання невеличких тріщин. Якщо ж це не допомагало, діжку необхідно було нести до бондаря, який її ремонтував. Поступово традиція соління в діжках відходила в минуле. Активно вона побутувала ще до 1960-х років, однак уже в 1990-х роках залишилася лише в окремих господарствах. Хоча під час польових досліджень місцеві жителі вказували, що солінням у діжках притаманний особливий смак, якого неможливо досягти при використанні сучасної тари. Вочевидь це зумовлено матеріалом їх виготовлення, адже дуб має дубильні речовини, якими насичувалися заготовлені продукти.

Крім діжок для соління бондарі робили і великі діжки «для всиплища», де селяни зберігали врожай зерна або муку. Їх виготовляли з деревини сосни, верби чи липи, оскільки вона легше піддавалась обробці, тому потреби утримувати рідину в такій тарі не було.

Для зберігання і транспортування рідин місцеві бондарі виготовляли бочки різних розмірів. Їх виробництво потребувало найбільше знань, адже вони мали два дна й опуклий тулуб. У колгоспних господарствах великі бочки використовували для доставки питної води в поле. Для цього також робили невеличкі барильця на одне-два відра, до яких могли прилаштовувати спеціальну ручку до однієї із клепок. Увесь бочкоподібний посуд мав певну особливість у використанні – щоб рідина з нього витікала, потрібно було, крім основного отвору, зробити ще один менший для входження повітря.

До середини XX ст. поряд із металевими відрами ще використовували дерев'яні. Вони мали дві симетричні клепки (вуха), що виступали вище за інші, з отворами у верхній частині для мотузяної або металевої дужки. Відра здебільшого застосовували для перенесення і зберігання води, адже навіть влітку вода в них довго залишалася прохолодною. Для зручного перенесення відер користувалися дерев'яним коромислом у вигляді довгої палиці з зарубками або металевими гачками на кінцях. Такий тип коромисла був поширений на більшості території України і характерний для Східної Європи [9, с. 73]. Найдовше дерев'яні відра-цебри збереглися як ємність для діставання води з криниць. Подібними до відер, але меншими за розмірами і з тоншою клепкою були дійниці для доїння корів.

Для збивання масла слобожанські бондарі виготовляли маслобійки двох типів. Перші мали вигляд невеличких високих діжечок у формі зрізаного циліндра з кришкою. Процес збивання в них молочної продукції відбувався з допомогою кілка, що проходив крізь отвір у кришці, на кінці якого був закріплений кружечок з отворами або хрестик. Найкраще цей процес можна проілюструвати словами господині зі с. Студенок Ізюмського району Харківської області: «*Було й таке, така бочечка зроблена, тоже з трості зроблена і кришечка така була, і в ній була паличка, а там метелик такий, як хрест. Туди виливаєш сметану, закриваєш і ото так стоїть і колотиш. Як уже збилося,*

www.etnolog.org.ua

так чути як вода, а так уже чути, що чіпляється шось. Одкрив, а воно вже там отака грудка масла і вибираєш у миску, водою холодною промиваєш разів три, промив, тоді з його поробив варенички і на базар продавать» [8]. Також масло збивали в маслобійках «барабанного» типу, невеличких бочечках, що клалися горизонтально на дерев'яних підніжках. Така маслобійка мала отвір у верхній частині, що накривався дерев'яною кришкою, куди заливали сметану. Масло в ній збивали з допомогою кількох дерев'яних лопастей з отворами, що були приєднані до горизонтальної металевої або дерев'яної планки. Вона проходила через усю масничку і закінчувалася спеціальною ручкою, якою приводилася в рух. Проте часто для збивання масла використовували глечики або скляні банки, в яких дерев'яною ложкою збивали сметану.

Важливе місце в господарстві слобожан належало хлібній (пікній) діжі, в якій на заквасці розчиняли хліб. Вона мала вигляд зрізаного конуса з одним дном і кришкою (віком). Її розміри залежали від вимог господні та кількості членів сім'ї. Така форма діжі була характерною для більшості території України, крім Західного Поділля і Прикарпаття, де її могли робити з трьома ніжками, що утворювались подовженням клепок діжі [9, с. 80]. У районах Слобожанщини, що межували з великими гончарними осередками, замість хлібної діжі господині користувалися макітрами великого розміру, які вони купували на базарах.

Власні вироби місцеві бондарі виготовляли на замовлення односельців або збували в сусідніх селах, на місцевих базарах або ярмарках. Крім продажу вони могли обмінювати свою продукцію на зерно чи інші продукти. Бондарні вироби для зберігання й транспортування різноманітних продуктів виготовляли також на державних підприємствах. У м. Дергачах Харківської області, м. Лебедині Сумської області та інших населених пунктах працювали засолочні, для потреб яких виготовляли діжки. Загалом практика використання бондарних виробів для потреб промисловості була ще доволі поширеним явищем у повоєнний період.

Окрім бондарних жителі Слобожанщини використовували видовбані вироби, які господарі самостійно виготовляли для власних потреб або купували в майстрів. Серед них можна виділити ночви (корита), бодні, жлукта та ступи.

Найпоширенішими видовбаними виробами були ночви. У побуті їх використовували залежно від розмірів: у менших – місили тісто, в більших – прали білизну, купали дітей тощо. Господиня з с. Кам'янка Ізюмського району Харківської області так описує їх асортимент: *«В ночвах тісто мішали, вимісювали і тоді в піч сажали. Ночви були і більші, купалися в ночвах, в нас були і не одні ночви дома, в нас двоє ночов помоєму було. Не знаю, де ділися, но тоже дерев'яні, це вже желізні стали вони в 60-х десь, а тоді дерев'яні були»* [4]. Ночви виробляли з розколеної навпіл деревини м'яких порід (верби), обтесуючи ззовні сокирою, а всередині видовбуючи теслом.

Для соління сала на Слобожанщині користувалися дерев'яними боднями. Їх видовбували з частини колоди липи, в днищі робили отвір для стікання ропи. Бодні накривалися дерев'яним віком і мали два вуха з отворами, в які закладався колок (шворник), аби уберегти сало від шкідників. У середині XX ст. сало почали зберігати в дерев'яних ящиках (салянках), з отворами в дні. Цю роботу намагалися доручати колію, оскільки вважали, що тоді сало краще зберігається.

Спеціальним виробом для прання полотняного одягу було жлукто, яке продовбували з суцільного дерева з гнилою серцевиною. Спочатку в жлукто закладали брудний одяг, потім накривали його шматком полотна, на яке насипали просіяного попелу (золи) з листових порід дерева або стебел соняшнику. Далі в нього заливали гарячу воду і витримували кілька годин, після чого воду зливали і несли прати на річку або копанку. Ось як описує цей процес жителька с. Шелестове Коломацького району Харківської області: *«Стірали, наприміер, у нас дома було жлукто, де кип'ятилось. І туди окріп робили і пропускали спеціально. А ходили, полоскали ходили на річку. У нас близько річка в городі була, і ото полоскали»* [3].

Вагоме місце в господарстві слобожан також займала ручна або ножна ступа, в якій товкли пшоно, ячмінь, кукурудзу, пшеницю. Ручна ступа видовбувалася з цільного шматка дерева висотою близько 1 м. Товкли у ній за допомогою масивного товкача з деревини твердих порід. Часто

www.etnolog.org.ua

респонденти згадували і про ручні ступи, виготовлені з залишків від «снарядів», в яких товкли дерев'яним товкачем. Традиційні ручні ступи не мали такого поширення на території Слобожанщини, як на теренах Полісся чи Карпат [9, с. 77]. На досліджуваній території населення значно частіше використовувало ножні ступи, які були продуктивнішими та потребували менше зусиль при роботі. Жителька с. Кочубеївка Чутівського району Полтавської області так описує процес роботи за такою ступою: *«А тоді були ше ступи дерев'яні, я на тій ступі не товкла, бо не вміла, ще мала була. То там стоїть отак оцей ніс на підставочці, дерев'яне таке, воно разом зроблене. А тут зверху таке, отаке, а тоді на чому воно вкріплене не знаю, а все воно дерев'яна, тоді стає людина, насипають в отой же ж туди чи пшоно, ото найбільше там просо рихтували, казали. А тоді стає отак і отак, а тоді придавлює і воно піднімає-упало, піднімає-упало, ото такі ступи були дерев'яні, це я помню»* [1]. Крім зазначених ступ, побутували серед місцевих жителів також невеличкі ручні ковганки (салотовки), в яких товкачем розтирали сало та інші приправи для приготування страв. Такими ж ковганками користувалися жителі Поділля, Середнього Подніпров'я і Полісся, де ідентичні ємності використовували також для зберігання солі [9, с. 75].

Загалом, видовбане та бондарне господарське начиння на території Слобожанщини втратило своє значення ще в середині XX ст., на відміну від тих історико-етнографічних регіонів України, де темпи індустріалізації були повільнішими. Промислові аналоги поступово витіснили традиційні вироби з дерева, що хоч і були більш екологічними, натомість потребували значних зусиль при виготовленні та необхідної сировини. Все це робило дерев'яне начиння неконкурентним порівняно з дешевими промисловими аналогами зі скла або металу. Традиційні дубові діжки для засолювання продуктів були замінені на скляні банки, що не потребували особливого догляду, на відміну від діжок, які періодично потребували ремонту або заміни. І хоча ще в 1990-х роках окремі господині використовували діжки для соління, але це була радше данина традиціям старшого покоління. Діжки для зберігання і транспортування зернових культур замінили мішки. Бочки та барильця, як ємності для зберігання та транспортування рідин, були замінені скляними бутлями й алюмінієвими бідонами. Бондарні відра та дійниці ще в першій половині XX ст. активно витіснялися з побуту слобожан металевими заводськими аналогами, що були легшими та зручнішими при транспортуванні. Разом із втратою необхідності збивати масло та появою цього продукту в магазинах відійшли в минуле і дерев'яні маслобійки, хоча за потреби масло збивали в скляних банках дерев'яною ложкою. Хлібні діжі та ночви, як ємності для випікання хліба, були замінені на емальовані або алюмінієві миски великих розмірів, а традиційну закваску замінили куповані дріжджі. Дерев'яні ночви та жлукта для прання відійшли в минуле разом з появою цинкових корит, тазів і використанням синтетичних пральних засобів. Видовбані бодні та дерев'яні ящики для засолювання сала остаточно зникли після переходу на консервування в скляних банках. Ступи втратили своє значення в господарстві слобожан разом із появою доступу селян до механічних дробилок і продажу підготовлених до вживання круп у магазинах.

Всі зазначені зміни стали природним відгуком на розвиток промислових потужностей регіону, що змогли забезпечити місцеве населення доступним і доволі довговічним господарським начинням. Крім явних переваг цей процес призвів до майже повного зникнення цілого пласту матеріальної культури, що була пов'язана з виробництвом і використанням виробів з дерева. Сучасні сільські жителі Слобожанщини подекуди ще користуються дерев'яною тарою, що залишилась у них в господарстві, зокрема у вигляді місткостей для зберігання врожаю. У селах склалася ситуація: при певній ще наявності дерев'яних виробів уже немає людей, які знають технологію їхнього виготовлення. Занепав механізм міжпоколінної трансляції традиції, адже майстри деревообробки не передали свої знання новій генерації через відсутність попиту або небажання молоді переймати ремесло.

Хоча традиційні деревообробні ремесла не мають сьогодні значного суспільного запиту, вони стали підґрунтям для художнього деревообробництва, що на

www.etnolog.org.ua

Слобожанщині має давні традиції та залишається затребуваним у XXI ст. Різьблені елементи меблів здавна були поширені в інтер'єрі народного житла, які часто-густо виконувалися за допомогою «нехитрих» інструментів майстрами-столярами. Зустрічалися різьблені вироби й у вигляді різноманітних декоративних тарелей, круглої різаної скульптури, предметів утилітарного призначення тощо.

Слід зазначити, що розквіт різьбярства на території України бере початок у другій половині XIX ст. Це був період, коли різьблення виділилося в окрему галузь і цим ремеслом стали займатися сімейні династії. Сьогодні найвідомішою є династія Шкрібляків, до якої належали батько та його три сини, що не тільки зберегли народні традиції різьби по дереву, а й збагатили їх новими художніми і технічними прийомами [10, с. 24].

На Слобожанщині різьбярство набуває професійних рис у першій половині XX ст., коли поширюються такі техніки різьблення, як тригранно-виїмчаста, плоскорельєфна різьба та об'ємне, скульптурне різьблення. Одним із найбільш знаних слобожанських різьбярів цього часу був П. Фоменко, що став автором багатьох композицій на історичні теми, а також майстром декоративної різьби. Його творчий доробок украй різноманітний: шкатулки, папки, канцелярське приладдя тощо. Продовженням традицій різьблення по дереву П. Фоменка є творчість С. Печенізького. Асортимент виробів митця чималий за формою і декором: трубки, ложки, черпаки, а також оригінальна станкова скульптура. Дерев'яна станкова скульптура була основою творчості Б. Лубенця, зокрема галерея образів «Типи мого села» [14, с. 59].

У другій половині XX ст. художнє різьбярство набуває обсягів «радянського народного мистецтва». Майстрів-різьбярів постійно запрошували експонувати свої вироби на численних виставках і з'їздах. Вони були своєрідними представниками «процвітаючого» народного мистецтва, що відображали у своїх виробах найкращі зразки соціалістичного реалізму.

Інша ситуація спостерігається в кінці XX – на початку XXI ст., коли майстри отримали можливість вільного виходу на ринок. У цей час на теренах Слобожанщини працює багато фахових майстрів-різьбярів. Вони виготовляють різноманітні побутові предмети, меблі, об'ємну скульптуру тощо. Серед них можна виділити постаті М. Редька, В. Іщенка, О. Сердюка, Р. Грюка та ін. Їхні вироби експонуються на обласних і всеукраїнських виставках декоративного мистецтва, та прикрашають житло і двори багатьох українців.

Загалом, у незалежній Україні проблема збереження народних ремесел потребує державної підтримки, адже вони залишаються вагомою складовою матеріальної і духовної культури українського народу. Певну допомогу майстрам надають обласні та регіональні центри культури і мистецтва, що виявляють самобутніх майстрів народної творчості та генерують у суспільство інформацію про їхню діяльність. У Харківському обласному організаційно-методичному центрі культури і мистецтва проводяться різні тематичні та персональні виставки майстрів народного мистецтва, зокрема й різьбярів, як ключових представників сучасних деревообробних ремесел. Крім того, співробітниками центру з початку 1990-х років активно проводяться комплексні фольклорно-етнографічні експедиції до Харківської, Полтавської, Сумської областей, у процесі яких досліджуються і традиційні ремесла та їх вироби. У Сумській області народні традиції та ремесла пропагує обласний науково-методичний центр культури і мистецтв.

На всеукраїнському рівні в 1990 році була створена Національна спілка майстрів народного мистецтва України, яка своїм нагальним завданням вбачала підтримку і збереження діяльності самобутніх представників народного мистецтва. Вона об'єднує як майстрів, так і дослідників народних ремесел. Проте, незважаючи на певні намагання окремих інституцій підтримувати традиційні народні ремесла, вони не змогли зупинити їх занепад у сучасних реаліях.

На покращення ситуації не вплинуло навіть прийняття Закону України «Про народні художні промисли» (2001). Задекларовані в ньому норми про охорону, відродження, збереження та розвиток народних художніх ремесел не підтримано конкретними дієвими механізмами, а тому вони так і залишаються лише на папері. Додатковою постановою Кабінету Міністрів України про «Деякі питання реалізації Закону України ''Про народні художні промисли''» (2002) було визна-

www.etnolog.org.ua

чено перелік видів виробництв і груп виробів народних художніх промислів, до яких зараховано і художню обробку дерева, художнє меблярство та плетіння з рослинних матеріалів.

Подібна ситуація спостерігалася й з іншими ініціативами держави щодо відродження народних ремесел. Виданий указ Президента України «Про заходи щодо відродження традиційного народного мистецтва та народних художніх промислів в Україні» (2006) окреслював політику державних органів щодо підтримки народних художніх промислів. Прийнята постанова Кабінету Міністрів України (2007) «Про затвердження програми збереження, відродження і розвитку народних та художніх промислів на період до 2010 року» передбачала відродження центрів народних ремесел, відкриття шкіл народного мистецтва, створення етнографічних музеїв. Проте указ і постанова також не були реалізовані, незважаючи на лояльність тодішньої влади до народних традицій. Така ж «доля» очікувала і наступне розпорядження Кабінету Міністрів України «Про затвердження плану заходів з розвитку ремісничої діяльності на період до 2015 року» (2009), яке передбачало розробку закону «Про ремісничу діяльність», організацію професійної освіти ремісників і загалом підвищення престижу ремісництва.

Очевидно, що всі намагання держави підтримати народні ремесла є суто декларативними і не мають реального підґрунтя. Створити конкуренцію дешевим фабричним аналогам вироби народних ремесел без реальної підтримки держави не можуть. Тому, втративши своє значення в господарстві та побуті людини, у XXI ст. вони збереглися лише у вигляді індивідуальної творчості окремих майстрів. Не є винятком і деревообробні ремесла Слобожанщини, адже якщо бондарство вже майже зникло і лише одиниці можуть виготовити бочку чи діжку, то різьбярство ще зберігається та навіть набуває певного розвитку завдяки роботі талановитих майстрів. Все це дає надію, що в майбутньому деревообробні ремесла не зазнають цілковитого забуття, а їх вироби не повністю замінять уніфіковані промислові зразки.

Джерела та література

1. Записав Б. Сауляк 15 жовтня 2016 р. в с. Кочубеївка Чутівського р-ну Полтавської обл. від Чередник Катерини Семенівни, 1936 р. н.

2. Записав Б. Сауляк 15 жовтня 2016 р. в. с. Кочубеївка Чутівського р-ну Полтавської обл. від Чередника Миколи Пилиповича, 1943 р. н.

3. Записав Б. Сауляк 17 жовтня 2016 р. в с. Шелестове Коломацького р-ну Харківської обл. від Кравченко Олександри Іванівни, 1925 р. н.

4. Записав Б. Сауляк 4 жовтня 2017 р. в с. Кам'янка Ізюмського р-ну Харківської обл. від Рябенко Анни Іванівни, 1937 р. н.

5. Записав Б. Сауляк 5 жовтня 2017 р. в с. Сенькове Куп'янського р-ну Харківської обл. від Бородая Федора Максимовича, 1928 р. н., та Бородай Антоніни Іванівни, 1938 р. н.

6. Записав Б. Сауляк 6 жовтня 2017 р. в с. Велика Комишуваха Барвінківського р-ну Харківської обл. від Сергієнка Олексія Васильовича, 1929 р. н.

7. Записав Б. Сауляк 6 жовтня 2017 р. в с. Велика Комишуваха Барвінківського р-ну Харківської обл. від Трипольського Миколи Павловича, 1935 р. н.

8. Записав Б. Сауляк 7 жовтня 2017 р. в с. Студенок Ізюмського р-ну Харківської обл. від Заболоцької Ольги Олександрівни, 1931 р. н.

9. Богомазова Т. Кустарные деревообрабатывающие промыслы украинцев в конце XIX – начале XX вв. Санкт-Петербург : Вести, 1999. 164 с.

10. Будзан А. Різьба по дереву в Західних областях України. Київ : Видавництво Академії наук Української РСР, 1960. 104 с.

11. Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема). Львів : Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2003. 444 с.

12. Глушко М. Засоби пересування. *Поділля : історико-етнографічне дослідження*. Київ : Видавництво незалежного культурного центру «Доля», 1994. С. 313–322.

13. Глушко М. Санний транспорт поліщуків: джерела, походження, етапи розвитку. *Вісник Львівського університету. Серія : історична*. 2008. Вип. 43. С. 217–257.

14. Щербина Є. Б. Слобожанські майстри художнього різьблення по дереву. *V Сумцовські читання. Музей: історія і проблеми сьогодення*. Харків, 1999. С. 58–60.

www.etnolog.org.ua

References

1. Recorded by Bohdan Sauliak on October 15, 2016 in the village of Kochubeyivka of Chutiv district of Poltava region from Cherednyk Kateryna Semenivna, born in 1936 [in Ukrainian].
2. Recorded by Bohdan Sauliak on October 15, 2016 in the village of Kochubeyivka of Chutiv district of Poltava region from Cherednyk Mykola Pylypovych, born in 1943 [in Ukrainian].
3. Recorded by Bohdan Sauliak on October 17, 2016 in the village of Shelestove of Kolomak district of Kharkiv region from Kravchenko Oleksandra Ivanivna, born in 1925 [in Ukrainian].
4. Recorded by Bohdan Sauliak on October 4, 2017 in the village of Kamiyanka of Izium district of Kharkiv region from Riabenko Anna Ivanivna, born in 1937 [in Ukrainian].
5. Recorded by Bohdan Sauliak on October 5, 2017 in the village of Senkove of Kupiyansk district of Kharkiv region from Borodai Fedir Maksymovych, born in 1928, and Borodai Antonina Ivanivna, born in 1938 [in Ukrainian].
6. Recorded by Bohdan Sauliak on October 6, 2017 in the village of Velyka Komyshuvakha of Barvinkove district of Kharkiv region from Serhiyenko Oleksiy Vasyliovych, born in 1929 [in Ukrainian].
7. Recorded by Bohdan Sauliak on October 6, 2017 in the village of Velyka Komyshuvakha of Barvinkove district of Kharkiv region from Trypolskyi Mykola Pavlovych, born in 1935 [in Ukrainian].
8. Recorded by Bohdan Sauliak on October 7, 2017 in the village of Studenok of Izium district of Kharkiv region from Zabolotska Olha Oleksandrivna, born in 1931 [in Ukrainian].
9. BOHOMAZOVA, Tatiana. *Handicraft Woodworking Trades of Ukrainians in the Late 19th – Early 20th Centuries*: A Monograph. Saint-Petersburg: Vesti, 1999, 164 pp. [in Russian].
10. BUDZAN, Antin. *Wood Carving in the Western Regions of Ukraine.* Kyiv: Publisher of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, 1960, 104 pp. [in Ukrainian].
11. HLUSHKO, Mykhailo. *Genesis of Animal Harness in Ukraine (Cultural-Historical Problem).* Lviv: Ivan Franko Lviv National University, 2003, 444 pp. [in Ukrainian].
12. HLUSHKO, Mykhailo. Means of Transportation. In: Lidiya ARTIUKH, Vsevolod NAULKO, Zoriana BOLTAROVYCH, et al. *Podillia: A Historical and Ethnographic Study*. Kyiv: Publishers of Independent Cultural Centre 'Dolia', 1994, pp. 313–322 [in Ukrainian].
13. HLUSHKO, Mykhailo. The Sleigh Transport of Polishchuky: Sources, Origin, Stages of Development. *Bulletin of Lviv University. Historical* Series, 2008, 43, 217–257 [in Ukrainian].
14. SHCHERBYNA, Ye. The Masters of Artistic Woodcarving of Slobozhanshchyna. *The 5th Sumtsov Readings. Museum: History and the Problems of Contemporaneity.* Kharkiv, 1999, pp. 58–60 [in Ukrainian].

SUMMARY

Woodworking crafts on the territory of Slobozhanshchyna are considered in the article. Changes in the use of wooden articles in the everyday life of the population of Slobozhanshchyna during the 20th – early 21st century are ascertained. Peculiar attention is paid to cart manufacturing and cooperage as the basic woodworking crafts. It is noted in the investigation, that special masters of cart manufacturing have been involved into the production of traditional transport. Prior to the emergence of collective farms, they have worked in their own manufactories, and with the formation of collective farms – in carpenter workshops, where they have provided for the needs of the collective economies. The sledge of West European type has been a traditional winter vehicle in the studied region. Cart with the all-Ukrainian features in construction has been the most widespread traditional wheeled vehicle on the territory of Slobozhanshchyna. The local cart-wrights have made special carriages called 'liniyka' for the passanger journeys. The heads of the collective farms have used them till the cars appear. The production of wooden wheels to traditional Slobozhanshchyna cart is known as a separate technology. Wooden wheel consists of a nave, spokes and a rim, which has been covered with a metal tire. The oxen or horses have been harnessed in the traditional transport. The oxen, used in Slobozhanshchyna until the 1960s, have been harnessed into a double or single wooden yoke. The horses have been harnessed in such transport with a collar consisting of two leather-clad wooden pincers.

Another woodworking handicraft is also investigated in the work. This is a cooperage, which manufactured articles are of a great significance in the economy and everyday life of Slobozhanshchyna population. The coopers have produced a wide choice of household utensils: bowls, barrels, creameries, bread tubs, buckets and milk pails, etc. Considerable attention is paid to the technical aspects of the manufacturing of cooper's articles. They have traditional all-Ukrainian features on the territory of Slobozhanshchyna. The indented articles (troughs, vats, tubs and mortars) and their place in the farms of Slobozhanshchyna population are also considered.

Keywords: woodworking crafts, traditional transport, cooperage, carving, Slobozhanshchyna.

www.etnolog.org.ua

УДК 636(477.7=162.3)“185/199”

Марина Курінна
(Київ)

ТВАРИННИЦТВО ЯК ОДНА З ПРОВІДНИХ ФОРМ ГОСПОДАРЮВАННЯ ЧЕСЬКИХ КОЛОНІСТІВ І ЇХНІХ НАЩАДКІВ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX – УПРОДОВЖ XX СТОЛІТТЯ

(за матеріалами етнографічних досліджень Мелітопольського краю)

Статтю присвячено вивченню тваринницької діяльності чеських колоністів, які заселилися 1869 року, і їхніх нащадків, котрі й нині живуть на території Мелітопольського краю. Підґрунтям для написання наукової розвідки став власний польовий матеріал, записаний упродовж 2000–2011 років у межах Мелітопольського району Запорізької області. З'ясовано, що до провідних форм тваринницької діяльності колоністів належать скотарство, розведення коней, вівчарство, свинарство, птахівництво, кролівництво та шовківництво.

Ключові слова: чеські переселенці, тваринницька діяльність, селянське господарювання, Мелітопольський край.

The article is dedicated to the study of stock-raising activities of the Czech colonists (settled in 1869) and their descendants, who still live on the territory of the Melitopol region. This scientific investigation is based on the authoress's own field materials, recorded during 2000–2011 within the Melitopol district of Zaporizhzhia region. It is found out that the leading forms of stock-raising activities of the colonists include livestock raising, horse breeding, sheep breeding, hog raising, poultry farming, rabbit breeding, production of raw silk.

Keywords: Czech migrants, stock-raising activities, peasant farming, the Melitopol region.

Тваринництво в усі часи становило основу господарювання селян, адже продукти тваринницької діяльності (м'ясо, молоко, вовна, шкіра), на відміну від продуктів землеробства, було значно легше і швидше здобувати. Метою даної наукової розвідки стало вивчення характеру тваринницької діяльності чехів Мелітопольщини; підґрунтям – власний польовий матеріал, записаний упродовж 2000–2011 років від нащадків чеських переселенців, які розселилися в межах Мелітопольського району Запорізької області.

На території Мелітопольщини (у минулому – Мелітопольський пов. Таврійської губ.) чехи з'явилися 1869 року, заснувавши переселенську колонію Чехоград (після 1946 р. – с. Новгородківка). Тваринництво, як одну з провідних форм господарювання колоністів (нарівні зі землеробством), було представлено скотарством, розведенням коней, вівчарством, свинарством та птахівництвом.

У скотарстві переважало розведення корів, меншою мірою – волів і биків. За свідченням земського статистика К. Вернера, селянська худоба в Мелітопольському повіті здебільшого була «сірої» породи: велика на зріст і вагу, сильна, добре переносила хвороби, її швидко відгодовували. Широкого розповсюдження набула худоба й молочного типу (червоної масті), завезена німцями-колоністами. Земський уряд активно сприяв вирішенню питань, пов'язаних з покращенням місцевих порід. Зокрема, пропонував господарям безкоштовно отримати на період спарювання чистокровних племінних тварин, придбаних на кошти губернського земства. Важливого значення набували також громадські читання, на яких селян інформували щодо покращення місцевих порід шляхом їх спарювання з високопродуктивними породами: «угорською», «сірою італійською», «французькою» («шаролузькою»), «романіольською» – придатними як для праці, так і для відкорму; «англійською» («шортгорнською») – для покращення м'ясних характеристик; «вестермаршською» – для збільшення об'ємів молока [23, ч. 1, с. 449–450; 17, отд. IV, с. 14; 22, с. 441].

www.etnolog.org.ua

Переважало комбіноване утримання тварин: взимку – в хлівах, решту року (травень – вересень) – на пасовищах, спільних для всіх колоністів. Кормові умови в Мелітопольському повіті були задовільними. Зручних пасовищ майже не було, вигоном здебільшого слугували тимчасові перелоги, вільні від багаторічної сівби хлібів, які називали «толока». Там само влаштовували й покіс, який, на жаль, не забезпечував необхідною кількістю сіна, адже рослинність на перелогах, в умовах степу, була бідною і зазвичай складалася з бур'янних трав, які першими вкривали поля й заважали росту інших, соковитіших, рослин. Місцеву флору становили молочай, осот, тирса (ковила), а також солончакові рослини – полинець, солонець, курай, безсмертник, деревій, чебрець, буркун, розторопша, берізка, ведмеже вухо тощо. Через пекуче степове сонце мізерна рослинність погано розвивалася, а під кінець літа її остаточно витолочували тварини [17, отд. I, с. 69–70].

Пастухів наймали всією колонією. Наймані робітники не лише стежили за тваринами, а й брали участь у їх забої; розраховувалися з пастухами молоком і м'ясом, також вони користувалися правом безкоштовного випасу власної худоби на спільному пасовищі. Однак корів та волів заможніших господарів додатково випасали сезонні робітники – батраки. Окрім того, багатші хазяї могли орендувати земельні ділянки для випасу, що коштувало їм 3–5 карбованців за одиницю великої рогатої худоби впродовж літа [17, отд. IV, с. 12–13]. У теплу пору року тварин поїли на території колонії або влаштовували кілька тимчасових колодязів у степу в місцях вигону. У зимовий період, особливо навесні, худоба надзвичайно худла через нестачу кормів, основу яких становило сіно, а також пшенична та ячмінна солома.

«Раньше были пастухи. Ещё при маме, до моего рождения. Нанимались они с Новониколаевки на каждую улицу. Сколько было стад, столько их нанимали. Как они рассчитывались, не могу сказать. Там, где сейчас стадион заканчивается, туда в огороды, не при улице, стояла длинная хатёнка метров пятнадцать-двадцать. Не сильно широкая, обличкуванная кирпичом. "Пастэшка" называлась. Там жили все пастухи наняты. [Сколько отдельный двор запускал коров в общее стадо?] Платил за каждую голову» (А. Халупник, 1935 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [1].

До початку XX ст. у тваринництві чеських колоністів волів, як основну тяглову худобу, стали активно витісняти коні. Незважаючи на те що воли були потужнішими для обробки ріллі і ними легше розорювати цілинні землі, зменшення площі вільних степів, на якій дешево відгодовували худобу, і дорога оренда вигону змушували селян переходити від комбінованого до стійлового догляду за тваринами. До того ж кінь, на відміну від волів, не лише працював у господарстві – ним послуговувалися в гужовому транспорті (запрягали в гарби або катиги («німецький» фургон із критим верхом) тощо) [17, отд. IV, с. 10, 26; 21, с. 449]. Коней годували здебільшого «мішанкою» – сумішшю полови (більша частина) та ячмінного борошна, додавали також у раціон тварин овес і кукурудзу. Переважали «нормандські» і «фрисландські» породи коней, завезені до Мелітопольського повіту на рубежі XIX–XX ст. німецькими колоністами. Згодом, завдяки спарюванню їх з місцевими породами, виник тип «німецького» напівробочого коня. Менш розповсюдженими були «гірська» і «степова» породи, завезені з Кримського півострова. Обидві вирізнялися міцністю, витривалістю, швидкістю рухів та диким норовом, були надзвичайно невимогливими в утриманні [17, отд. IV, с. 14].

Варто зазначити, що уряд Мелітопольського повітового земства був зацікавлений у розведенні в окрузі покращених порід коней, адже в селянських господарствах переважали упряжні тварини, значну частку становили робочі, і зовсім мізерну – верхові. Земство в різний спосіб заохочувало селян до покращення порід коней: відкривало безкоштовні пункти спарювання тварин, для яких закуповували високопорідних племінних жеребців; організовувало виставки напівкровних коней з добре виявленими формами, господарів найкращих тварин преміювали грошовими нагородами в розмірі 15–40 карбованців [18, с. 368–369; 19, с. 310; 20, с. 439].

На початку XX ст. ґрунтовний господарській підхід, спрямований на зміц-

www.etnolog.org.ua

нення економічної стабільності в чеських селянських родинах Мелітопольщини, привів до значного зростання показників кількості худоби в колонії Чехоград. За свідченням губернських статистиків, загальна кількість тварин у колонії становила: 404 робочих коня, 40 – неробочих; 308 корів, 106 лошат до одного року; 172 телят до одного року; 106 телят і бичків понад один рік. Загалом на одне чеське селянське господарство припадало 5–6 голів робочої худоби і 2–3 корови [26, с. 48–49].

У Мелітопольському повіті розводили овець порід «мериноси», «маличі», «волоські», «чунтуки», «цигеї». Появу більшості з них пов'язували з переселенням у межі губернії різних національностей. Наприклад, «чунтуки» з'явилися з татарами; «волоські» й «цигеї» прийшли разом з колоністами з Валахії (Бессарабії); «мериноси» потрапили в Таврійські степи ще на початку XVIII ст., коли організували перший у губернії племінний завод з розведення овець, завезених з Іспанії. Стараннями окремих великих землевласників, зокрема поміщика Д. Мазаєва [1], «мериноси» стали прапородою місцевих порід овець, відомих як «чорноморська», «мазаєвська», «філіберівська», «молоканська». Вони, разом з породами «маличі» й «волоська», найкраще слугували для отримання смуху для кожухів зі шкіри ягнят. Окрім вовни, овець тримали на сало, м'ясо, їх доїли (переважно виробляли бринзу й масло). До того ж вівчарство використовували для покращення землеробства, адже випас овець на паровому полі сприяв його очищенню від бур'янних трав, зокрема від осоту.

У птахівництві колоністів найбільшого розповсюдження набули кури, качки та гуси – «тулузькі» (15–16 кг), «холмогорські» (6–8 кг), «італійські».

Наголосимо, що для утворення сприятливих умов за доглядом тварин у Мелітопольському повіті відкрили 8 ветеринарних пунктів, у тому числі і в с. Веселе, куди, у разі необхідності, за допомогою зверталися чеські господарі. Серед найпоширеніших хвороб тварин були: ящур, сибірська виразка, сап, мит, короста, холера курей, свиняча чума, віспа овець, сказ [18, с. 301–305].

З 1920 року, коли при владі остаточно закріпився радянський уряд, почали поступово впроваджувати нові соціально-економічні реформи. Зокрема, прийняли Закон про землю (5 лютого 1920 р.), унаслідок якого чехи, як і решта іноземців, утратили свій статус колоністів, а з ним – велику частину земельних володінь, що зробило їхні господарства малоземельними. Окрім того, радянська влада впровадила нову форму сільського хазяйнування – колективну, при якій засоби виробництва, у тому числі й худоба, перейшли у спільну власність членів колгоспів. Базовим механізмом громадського господарювання в Чехограді стала сільгоспартіль «Прукупник» («Піонер»).

Однак, у березні 1921 року, на зміну курсу «воєнного комунізму» прийняли план реалізації «нової економічної політики» (НЕП), що сприяло легалізації різних форм власності та розвитку ринкових відносин. Продрозкладка, яку замінили натуральним податком на продукти сільського господарства, дозволила чеським селянам залишити у власному користуванні певну частку тварин. За відомостями, зібраними краєзнавцем В. Тимофєєвим, до 1923 року тваринництво в Чехограді мало таку статистику: коней від двох років – 341, до двох років – 148, корів від двох років – 278, до двох років – 147 [30, с. 8].

Відомо, що в Чехограді існували два сільськогосподарських товариства, які займалися розведенням добірних порід свиней (було налагоджено виробництво високоякісного бекону, який переважно експортували) [6, с. 121] та корів. З репортажів місцевої преси дізнаємося, що Чехоградське скотарське товариство з розведення худоби «червоно-німецької» породи працювало під керівництвом окружного зоотехніка т. Прохорова, який влаштовував регулярні лекції з тваринництва; зареєстрував 202 найкращі селянські корови, з яких 41 належала до відбірної «червоно-німецької» породи (їхнім власникам видали відповідні посвідчення); з метою налагодження раціонального годування тварин Товариства він провів посів спеціальних рослин (суданська трава, сорго, гарбузи та кормовий буряк) на ділянці в 113 десятин [13, с. 3]. Про стан худоби колишніх чеських колоністів можемо дізнатися із звітів мелітопольського окружного агронома В. Зикова, який, після огляду тварин у Чехограді, писав: «Площа біля сільради була вже зайнята коровами, приведеними

www.etnolog.org.ua

на огляд. Незважаючи на те що за зиму корм у селян уже закінчувався, корови, у результаті гігієнічного догляду за ними, мали абсолютно здоровий вигляд і були акуратно вичищені. Груба шерсть (як по вимені, так і по всьому тілу) видалена методом обпалювання на всіх, без винятку, коровах. Ще приємніше було бачити у стаді однотипну темно-червону "сорочку", яка репрезентативно засвідчувала породу. Корів тримала на мотузках переважно молодь, здебільшого шкільного віку, яка жваво відповідала на питання зоотехніка щодо утримання молодняку й догляду за дійними коровами. Загалом у мене залишилося враження про жителів с. Чехоград як про культурних людей, котрі з ентузіазмом взялися за покращення скотарства, застосувавши, у міру можливостей, сучасні правила зоотехніки. Упевнений, що Чехоград має стати одним з опорних пунктів з розведення "червоно-німецької" худоби в Мелітопольській окрузі» [14, с. 3].

На початку 1930-х років у СРСР розпочався процес суцільної колективізації, який характеризувався згортанням програми НЕПу і формуванням жорсткої системи управління економікою через господарські наркомати. На селі рушив активний процес утворення колгоспів із залученням до них усіх верств селянського населення. Основною формою оплати в колгоспах стали трудодні, які обраховували відповідно до виконання різних категорій праці. Схему нормування праці і розподілу отриманих доходів оприлюднювали в місцевих засобах масової інформації. «Задільщину добре розуміє кожний колгоспник. Норми деталізовані так, що навіть конюх знає, що за одну голову він одержує 0,12 трудодня, свинарник – 0,05, телятник – 0,03, коровник – 0,08» [16, с. 1]. Насправді колишні чеські колоністи працювали на державу майже безкоштовно, отримуючи мізерну оплату за важку селянську працю.

«Тогда денег нам не давали. Даром работали. Палочки писали только. Трудодни считали, сколько ты была на работе. Год проработали, а ничего не дали. Что делали? Пололи подсолнух, кукурузу, волочили, сеяли коровами, быками. И дояркой я была. Всю работу делала в колхозе, только председателем не была» (Е. Герцел, 1927 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [1].

«Трудодни записывали. Сколько трудодней ты заработала, столько ты и получишь. Деньги не выдавали, а жить-то как-то надо было. Пошли в колхоз, выписали шо необходимо было. А потом тебе посчитали то, шо ты взяла в колхозе и шо за год заработала. Изредка только могли кому-то какую-то часть денег отдать. Плата была очень маленькая, а стоило всё дорого» (А. Халупник, 1935 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [1].

Паралельно з колективізацією радянська влада почала реалізовувати на селі політику розкуркулення – примусового позбавлення заможних і родин середнього достатку майнової власності. Відомо, що внаслідок зростання в СРСР хлібозаготівельних планів, пов'язаних зі збільшенням продажу зерна за кордон, з колгоспів степової України вилучили майже весь урожай 1931 року. Повна реалізація плану хлібозаготівель восени 1932 року спричинила виникнення в Чехограді голоду значних розмірів. Для посівної кампанії 1933 року «Прукопник» використав продовольчу позику, надану державою. Врожаєм, зібраним улітку, керівництво господарства, на жаль, не зуміло розпорядитися раціонально. У листопаді 1933 року місцева преса повідомляла про значні прорахунки в економічній діяльності сільгосппідприємства, зокрема у тваринництві, допущені через неуважність і недосвідченість управлінського персоналу. На сторінках часопису «Радянський степ» керівництво колгоспу виправдовувалося: «Тяглова сила та скотарські ферми не були забезпечені навіть грубими кормами. Коні ж, яких ми мали 200 голів, голодували. В МТФ [молочнотваринницькій фермі. – *М. К.*] ми мали 420 голів рогатої худоби, з яких 30 загинуло. По СТФ [свинотоварній фермі. – *М. К.*] ми мали 220 голів свиней, приплоду тут не було жодного...» [12, с. 1].

У наступні десятиліття колективна форма роботи залишилася основним механізмом реалізації селянської праці в Чехограді. У 1957 році на основі «Прукопника» організували сільгосппідприємство «Україна», до складу якого, крім с. Новгородківка, увійшли села Полянівка, Степне, Мар'ївка, Золота Долина, Верховина, Високе, Малий Утлюг та Новоякимівка [2]. Новий виробничий осе-

www.etnolog.org.ua

редок очолив колишній голова сільгоспартілі ім. Е. Тельмана в с. Долинське [3] Павло Павлович Степаненко (керував колгоспом упродовж 1957–1977 рр.). Центральна садиба укрупненого виробничого об'єднання, його адміністративний центр, розміщувалася в с. Новгородківка – у найбільшому і найперспективнішому із сіл сільськогосподарського співтовариства. Відомо, що вже до початку 1960-х років колгосп «Україна» продемонстрував значне зростання сільськогосподарських показників. Так, за даними колгоспної багатотиражки «Зоря комунізму», у 1960 році поголів'я великої рогатої худоби у тваринництві колективного господарства становило 8083 голови, для яких створили 3 ферми (4 корівника і 2 телятника в кожній), оснащені автопоїлками, самогодівницями та апаратами механічного доїння (для їх підключення було пробито артезіанську свердловину і встановлено 2 водонапірні башти); облаштували пункт штучного осіменіння. У роботі застосовували комбінований метод утримання худоби: табірний – улітку і стійловий – узимку. Для повноцінного годування тварин у літніх таборах місцеві зоотехніки, спільно з агрономами, розробили систему висіву «зеленого конвеєра»: у травні – озиме жито, у червні–липні – суміш гороху з вівсом, упродовж серпня – багаторічні трави. Узимку худобу утримували на грубих кормах (соняшник і буряк). У колгоспі працювало 4 свиноферми на 7906 тварин із пропускною спроможністю 12 тис. голів на рік. Роботи організували за методом Я. Чижа – відомого свинаря зі Золочівського району Харківської області, розробника новаторської сільськогосподарської програми з відгодівлі свиней. У колгоспі працювали 2 вівчарні, де утримували 9008 голів овець. Грубошерстих овець м'ясного типу замінили на тонкорунне поголів'я. Середній настриг вовни становив 4,5 кг від однієї вівці; у день стригли 300–350 голів овець. Активні темпи розвитку набирало й кролівництво, а також відкрився пташник на 6 тис. голів птиці (загалом – 28 279 голів). Про зростання тваринницької діяльності в колгоспі «Україна» свідчила така статистика: до 1961 року в колективному господарстві побудували 12 додаткових корівників, 1 свинарник, 2 вівчарні та 4 пташника [25, с. 1–2].

Для фінансового заохочення тваринників колгоспне керівництво ввело додаткову натуральну оплату: дояркам – 40 % молока від отриманого надпланового надою, скотникам-пастухам, бригадирам комплексних бригад, завідувачеві фермою і зоотехніку – по 5 %. Пташникам за надпланову яйценосність курей виплачували 10 % трудоднів від загального заробітку, а за збереження курчат не нижче 90 % до 4-місячного віку нараховували 30 % трудоднів. Телятницям за утримання телят середньої вгодованості і відсутності падежу – 20 % трудоднів. Свинаркам і скотникам за відгодівлю свиней та великої рогатої худоби нараховували по 10 % трудоднів від зданого м'яса поза планом. Чабанам видавали кожне 5-те ягня, отримане поза планом, а також 10 % від загального збору вовни. Шовківникам за вирощування коконів встановлювали доплату, згідно із затвердженими урядовим нормам. Кролівникам за виконання плану вихідного поголів'я кролематок (і здачі державі) видавати премію 50 карбованців, які розподіляли між працівниками згідно вироблених трудоднів [28, с. 1].

Наголосимо, що в колгоспах у другій половині 1950-х років у СРСР розпочався поступовий перехід на грошову оплату праці. У зв'язку з необхідністю посиленого постачання державі продовольчих і промислових продуктів, постанова ЦК КПРС і Ради міністрів СРСР від 15 квітня 1966 року «Про підвищення матеріальної заінтересованості колгоспників у розвитку громадського виробництва» рекомендувала керівникам колгоспів замінити оплату праці у трудоднях гарантованою грошовою винагородою. Об'єктивна державна оцінка трудових витрат колгоспників не лише сприяла стрімкому збільшенню продуктивних сил виробничого осередку «Україна», а й підвищенню рівня життя його членів. Зокрема, до 1969 року в Новгородківці було прокладено понад 5 км асфальтованих тротуарів, споруджено Будинок культури на 480 місць, відкрито бібліотеку й філію дитячої музичної школи, відбудовано ясла-садок для 50 вихованців та комбінат побутового обслуговування [15, с. 3]. Для трудівників, які працювали більшу частину світлового дня в полі, організували триразове громадське харчування вартістю 10 копійок на день (сніданок і вечеря –

www.etnolog.org.ua

з двох страв, обід – з трьох); на робочих місцях налагодили торгівлю квасом та іншими безалкогольними напоями. Двічі на місяць кожне бригадне відділення відвідували працівники споживчої кооперації, які постачали, зокрема тваринникам, продовольчі та промислові товари першої необхідності (Мелітопольський р-н обслуговували 42 автомагазини) [3, с. 3]. У звітах секретаря колгоспного парткому В. Васютіна містяться цілком неупереджені коментарі щодо якості життя його односельців: «У селі діє водопровід. В кожній сім'ї є телевізор, холодильник, пральна машина. На зміну такому паливу, як дрова і солома, прийшов газ. 50 наших колгоспників мають власні автівки, багато мотоциклів і моторолерів… Дитячий садок працює цілодобово. Для підвезення дітей до школи колгосп виділив спеціальний автобус» [5, с. 3].

«Всё было прекрасно! Праздники всегда отмечали, были концерты. В день выборов в шесть часов утра уже духовой оркестр играет на пороге клуба. Доярки, свинарки идут управляться – заходят голосуют. Отработали. Переоделись. Идут в клуб. Танцы, концерты. Так прекрасно было!.. Каждый мог купить себе лотерею и шото выиграть… Выиграл, допустим, поросёнка – бери и неси его. А как же ж нести его? Смеялись! А потом по-другому сделали: выиграл – вручали талон, потом по нему мог получить поросёнка или петуха. Может, и баран попадался. В основном с колхоза всё» (Н. Бравлік, 1938 р. н., м. Мелітополь Запорізької обл., родом із с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [1].

Серед передовиків виробництва (чехів за національністю), які працювали у тваринництві, були широко відомими на Мелітопольщині свинарки Г. Самек, П. Гондл (мала медаль «За трудову відзнаку»), М. Герцл, Л. Фіцек, доярки Н. Швігл, Н. Самек, Р. Балаш, Г. Ярош, П. Сершень, Р. Піркл [27, с. 1; 29, с. 2; 31, с. 2]. Про їхню роботу в провідному часопису Мелітопольського району "Серп і молот" писали: «Найкращих показників по виробництву і продажу м'яса добився колгосп "Україна" <…> При забов'язанні виробити 181 тонну, вироблено 187,5 тон... Державний план продажу м'яса виконано на 221 %...» [24, с. 3]. Відомо, що до кінця 1967 року в колгоспному стаді нараховували 6 тис. голів великої рогатої худоби (зокрема 3 тис. корів), 6 тис. овець та майже 3500 свиней. Колгосп продав державі 8 тис. т хліба, 3,4 т молока, 814 т м'яса, 410 тис. штук яєць та 200 ц вовни [32, с. 2].

Упродовж наступного десятиліття колективне господарство «Україна» нарощувало темпи господарювання: колгоспне стадо нараховувало 6200 голів великої рогатої худоби (2210 – дійні корови) [8, с. 3], місцеві вівчарі настригали 100–150 кг вовни на день. В уже згадуваному часопису «Серп і молот» писали про передовиків-тваринників, більшість із яких становили чехи: «Комсомолець Йосип Сершень настриг у перший же день 152 кілограми вовни (норма 100 кг). Віктор Мазурик і Йосип Дворжак денне завдання виконали: перший – на 130, другий – на 102 відсотки. Добре працюють молоді стригалі Олександр Кучерявенко, Йосип Рибка, Володимир Рибка, Ярослав Кодитек» [11, с. 3].

На початку 1970-х років у Новгородківці побудували нові промислові об'єкти, адміністративні й житлові будинки. Зокрема, село отримало дошкільний заклад «Орлятко» на 140 місць, лазню і навіть двоповерховий сільський готель з рестораном [10, с. 1]. Потреба в останньому була зумовлена важливою причиною: «Україну» зарахували до числа найуспішніших багатогалузевих господарств-«мільйонників», і набувати передового досвіду до Новгородківки приїжджали очільники сільськогосподарських підприємств із різних областей СРСР. Встановлено, що лише 1971 року Новгородківку відвідала група випускників Вищої партійної школи при ЦК КПРС (Москва), керівний склад колгоспів «Росія» (А. Морщинін і В. Лисов, Ставропольський край), «Естонія» (Т.-Е. Марранд, ЕРСР), «Радянська Білорусія» (Т. Расюк і М. Логайський, БРСР) [7, с. 3].

«При Степаненко строили много. Сколько миллионов ушло! А сейчас и места не сохранилось, где стоял комплекс животноводческий… В Поляновке он был. Всё разобрали, нет ничего… Семь тысяч овец стадо было. А поросят? А коров? Вон коровников сколько стоит! Штук пять или шесть!.. Сколько я поездил! Я работал хорошо! В Железноводске отдыхал, в Друскининкае был, в Харько-

www.etnolog.org.ua

ве раза три или четыре – Березовские минеральные воды. Был я на Западной Украине – в Моршине и в Трускавце. Это всё отдых. Кроме того, я каждый год отдыхал в Доме колхозника в Алуште. Там был специально построенный санаторий для селян. [Колхоз построил?] Да. Специально для рабочих. Я там каждый год отдыхал. С женой! Теперь там уже, наверно, ничего нет. Дармоеды забрали. Частное сейчас всё везде. Шо сейчас сделали? Сделали бедноту и богатых» (Е. Шпліхал, 1929 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [1].

У 1979 році колгосп «Україна» розукрупнили. Села Полянівка, Золота Долина, Мар'ївка ввійшли до складу окремого колективного господарства. Місце очільника реформованого сільгосппідприємства-«мільйонника», уперше після 1930-х років, посів чех Володимир Балаш. Після скорочення виробничих потужностей економічні показники «України» різко погіршилися, зокрема знизилася продуктивність у тваринницькій галузі, і вже до кінця 1982 року колгосп став збитковим [2, с. 3]. Однак, після переходу в 1983 році на цехову структуру управління виробництвом (що дозволило за рахунок скорочення управлінського апарату зменшити витрати на його утримання) і впровадження бригадного (колективного) підряду, економічні показники «України» значно покращилися.

З початком економічної і політичної реформи 1987 року, «перебудови» М. Горбачова [4], у колгоспі «Україна» запровадили нові форми господарювання – госпрозрахунок і роботу за кінцевим результатом; проведено роботу з активізації сімейного підряду (це така форма роботи, коли адміністрація колгоспу укладала договір на виконання сільськогосподарських робіт з колективом, який становили члени однієї родини). «Серп і молот» описував процес модернізації колективного господарства «Україна» так: «Організували обхід садиб селян. З'ясували і записали, хто і що хоче тримати... Почали видавати бажаючим безкоштовно нетелей... Протягом трьох років господар виплачує за нетеля молоком по визначених цінах, за що додатково одержує корми. Весь приплід, який господар одержує від корови, безкоштовно переходить у його власність. Немало знайшлося бажаючих взяти на вигодівлю бичків... За кожен кілограм їхньої ваги колгосп виплачує по два карбованці. Крім того, виділяє солому, силос, зерно, овочі. Господарство допомагає зорати і засіяти город. Сільська рада домовилася з міжгосподарським об'єднанням по птахівництву про те, що для заохочення кращих здавальників м'яса буде виділено 12 000 каченят. Така робота дала непогані результати. Лише в минулому році жителі нашої сільради придбали і відгодували 49 нетелей, 366 бичків, 1760 поросят, 478 овець, майже 25 000 голів птиці. Завдяки "домашнім" фермам заготовлено 350 тон м'яса і майже 100 тон молока» [9, с. 1].

На жаль, радикальні реформи, запроваджені в Україні після проголошення її незалежності в 1991 році, спровокували кризу в сільському господарстві с. Новогородківка, оскільки колективна форма господарювання була розформована, а новий прошарок земельних власників – фермерів – не міг забезпечити попередній рівень розвитку економіки. У Новгородківці виникло дві агрофірми: «Дари України» і «Україна». Одним з напрямків діяльності останньої стало розведення свиней і поросят, що певною мірою забезпечило місцевих тваринників робочими місцями. У приватному господарюванні чехів залишилося утримання великої рогатої худоби (1–2 корови в господарстві), свиней та свійської птиці. Кожна вулиця формувала власне стадо, яке господарі пасли по черзі.

Отже, тваринницька діяльність чеських колоністів та їхніх нащадків (з переселенням у Мелітопольський край до кінця XX ст.) становила основу господарювання. На рубежі XIX–XX ст. до тваринницьких практик колоністів належали скотарство, розведення коней, вівчарство, свинарство та птахівництво. До прогресивних методів реалізації тваринницької діяльності колоністів, які певною мірою вплинули на рівень розвитку тваринництва в Мелітопольському регіоні, варто віднести: поширення в господарствах переселенців покращених порід великої рогатої худоби та овець; звернення до повітових ветлікарень з метою отримання кваліфікованої медичної допомоги та інформації про дбайливий догляд за тваринами тощо.

www.etnolog.org.ua

Із впровадженням системи НЕПу в 1920-х роках у Чехограді організували два великих сільськогосподарських товариства, які займалися розведенням свиней та корів. На початку 1930-х років, з активізацією процесу організації колгоспів, були допущені значні прорахунки в економічній діяльності новоутвореного колективного господарства, що призвело до істотного зменшення тварин на сільськогосподарських фермах у Чехограді. З кінця 1950-х років, коли с. Новгородківка (колишній Чехоград) стало основою для нового сільськогосподарського об'єднання – колгоспу «Україна», сфера тваринницької діяльності селян (чехів і українців) значно розширилася і до кінця 1970-х років здобула найвищих сільськогосподарських досягнень, у тому числі й у тваринництві. Після введення економічних реформ 1980-х років, тваринницька діяльність чехів стала розвиватися в межах нових форм господарювання – бригадного (колективного), а згодом і сімейного підряду. Корінні зміни, що відбулися в сільському господарстві на початку 1990-х років, – заміна колективної форми господарювання на приватну, – на жаль, не лише не змогли забезпечити рівень економічних показників попередніх років, а й призвели до повного зникнення деяких форм тваринництва, а саме: вівчарства, кролівництва та шовківництва.

Примітки

[1] У Чехограді, у перші десятиліття його існування, одну з вулиць назвали Мазаєвською, через її сполучення з дорогою, яка вела до маєтку Мазаєвих (тепер – с. Нововасилівка Приазовського р-ну Запорізької обл.).

[2] Полянівка (до 1945 р. – Ейгенфельд), Степне (до 1958 р. – Ворошилівка), Мар'ївка (до 1945 р. – Марієнфельд), Золота Долина (до 1945 р. – Кайзерталь), Верховина (до 1945 р. – Олександрфельд), Високе (до 1929 р. – х. Гохфельд), Малий Утлюг, Новоякимівка (обидва засновані 1929 р.) – села Мелітопольського району Запорізької області.

[3] Долинське (до 1945 р. – Іоганнесрує) – село Мелітопольського району Запорізької області.

[4] Михайло Горбачов – радянський державний і політичний діяч, останній Генеральний секретар ЦК КПРС. Перший і єдиний президент СРСР.

Джерела та література

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Ф. 57. Од. зб. 14. 221 арк.
2. Балаш В. Підказано життям. *Серп і молот*. 1986. 28 берез.
3. Васютін В. Визначаємо головне. *Серп і молот*. 1969. 21 трав.
4. Васютін В. Кроки саженні. *Серп і молот*. 1965. 1 січ.
5. Васютін В. Спаяні міцною дружбою. *Серп і молот*. 1971. 21 квіт.
6. Волкова С. Чехи на півдні України (друга половина XIX – перша третина XX століття). Сімферополь : АнтіквА, 2006. 160 с.
7. Гапонов М. Зустріч на українській землі. *Серп і молот*. 1972. 27 груд.
8. Гондл В. Квітне колгосп «Україна». *Серп і молот*. 1977. 25 груд.
9. Гондл В. Пора вже зрозуміти. *Серп і молот*. 1989. 24 січ.
10. Гришко В. Новгородківка будується. *Серп і молот*. 1971. 13 квіт.
11. Дворжак І. Йде золоте руно. *Серп і молот*. 1975. 18 черв.
12. До тов. Сталіна наш – колгоспників артілі «Прукопник» – лист. *Радянський степ*. 1933. 14 груд.
13. Зезуля А. Улучшая животноводство, укрепляем свое хозяйство. *Думка*. 1925. 21 берез.
14. Зыков В. Чехоградское скотоводческое товарищество. *Думка*. 1925. 3 квіт.
15. Медведовський М. В Мелітополь за досвідом. *Серп і молот*. 1969. 4 квіт.
16. Ново-Миколаївка – Чехоград. *Радянський степ*. 1931. 28 черв.
17. Памятная книжка Таврической губернии / сост. стат. бюро губ. земства под ред. К. А. Вернера. Симферополь : Тип. газ. «Крым», 1889. 675 с.
18. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 37-й очередной сессии созыва 18–21 сентября 1902 г. Мелитополь : Тип. Лифшица, 1903. 582 с.
19. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 38-й очередной сессии созыва 24–28 сентября 1903 г. и чрезвычайной сессии 29 мая 1903 г. Мелитополь : Тип. Лифшица, 1903. 508 с.

www.etnolog.org.ua

20. Постановления Мелитопольского очередного уездного земского собрания 41-й очередной сессии созыва 9–13 ноября 1906 г. и чрезвычайного уездного земского собрания созыва 24 июня 1906 г. Мелитополь : Тип. Лифшица, 1906. 588 с.

21. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 42-й очередной сессии созыва 9–12 октября 1907 г. Мелитополь : Тип. Лифшица, 1908. 492 с.

22. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 44-й очередной сессии созыва 24–29 сентября 1909 г. Мелитополь : Тип. Лифшица, 1910. 675 с.

23. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 46-й очередной сессии созыва 26 сентября – 3 октября 1911 г. : [в 2 ч.]. Мелитополь : Тип. Лифшица : 1912. Ч. 1. 877 с. Ч. 2. 141 с.

24. Про підсумки роботи тваринників за I квартал. *Серп і молот*. 1965. 24 квіт.

25. Соцобязательства на 1961 год и мероприятия по их выполнению. *Заря коммунизма*. 1961. 4 марта.

26. Статистический справочник Таврической губернии : в 2 ч. / сост. Ф. Н. Андриевский, под ред. М. Е. Бененсона. Симферополь : Стат. бюро Тавр. губ. земства, 1915. Ч. 1 : Статистический очерк Таврической губернии. 336 с.

27. Степаненко П. Достроково! *Серп і молот*. 1965. 30 січ.

28. Степаненко П. Наши резервы. *Заря коммунизма*. 1960. 14 февр.

29. Степаненко П. Поліна Степанівна. *Серп і молот*. 1968. 5 берез.

30. Тимофеев В. Радость была недолгой. *Мелитопольские ведомости*. 1993. 24 апр.

31. Цифри і факти. *Серп і молот*. 1965. 29 жовт.

32. Шуляк О. Від ленінської мрії. *Серп і молот*. 1967. 14 квіт.

References

1. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings of M. Rylskyi IASFE, fund 57, unit of issue 14, folios 221 [in Ukrainian].

2. BALASH, V. It is Prompted by the Life. *Hammer and Sickle*, 1986, March 28 [in Ukrainian].

3. VASIUTIN, V. We Determine the Main Facts. *Hammer and Sickle,* 1969. May 21 [in Ukrainian].

4. VASIUTIN, V. The Sagene Steps. *Hammer and Sickle,* 1965, January 1 [in Ukrainian].

5. VASIUTIN, V. We are United with a Strong Friendship. *Hammer and Sickle*, 1971, April 21 [in Ukrainian].

6. VOLKOVA, Svitlana. *Czechs on the South of Ukraine (the Second Half of the 19th – the First Third of the 20th Century).* Simferopol: AntikvA, 2006, 160 pp. [in Ukrainian].

7. HAPONOV, M. Meeting on the Ukrainian Land. *Hammer and Sickle*, 1972, December 27 [in Ukrainian].

8. HONDL, V. Collective Farm 'Ukrayina' is Flourishing. *Hammer and Sickle,* 1977, December 25 [in Ukrainian].

9. HONDL, V. It's Time to Understand Already. *Hammer and Sickle*, 1989, January 24 [in Ukrainian].

10. HRYSHKO, V. Novhorodkivka is Built. *Hammer and Sickle,* 1971 [in Ukrainian].

11. DVORZHAK, I. Gold Wool is Used. *Hammer and Sickle*, 1975, June 18 [in Ukrainian].

12. ANON. Our Letter of the Members of a Collective Farm 'Prukopnyk' to the Comrade Stalin. *Soviet Steppe*, 1933, December 14 [in Ukrainian].

13. ZEZULYA, A. We Strengthen Our Farm Improving the Animal Husbandry. *Thought,* 1925, March 21 [in Russian].

14. ZYKOV, V. Chekhohrad Association of Animal Husbandry. *Thought,* 1925, April 3 [in Russian].

15. MEDVEDOVSKYI, M. To Melitopol for the Experience. *Hammer and Sickle*, 1969, April 4 [in Ukrainian].

16. ANON. Novo-Mykolayivka – Chekhohrad, *Soviet Steppe,* 1931, June 28 [in Ukrainian].

17. VERNER, Konstantin, compiler. *Memorable Book of Tavrida Province.* Simferopol: Tip. gaz. 'Krym', 1889, 675 pp. [in Russian].

18. ANON. *Resolutions of Melitopol District Zemstvo Assembly of the 37th Regular Session of the Convocation of September 18–21, 1902.* Melitopol: Tip. Lifshytsa, 1903, 582 pp. [in Russian].

19. ANON. *Resolutions of Melitopol District Zemstvo Assembly of the 38th Regular Session of the Convocation of September 24–28, 1903 and Special Session of May 29, 1903.* Melitopol: Tip. Lifshytsa, 1903, 508 pp. [in Russian].

www.etnolog.org.ua

20. ANON. *Resolutions of Melitopol Regular District Zemstvo Assembly of the 41st Regular Session of the Convocation of November 9–13, 1906 and Special District Zemstvo Assembly of the Convocation of June 24, 1906*. Melitopol: Tip. Lifshytsa, 1906, 588 pp. [in Russian].

21. ANON. *Resolutions of Melitopol District Zemstvo Assembly of the 42nd Regular Session of the Convocation of October 9–12, 1907.* Melitopol: Tip. Lifshytsa, 1908, 492 pp. [in Russian].

22. ANON. *Resolutions of Melitopol District Zemstvo Assembly of the 44th Regular Session of the Convocation of September 24–29, 1909.* Melitopol: Tip. Lifshytsa, 1910, 675 pp. [in Russian].

23. ANON. *Resolutions of Melitopol District Zemstvo Assembly of the 46th Regular Session of the Convocation of September 26 – October 3, 1911.* Melitopol: Tip. Lifshytsa, 1912, 877, 141 pp. [in Russian].

24. ANON. On the Results of the Livestock Breeders Work in the First Quarter. *Hammer and Sickle,* 1965, April 24 [in Ukrainian].

25. ANON. Social Obligations for 1961 and the Actions for their Realizations. *Outset of the Communism,* 1961, March 4 [in Russian].

26. ANDRIEVSKII, Frants, compiler, Mikhail BENENSON, editor. *Statistical Reference Book of Tavrida Province: In Two Parts*. Simferopol: Stat. biuro Tavr. gub. zemstva, 1915, part 1: Statistical Outline of Tavrida Province, 336 pp. [in Russian].

27. STEPANENKO, P. Prematurely! *Hammer and Sickle*, 1965, January 30 [in Ukrainian].

28. STEPANENKO, P. Our Reserves. *Outset of the Communism,* 1960, February 14 [in Russian].

29. STEPANENKO, P. Polina Stepanivna. *Hammer and Sickle,* 1968, March 5 [in Ukrainian].

30. TIMOFEEV, V. Gladness was Short One. *Melitopol Proceedings,* 1993, April 24 [in Russian].

31. ANON. Figures and Facts. *Hammer and Sickle,* 1965, October 29 [in Ukrainian].

32. SHULIAK, O. From the Lenin Dream. *Hammer and Sickle,* 1967, April 14 [in Ukrainian].

SUMMARY

Animal husbandry has always been the basis of peasant farming, as livestock products (meat, milk, wool, and leather) were much easier and faster to obtain than, for example, grain crops. The purpose of this scientific research was to study the nature of livestock farming activities of the Melitopolshchyna Czechs, who appeared in the area in 1869 and established the resettlement colony of Chekhohrad (after 1946 – the village of Novhorodkivka). It is found that at the turn of the XIXth–XXth centuries, the colonists' animal husbandry practices included cattle breeding, horse breeding, sheep breeding, pig breeding, and poultry farming. With the introduction of the NEP system in the 1920s, two large agricultural societies were organized in Chekhohrad to breed pigs and cows. In the early 1930s, with the intensification of the process of organizing collective farms, significant miscalculations were made in the economic activity of the newly formed Czech collective farm, which has led to a vital reduction in animals on agricultural farms in Chekhohrad. Since the late 1950s, when the village of Novhorodkivka became the basis for a new agricultural association, the collective farm *Ukraine*, the scope of animal husbandry of peasants (Czechs along with Ukrainians) has expanded significantly and by the late 1970s has reached the highest agricultural achievements, including in livestock farming activity. Upon the introduction of new economic reforms in the 1980s, the Czech animal husbandry began developing within the framework of new forms of management: team (collective) contracts at first and family contracts later. Drastic changes that took place in agriculture in the early 1990s – the replacement of the collective form of management by the private one, unfortunately, not only failed to ensure a level of economic indicators of previous years, but also led to the complete disappearance of certain forms of animal husbandry, such as sheep breeding, rabbit breeding, and silkworm breeding.

Keywords: Czech settlers, animal husbandry, peasant farming, Melitopolshchyna.

www.etnolog.org.ua

УДК 39:316.7]:321.64(477)

Наталія Стішова
(Київ)

РУЙНІВНІ ПРОЦЕСИ В ЕТНОКУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ ЗА УМОВ ТОТАЛІТАРИЗМУ
(на матеріалі календарних свят і обрядів)

У статті на історичному зрізі представлено процеси формування системи радянських свят і обрядів в Україні, їх упровадження та трансформації за умов ідеології тоталітарного режиму й антирелігійної політики чинної влади, а також суттєві зміни, що відбулися в традиційній календарній звичаєво-обрядовій культурі.

Ключові слова: святково-обрядова культура, традиції, релігійний календар, радянські свята, ідеологічна система, тоталітарний режим.

In a historical perspective, the article presents the processes of formation of Soviet holidays and rites system in Ukraine, their introduction and transformations under the ideology of the totalitarian regime and anti-religious policy of the then current government, as well as significant changes in traditional calendar customary and ritual culture.

Keywords: festive and ritual culture, traditions, religious calendar, Soviet holidays, ideological system, totalitarian regime.

Кожен історичний період характеризується як збереженням традиційної матеріальної і духовної культури, релігії, моральних цінностей попередніх тисячоліть, так і окремими новаційними нашаруваннями, що віддзеркалюють притаманні певним хронологічним зрізам особливості соціального, політичного, економічного, культурного, релігійного розвитку, модифікації у світогляді людей, зміни довкілля своєї держави та світового співтовариства. Тому, щоб усвідомити й розкрити трансформацію народної культури на певному історичному етапі, варто визначити і враховувати ті чинники, які так чи так впливають на зміну традиційної календарної обрядовості в кожну історичну добу.

Мета статті – проаналізувати процеси формування системи радянських свят і обрядів в Україні, представити їх тоталітарну сутність і невідповідність завданням побудові гуманного та демократичного суспільства.

Виклад основного матеріалу. Українська національна культура в 20–50-х роках XX ст. перебувала в досить складних історичних умовах. Цей період характеризується голодоморами (масове вимирання українців у 1921–1923, 1932–1933, 1946–1947 роках з ознаками етнічної чистки – геноциду), відчуженням хлібороба від землі, українців від рідної мови, наступом на християнство та на релігійно-обрядову культуру й атеїзацією народу, а також війною, економічними кризами, розрухою, репресіями, політичними й ідеологічними утисками, уніфікацією культури тощо.

Суттєві зміни відбувалися також у системі традиційних календарних свят. Одночасно із забороною народної обрядовості інтенсивно запроваджуються нові календарні дати, так звані державні свята (у 1918 р. ухвалено Декрет про реформу календаря Радою Народних Комісарів), уведені в перші роки радянської влади, які поступово переходили до розряду традицій. До «свят червоного календаря» належали такі, як річниця Жовтневої соціалістичної революції, День міжнародної солідарності трудящих (Перше травня) та День Паризької комуни. За більшовицькою міфологією, Жовтнева революція – це «свято свят», «першопочаток», вікопомний рубіж, від якого відраховується вся подальша історія прогресивного людства. Відзначали згадані вище свята з надмірною помпезністю та заздалегідь затвердженим сценарієм: військові паради, щоб продемонструвати міць і велич радянської системи; урочисті демонстрації трудящих, мета яких полягала у возвеличенні переваг соціалістичного устрою тощо.

Календарні зміни до початку 1920 року, з одного боку, були революційними, з іншого – надавали змогу «минулому» дожити свій вік у традиційній і прийнятній для людей формі. У 1918–1929 роках радянський календар передбачав

www.etnolog.org.ua

існування різних хронотопів дозвілля, пов'язаних із національними та конфесійними особливостями окремих груп населення. Трудовим колективам на місцях було дозволено самим вирішувати, який день тижня (відповідно до релігійних потреб більшості) і які групи релігійних свят будуть вихідними [22, с. 23]. Характерним для цього календаря, як зазначає Т. Гаєвська, є те, що державні свята переведено на новий стиль (за григоріанським календарем), а релігійні подано за старим стилем (за юліанським календарем) [8, с. 141–142].

У 1929 році Постановою РНК СРСР від 24 вересня «Про робочий час і час відпочинку на підприємствах та установах, що переходять на безперервний робочий тиждень», старий «демократичний» календар замінено новим, який був зорієнтований на посилення виробничого потенціалу суспільства на нове, позарелігійне життя [22, с. 24]. Держава фактично позбавила населення не лише релігійних свят, а й узагалі вихідних днів на довгі роки (наказом Президії Верховної Ради СРСР у 1940 році було прийнято рішення про повернення до шестиденного робочого тижня з вихідним у неділю). Однак люди потай дотримувалися і традиційної обрядовості, і свят релігійного календаря.

Наприкінці 20-х років XX ст. посилюється ідеологічний і політичний тиск на українське національно-культурне відродження [13, с. 3–9; 24, с. 134–142]. Найвищому керівництву, Й. Сталіну та його прибічникам, для втілення своїх планів завадою була «українізація», яка не обмежувалася лише знанням та поширенням української мови, а на її основі помітно зростав осередок національної інтелігенції, що викликало недовіру тоталітарного режиму. Було розпочато «справжній розгром» української науки під гаслом боротьби з «буржуазним націоналізмом» і «шкідництвом». Переслідування національної інтелігенції набуло характеру масового терору. У всіх підрозділах ВУАН було викрито «націоналістів», їхні праці оголошено ворожими матеріалістичному світоглядові, відтак відбулося майже повне «знекровлення» наукових установ.

Соціалістична культура перетворювалася на незаперечну ідеологічну сталінську догму – пролетарську за змістом. Усе, що відрізнялося від неї, оголошувалося ворожим, зазнавало утисків, гоніння. Тому вчені мали стати або ідеологічними адептами режиму, або ж, звинувачені в усіх гріхах, усувалися з наукового та творчого процесу, а часто були фізично знищені. Усі видання, створені ще на початку 20-х років XX ст., мали проходити через органи цензури. Проте багато діячів науки, митців та інших не поступалися принципами, зазнаючи всіляких переслідувань, гонінь, репресій, приймали мученицьку смерть у таборах ГУЛАГу й навіть могли вкоротити собі віку.

У той складний період (початок 20-х рр. XX ст.) вченими розпочато новий етап дослідження традиційної культури українців. Етнографічною комісією ВУАН (1921–1933), яку очолив професор Київського університету академік А. Лобода, було розроблено й поширено програму та інструкції для збирання зразків традиційної культури (легенди, прислів'я, казки, пісні, народні звичаї, календарні обряди, матеріали сімейної обрядовості тощо). До роботи залучили широку мережу респондентів. У польових дослідженнях брали участь молоді вчені (історики, філологи), учителі, краєзнавці, агрономи, інженери, лікарі та ін., тобто всі ті, хто розумів важливість фіксації явищ традиційної культури. Переважна більшість цього матеріалу є безцінним здобутком нашого народу, рукописний фонд якого зберігається в АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

До складу Етнографічної комісії входили представники наукової школи – М. Біляшівський, М. Грінченко, К. Квітка, В. Кравченко, П. Петров та ін. Учені опрацьовували нові концепції українського історичного процесу: переглядали витоки української культури та духовності, простежували шляхи її спадкоємності та зв'язки з традиціями доісторичної землеробської культури [20, с. 262–270]. Етнографічна комісія мала своє друковане видання «Етнографічний вісник» (1925–1932), який відіграв важливу роль у розвитку української етнологічної науки, поширенні етнологічних знань про культуру та побут різних етносів України. Його спадкоємцями стали часописи «Український фольклор» (1937–1939), «Народна творчість» (1939–1941), «Народна творчість та етнографія» (1952–2009), з 2010 року – «Народна творчість

www.etnolog.org.ua

та етнологія». Результати роботи Комісії також публікувалися в «Бюлетені Етнографічної комісії УАН» (1926–1930), «Збірнику Історико-філологічного відділу ВУАН» (1921–1931), «Записках Історико-філологічного відділу ВУАН» (1919–1931).

Відомо, що на початку 30-х років XX ст. однією з форм репресій стала заборона дослідницької діяльності, як наслідок – ліквідація всіх періодичних академічних видань і здійснення перших кроків у напрямі до насильного впровадження марксистської методології. Завдяки добре спланованій акції в УРСР було знищено всі народознавчі осередки, репресовано більшість дослідників і на десятиліття призупинено наукові студії.

Перший масштабний політичний процес у справі «Спілки визволення України» відбувся в приміщенні Харківського оперного театру (19 березня – 9 квітня 1930 р.). Його прозвали «театр в театрі», де спілку представлено як контрреволюційну організацію. Так, «на лаві підсудних опинилося 45 осіб, серед яких були академіки ВУАН (2), професори ВНЗ (15), студенти (2), директор середньої школи (1), учителі (10), теолог (1), священник УАПЦ (1), письменники (3), редактори (5), кооператори (2), правники (2), бібліотекар (1). Із них: 15 підсудних працювали в системі ВУАН, 31 особа колись входила до різних українських політичних партій, 1 був прем'єр-міністром, 2 – міністрами уряду УНР, 6 – членами Центральної Ради. Процес став своєрідним політичним сигналом для наступу проти тих українських сил, уособленням яких були представники старої (передусім академічної) інтелігенції, а також діячі УАПЦ. Старший оперуповноважений Київського окружного відділу Державного політичного управління С. Брук на допитах повторював: «Нам треба українську інтелігенцію поставити на коліна, це наше завдання – і воно буде виконано; кого не поставимо – перестріляємо!» [17]. За рішенням суду вони були заарештовані та ув'язнені на різні терміни.

Наступна політична акція відбулася в 1931 році, під час якої ліквідовано найбільш активні відділення Академії наук, серед них – історична секція під керівництвом М. Грушевського (його заарештовано), члени якої підлягали репресіям за звинуваченням у буржуазному націоналізмі.

Ще одна сфабрикована справа стосувалася «Українського національного центру» (очолював академік М. Яворський), членів якої звинувачували в антирадянській діяльності, саботажі, шпигунстві, спробі зірвати соціалістичне будівництво в Україні (як наслідок: 50 – засуджено, із них 33 – повторно, 21 – винесено смертний вирок).

Під час нової хвилі репресій упродовж 1933–1934 років було засуджено 148 осіб (учені, викладачі, учителі та ін.) за стандартними звинуваченнями – «антирадянська діяльність», «шпигунство». Репресії зачепили всі верстви суспільства – від найвищих ешелонів влади до найнижчих станів населення.

В економічній і виробничій сферах розпочинається примусове усуспільнення землі, тягла, реманенту та організація колективних господарств. Проте, незважаючи на обіцяне цими змінами певне поліпшення матеріального становища селян-бідняків, багатьох із них від вступу до колгоспу утримував фактор натиску, примусу, що суперечило проголошеному принципу добровільності. Дехто скептично вичікував, чекаючи перших результатів нової форми господарювання. Однак партійно-радянські органи, які намітили графік колективізації сіл, із допомогою апарату уповноважених підганяли місцеві керівні органи до рішучих дій. Зокрема, влада починає вдаватися до розкуркулювання, яке, розпочавшись із заможних родин, стає масовим явищем. Такі методи часто були радикальними й тому стали причиною багатьох змін у традиційних формах взаємин сільської громади. Насамперед трансформації відбулися в галузі колективних форм святкового спілкування через втрату довіри до односельців, сусідів, кумів, «люди стали боятися своїх сусідів, бо не знали, хто і для чого їх підслуховує, а слова *анонімного стукача* влада сприймала на віру» [15, с. 118].

Очима селян процес створення колгоспів і його вплив на культуру села, його звичаї і традиції сприймався як величезна трагедія: «…владу на селі захопили з допомогою держави нероби і п'янички. Почалося розкуркулення і виселення заможних селян-господарів, репресії, так

www.etnolog.org.ua

що у Варівцях із 1929 до 1937 років було заарештовано та вислано 16 господарств, багато переселились у східні області» [14, с. 24–25]. Масштаби цього лиха мали трагічні наслідки для традиційного селянського укладу життя та культури в Україні. Як зазначають самі селяни, до колективізації люди працювали багато, але потім мали час для відпочинку на свята (як церковні, так і світські). «Люди раніше були веселіші, вони раньше, як роботу кончають, або празник і влітку гуляють, ніхто не робе: Різдво, Маковея, Спас, Пречиста, а тільки, як жнива, то ідуть, а то гуляли й управлялись. Паска, як підходить, і сіять надо – ніхто нікуда три дня, а на четвертий поїхали... Свята зберігали об'язательно і неділю, а в колгоспі забули все. Людей так приучили, що не знають і празника, роблять, роблять» [15, с. 245].

Найбільш цинічним політичним проявом було прийняття нової Конституції СРСР (30 січня 1936 р.) саме в той страшний період репресій. Основний закон держави впроваджував демократичну систему виборів до рад і народних судів, розширював права та свободи громадян, проголошував недоторканність особи, житла. Проте дії сталінського режиму перекреслювали основні положення Конституції. Головними методами управління були накази, директиви, розпорядження керівництва. Однак найтрагічнішим було те, що більшість народу сприймала надзвичайні заходи в управлінні державою як необхідні в боротьбі з ворогами соціалізму. Вже наступного року ЦК КП(б) У ухвалив постанову «Про реорганізацію національних шкіл в Україні» (квітень 1938 р.) задля усунення шкідливої освіти в навчальних закладах, яка має буржуазно-націоналістичний вплив на дітей. Із 13 березня 1938 року російська мова стала обов'язковою для вивчення в школах національних республік, починаючи з 2-го класу. Головними винуватцями того, що російська мова досі не вивчалася в національних школах, влада, звісна річ, назвала «буржуазних націоналістів» [3, с. 311–335]. Вибудувалася чітка лінія на зросійщення. Тому з початку 1930-х років національно-культурне відродження, що відбувалося в процесі українізації, було істотно загальмовано, а потім і взагалі зведено нанівець. Із 1937 року сам термін «українізація» остаточно зникає з офіційних документів. Актуальним залишається вислів Тараса Шевченка про те, що українці відчувають себе чужими на своїй землі.

Переконливо ілюструють масштаби трагедії української культури такі дані: у 1930 році у видавництвах друкувалося 259 українських письменників, після 1938 р. – лише 36, що становить 13,9 %. Решту (223 особи) було знищено протягом 1937–1938 років: 192 – розстріляно, 16 – зникли безвісти, 8 – вкоротили собі віку [19]. Упродовж цього періоду лише 10 письменників померло своєю смертю [27, с. 19], із 85 мовознавців загинуло 62 [23, с. 364]. Від аналогічних утисків потерпало товариство «Просвіта», метою якого був розвиток національно-культурного життя й освіти. Так, наприклад, на Волині з другої половини 1920-х років число товариств під впливом антиукраїнської політики стало зменшуватися: у 1928 році діяло 478 товариств «Просвіта», у 1932 році – 375, у 1933 році – 140, у 1934 році – усього 80, а в 1935 році – лише 7 [12, с. 98]. Потерпали й інші сфери української гуманітаристики, зокрема історії. «Ніхто не хотів вчитися на історичному факультеті, – зазначав О. Довженко. – Посилали у примусовому плані. Професорів заарештовували майже щороку, і студенти знали, що таке історія, що історія – це паспорт на загибель. А що ж таке історія? Історія є рівнодіюча всіх духовних сил і здібностей народу» [10, с. 135–136.].

Також існували «зведені списки», за якими наукові праці, літературні твори, а також театральні вистави підлягали вилученню з навчального процесу, бібліотек, театрального репертуару, продажу тощо. Під масову заборону потрапили сотні творів української еліти, а накладене «табу» зберігалося десятиліттями.

Про ці трагічні факти історії української культури докладно подано у праці Ю. Лавріненка «Розстріляне відродження: антологія 1917–1933 рр.». Термін «Розстріляне Відродження», уперше вжитий у середині 1940-х років, вичерпно характеризує суть наслідків тоталітарного режиму для української національної культури (і не тільки національної). Нищівного розгрому зазнали також болгарська, грецька, єврейська, німецька, польська культури

www.etnolog.org.ua

та культури інших національностей, які проживали на території України.

Руйнівну силу мали штучно влаштовані голодомори, що завдали найбільшої шкоди як традиційній культурі, так і українцям загалом. Сучасний дослідник І. Шульга свідчить, що лише за перші три місяці 1933 року в окремих селах Поділля померла й розбрелася третина населення, але голод «не тільки фізично знищив, але й значно деформував характери тих, що лишалися живими» [28, с. 133].

У період Голодомору людям категорично заборонялося відвідувати церкву; тим, хто нехтував забороною, не дозволяли працювати в колгоспі, а втрата роботи передбачала відсутність їжі, що до голодних мук усієї сім'ї. Колгоспника могли вигнати з роботи й залишити без засобів існування лише за те, що він посвятив паску в церкві або колядував. Особливо реального та страшного змісту набувала приказка, яка побутувала в ті часи: «Хто до Бога припадає, той з голоду пропадає» [1, арк. 184]. Отже, людей поставили перед вибором: «або ризикувати, прирікаючи себе та свої сім'ї, або припинити участь у релігійних ритуалах» [15, с. 279]. До того ж фізично виснаженим селянам досить часто ставало байдуже до дотримання традиційної обрядовості; зазнавали руйнацій фундаментальні устої традиційного життя українського села, народна релігійність. Значна деструкція відбулася також у таких цінних для українців поняттях, як *сім'я, родина, сільська громада*. Загалом пережите потрясіння призвело до поступового занепадання традиційної культури; після голоду «були деформовані культурно-правові звичаї українського народу, руйнувалися традиційні моральні цінності, утверджувалася жорстокість як нова форма буття» [11, с. 239–240]. Одначе особлива драматичність наслідків Голодомору полягає не так у збідненні ритуалізованої сфери життєдіяльності, зокрема календарно-обрядових комплексів, як у тому, що він деформував головне – «систему міжпоколінних зв'язків, котра є основою нації та всього національного життя» [25, с. 5].

Така «хвороблива» ситуація в житті людства призвела до насильницького переривання спадкоємності традицій українського народу та порушення природної еволюції його звичаєво-обрядової культури. У пам'яті не одного покоління утворилася своєрідна «біла пляма», що існувала в умовах нестабільності соціально-політичного й економічного життя.

Після вимушеної перерви в традиціях у роки Голодомору, яку В. Борисенко назвала «зламом» народної традиції [6, с. 43], чітка система усталених століттями святково-звичаєвих календарних циклів розпалася на окремі свята. Була втрачена тяглість суспільно-громадських і церковно-християнських традицій, залишившись переважно в родинно-хатньому побутуванні, завдяки якому й збереглася етнічна та локальна специфіка календарних звичаєвих свят.

Негативними наслідками для розвитку суспільства було примусове вилучення релігії зі сфери духовного життя народу. Офіційна ідеологічна система оголосила релігію антиподом культури, світогляд якої ворожий цінностям пролетаріату. Дії влади були спрямовані на безкомпромісну боротьбу як пропагандою войовничого атеїзму, так і адміністративними репресивними заходами. Так, у 1930 році під утиском влади припинила діяльність Українська автокефальна православна церква, а відомих її представників репресовано під час масштабного політичного процесу «Спілка визволення України» (із 15 єпископів та архієпископів живими залишилося лише двоє). На кінець 30-х років XX ст. в Україні з числа єпископату Руської православної церкви з кількох десятків ієрархів залишилося лише чотири особи вищого духовенства, а решту було репресовано за сфальсифікованими звинуваченнями. Їх переслідували й виселяли за межі України, оскільки вони були віднесені до категорії населення з нетрудовими доходами. Щодо інших членів «Спілки визволення України», основу якої становила саме стара українська інтелігенція, чимало з тих, хто тоді залишився в живих, як, приміром, академік А. Кримський («ідеолог антирадянського націоналістичного підпілля на Україні»), перебували в оперативній розробці органів держбезпеки [9, с. 400].

У 30-х роках в Україні було закрито або зруйновано 75–80 % храмів. А ті, що вціліли, використовували переважно як приміщення під господарські потреби чи культурно-просвітницькі заклади. Така антирелігійна політика завдала духовному розвиткові українського народу

www.etnolog.org.ua

непоправної шкоди і призвела до втрати матеріальних і духових цінностей, морально-етичних норм людського буття. Релігійні поняття, такі як *честь, порядність, справедливість, благородство, милосердя*, атеїстична влада розглядала як абстрактно-гуманістичні категорії, що позбавлені класового змісту, тому вони не мають жодної цінності для так званого будівництва соціалістичного суспільства, на противагу відповідним критеріям – *добра і зла, рівності, справедливості, свободи* та ін., що є носієм моралі й загальнолюдських проявів.

Значні перетворення в соціальній царині підрадянських сіл призвели до кардинальних змін у святково-обрядовій галузі. За словами О. Стасюк, «оголосивши війну релігії, дискредитувавши церкву, заборонивши релігійні свята та нав'язавши нові ідеологічні, більшовицька влада трансформувала рівень духовності селянства до рівня класової моралі, виховала для себе покоління психологічно неповноцінних, але покірних рабів, що й стало остаточним підкоренням селян радянській владі» [21, с. 149].

Перший п'ятирічний план щодо релігії 1932–1937 років було проголошено «п'ятиліткою безбожників», а по її завершенні планували викоренити релігію взагалі як непотрібний елемент у процесі будівництва соціалістичного суспільства.

За часів тоталітарного режиму, коли атеїзм став головною частиною державної ідеології, світогляд українського народу зазнав істотних деформацій. Намагаючись викорінити духовність, зокрема релігійність українців, підірвати основи їхньої культури і моралі, компартійна влада вдавалася до двох методів – терору і зомбувальної пропаганди. Терор вселяв у населення страх, а пропаганда була непереконлива, примітивна й нещира, адже була відірвана від реального життя.

У роки правління радянської влади церква пережила наймасштабніше переслідування за всю свою історію. Були вбиті тисячі її служителів, тисячі вірних; відібрано у релігійних громад, а то й знесено, осквернено тисячі храмів. Жорстко контролювалася й обмежувалася діяльність церкви, яка протягом століть була втіленням духовності, моралі, свідомості, стійкості та самовідданості. В Україні в більшості збережених храмів змінювалося призначення. Вони перетворювалися на осередки атеїстичної пропаганди (найчастіше – музеї атеїзму), клуби, кінотеатри, спортивні зали, зерносховища, майстерні, склади тощо. Фактично в Україні залишилася і функціонувала незначна кількість релігійних осередків, що постійно перебували під пильним наглядом Комітету державної безпеки, Компартії, комсомолу та радянських установ. Дослідниця Г. Бондаренко зі слів респондента з Броварщини (Київщина) зафіксувала: «…Тільки ми трохи привикли до цієї власті – почалась війна». Далі науковиця характеризує цей тяжкий для народу період: «Гіркий досвід звикання до влади включав і поступовий відхід броварців (Київщина) від релігійності, гуртки безвірників, агітаційні компанії потроху сходили бур'янами в душах. У 1933–1937 роках розбирали дзвіниці, знімали хрести з церков, перетворюючи їх на зерносклади чи клуби. Війна знову повернула народ обличчям до Бога, у церквах відновилися служби. У 1960-х роках частину церков закрили знову, а решта все-таки були діючими» [4, с. 67].

Прихильники радянської атеїстичної політики трактували релігію такою, яка нібито відповідала антиклерикальному ставленню селянства до офіційного духовенства. Однак селяни нерідко чинили опір закриттю церков, ставали на захист своїх храмів, свого способу життя та своєї віри. Також дохристиянські вірування намагалися видавати забобонними, що зовсім не мали нічого спільного з християнською традицією.

З метою знищення релігійності та обрядово-звичаєвої культури українського народу тогочасну політику було спрямовано на ліквідацію селянства як основної соціальної верстви нації, що зберігала давні традиції, обряди, звичаї, народну й релігійну мораль, та перетворення його в пролетаріат або найманих сільськогосподарських робітників, не зацікавлених у результатах своєї праці. В аналізований період засвідчено поступове збезлюднення українського села. Це відбувалося внаслідок голодоморів (нерідко вимирали цілі села або значна їх частина), «розкуркулення» з висиланням до регіонів СРСР зі складними кліматичними умовами, примусової колективізації, переселення до міст або виїзд із України в інші регіони

www.etnolog.org.ua

Радянського Союзу в пошуках «кращого життя», на будови п'ятирічок (спорудження Дніпрогесу, відкриття нових вугільно-видобувних шахт і комплексів, металургійних заводів тощо).

У Західній Україні в цей період умови були більш-менш демократичними, але також із негативними тенденціями і впливами. Загалом можна визначити такі риси політики Польщі, Румунії, Чехословаччини стосовно українців: а) насильницька асиміляція; б) стримування економічного розвитку регіону, його колоніальний характер; в) репресії проти діячів національно-визвольного руху; г) національний гніт; ґ) відмова від міжнародних зобов'язань щодо надання автономних прав українцям. Як бачимо, життя було складним. Однак варто зазначити, що в царині народної культури хоча й були окремі зміни не на краще, але вона в аналізовану добу розвивалася переважно традиційно. Передові представники народу і церква (її позиції були дуже сильними) дбали про підтримку належного морально-духовного рівня населення. Про високу духовну культуру та релігійність нашого народу свідчили чужоземці. Швейцарський мандрівник Ганс Цбіндер, який відвідав улітку 1932 року Гуцульщину, писав, що там немає тієї власновільної, індивідуальної розгнузданості, яка панує в Західній Європі, хоч є більше оригінальностей, які ґрунтуються на живій основі релігійного життя [26, с. 109–110].

На перших етапах соціалістичних перетворень у суспільстві – 20–50-ті роки XX ст. – зберігалася відносна цілісність традиційного обрядового комплексу: нові радянські обряди існували паралельно з традиційними. Однак саме в цей час закладаються підвалини значних змін у трудовій звичаєвості аграрного та скотарського напрямів. Зміна господарського укладу в селі позначилася на обрядах, пов'язаних із сезонними роботами. Зокрема, їх виконання в колгоспах за визначеними плановими термінами, затвердженими компартійним керівництвом, спростувало традиційну орієнтацію на природні ритми та співвіднесення періодів господарських робіт з астрономічними явищами. Це відбилося на звичаєвості календарних дат, які слугували своєрідними орієнтирами для визначення погодних змін та, відповідно, початку чи закінчення господарських робіт, зокрема збору врожаю, посіву озимини тощо.

Друга світова війна була важким випробуванням для багатьох народів, завдала грандіозних людських утрат та матеріальних і духовних збитків. Проте після вступу німецьких військ і запровадження цивільної адміністрації на окупаційних територіях ситуація в обрядовій сфері та побуті значною мірою змінилася. Українські вчені такі зміни характеризують «частковим поверненням до традиційної звичаєвості та традицій» [16, с. 106]. Окупаційний режим на перших порах став поштовхом для зростання соціальної активності значної частини людності. У зв'язку з ліквідацією старої ідеологічної системи німецька влада, намагаючись створити власну та залучити на свій бік найбільшу кількість прихильників, розпочала радикальні зміни в підході до релігії. Останні знайшли вияв у відкритті та відбудові церков із масовим наверненням до них населення всіх вікових категорій. «До церкви йдуть усі. Колишні комсомольці та комуністи тепер співають на церковних хорах... Стає моторошно, коли чуєш давно забуті церковні дзвони, які скликають населення на службу» [2, с. 91]. Відновлення церков сприяло поверненню в повсякденне життя українців народних календарних звичаїв і традицій, релігійних і Храмових свят. Однак окупаційна влада, починаючи з 1942 року, запроваджує ряд коректив і обмежень стосовно релігійних свят, особливо під час сезонних польових робіт: «Під час сівби неділі і свята (в т. ч. церковні) вважаються робочі. Гебіткомісар. 09.04.1942 р.» [18, с. 1].

Війна спричинила послаблення ідеологічного тиску на територіях, що перебували під окупацією. А це своєю чергою сприяло росту релігійності, поширенню вільнодумства серед населення, значна частина якого, користуючись ліберальнішим ставленням до віруючих, знову повернулася до забутих цінностей. Для багатьох релігійні заповіді стали важливішими за доктрини радянської ідеології.

Під час німецької окупації з 1941 року відновила свою діяльність Українська автокефальна православна церква (виникла під протекцією Польської церкви). Після 1943 року на звільнених від фашистів територіях церкви здебільшого продовжували функціонувати. Однак прихід радян-

www.etnolog.org.ua

ської влади на окуповані території вніс свої корективи, як наслідок – переважна більшість священнослужителів підлягали репресіям.

Після війни чинна влада відмовилася від політики тотального нищення церкви. Була відновлена ієрархія, створені знову єпархії РПЦ. Утім, держава, хоча й послабила утиски, все ж таки, як і раніше, займала антирелігійну позицію. Атеїзм залишався панівною ідеологію в державній науці та освіті. Ієрархів призначали з відома влади, співробітники спецслужб стежили за релігійним життям та діяльністю священників, вони були під пильним і постійним їх контролем, а також зосереджували своїх людей під виглядом «духовних осіб» (виконавці всіх брудних справ).

У Західній Україні після «добровільного» приєднання Української греко-католицької церкви (без присутності представників католицької Церкви) до Російської православної церкви на Львівському соборі (1946) [7], який не визнавався Ватиканом (Центр католицької церкви) і був скликаний згідно з планом КДБ СРСР із метою ліквідації УГКЦ, значну кількість її священнослужителів розстріляно або засуджено на тривалі терміни та відправлено до концтаборів, багато громад пішло у підпілля, і УГКЦ по суті стала «катакомбною». Мукачівську греко-католицьку єпархію не вдалося «ліквідувати» за Львівським сценарієм. Єпископ і священнослужителі чинили протистояння, як наслідок – убивство єпископа (позбавлення керівництва єпархії), а також засудження (на 25 років) найактивніших її представників, відправлення в тюрми та концтабори представників духовенства (93 загинули). За рішенням влади, після «усунення всіх перешкод» унію було ліквідовано шляхом підписання акту про перехід греко-католиків до православ'я (1949). Хоча дії радянської влади завдали тяжких, нищівних ударів греко-католицькій церкві в Україні, проте повністю знищити її не змогли. Певна частина греко-католиків і духовенства залишилася вірною своїм релігійним традиціям, а відтак церква продовжила своє існування, перейшовши в підпілля. Упродовж радянського періоду проводилися нелегальні богослужіння, греко-католицьке духовенство здійснювало релігійні обряди, діяли монастирі та семінарії. І навіть у багатьох православних храмах Галичини та Закарпаття в цей період зберігалися залишки греко-католицької традиції. Нескорена жорстокими пригніченнями, певною мірою зберігши свою церковну структуру в підпіллі, УГКЦ швидко відродилася в умовах горбачовської перебудови [5, с. 27].

Після Другої світової війни почалося відновлення колгоспів, а відтак і подальше встановлення нових колективних радянських традиційних свят. У 1950-х роках було запроваджено «колгоспні обжинки» з обов'язковим частуванням за рахунок місцевої влади. Із народних традицій у цей час аж до періоду розвинутого соціалізму дійшов *обжинковий вінок*, або *останній сніп*, який вручали голові колгоспу. Традиційний сценарій радянського свята був типовим по всій Україні. Він включав офіційну урочисту частину з відзначенням передовиків праці, концерт, інколи – танці тощо.

Проаналізувавши джерела та наукові праці, ми дійшли висновку, що у 20–50-х роках XX ст. традиційна обрядова культура сільського населення України поступово і планомірно знищувалася в руслі державної політики викорінення «пережитків минулого» у вигляді традиційної системи обрядовості й активної боротьби із церквою. Відтак перші зміни в календарній традиції українців були пов'язані безпосередньо з антирелігійною політикою чинної влади та її орієнтацією на нові соціальні цінності й форми господарювання, унаслідок чого були порушені світоглядні основи звичаєвості, магічний зміст атрибутивної та акціональної символіки, а в багатьох випадках – зміст свят, навіть замінюючи на ідеологічно-виховний та розважально-ігровий.

Проте всі тяжкі випробовування, нав'язані сталінською системою (колективізація, розкуркулення, голодомори, масові переселення, нищення та закриття храмів тощо), а також війна не змогли повністю стерти зі свідомості українця моральних норм, релігійності, звичаїв і традицій, які перейшли переважно в родинні форми побутування та були важливими соціалізувальними сегментами в житті селянина. Народ прагнув не тільки зберегти єдність етнічних і церковних обрядів та звичаїв, а й відстояти свій усталений спосіб життя з його розмаїтою, колоритною традиційно-звичаєвою обрядовістю.

www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Ф. 1 : Етнографічна комісія ВУАН. Од. зб. 691. Народний календар с. Гущинець, Калинівський район Вінницької обл. у записах І. П. Заверухи та О. П. Здихівського (1929 р.). 200 арк.

2. Барташук О. Ю. Процеси трансформації календарної звичаєвості українців Східного Поділля (20-ті рр. XX – початок XXI ст.) : дис. … канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2011. 239 с.

3. Блитстейн П. Э. Национальное строительство или русификация: Обязательное изучение русского языка в советских нерусских школах: 1938–1953. *Государство наций: империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина* / под. ред. Р. Г. Суни, Т. Мартина. Москва, 2011. С. 311–335.

4. Бондаренко Г. Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів / [голов. ред. Г. Скрипник]. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. 226 с. + 23 іл.

5. Бондарчук П. М. Греко-католики в Україні (середина 40-х – середина 60-х років). *Історико-політичні студії* : *зб. наук. праць. Серія: Історичні науки*. 2016. № 1 (5). С. 15–32.

6. Борисенко В. Записи студентів Київського національного університету ім. Тараса Шевченка від свідків Голодомору. *Голод в Україні 1932–1933. Українка в світі. Квартальник світової федерації українських жіночих організацій*. Торонто, 2003. Ч. 1. (160). Січень – березень. С. 3–12.

7. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950). Львів : Вид-во Укр. католиц. ун-ту, 2005. XVIII, 265, [2] с., [7] арк., іл.

8. Гаєвська Т. І. «Червоний календар» радянської України (1919–1991 рр.) та незалежної України. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури* : [зб. наук. праць; вип. XXVIII]. Київ : Міленіум, 2012. С. 137–145.

9. Гриневич В. Неприборкане різноголосся. Друга світова війна і суспільно-політичні настрої в Україні, 1939 – червень 1941 рр. Київ ; Дніпропетровськ : Ліра, 2012. С. 397–423.

10. Довженко О. Україна в огні. Кіноповість. Щоденник. Київ, 1990. 416 с.

11. Дровозюк С. І. Питання національно-культурного та духовного життя українського селянства 20–30-х рр. XX ст. в сучасній історіографії. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського* : *зб. наук. праць. Серія : Історія* / [за заг. ред. проф. П. С. Григорука]. Вінниця, 2001. Вип. 5. С. 236–242.

12. Кучерепа М. М. Просвіти і Просвітницькі хати – українські національні культурні осередки Волині у міжвоєнний період. *Літопис Волині Всеукраїнський науковий часопис*. 2018. Чис. 19. С. 98.

13. Макарчук С. Питання українізації православної церкви в громадському політичному житті Волині у 20-х роках XX ст. *Народознавчі зошити. Серія історична*. 2014. № 1 (115). С. 3–9.

14. Моцний І. Історія села Варівці Городоцького району. Варівці, 1991. 32 с.

15. Нолл В. Трансформація громадянського суспільства. Усна історія української селянської культури 1920–30-х років / Центр досліджень усної історії та культури. Київ : Родовід, 1999. 560 с.

16. Олійник Ю. В. До питання про зміни в побуті, звичаях та традиціях населення Хмельниччини в роки окупаційного режиму (1941–1944 рр.). *Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність* : *наук. збірник*. Кам'янець-Подільський : Абетка-НОВА, 2002. С. 106–112.

17. Політичні репресії в УРСР кін. 1920-х – 1-ї пол. 1930-х рр. URL : http://www.territoryterror.org.ua/ uk/history/1919–1939/ussr/srsr7/.

18. Розпорядження по весняній сівбі. *Українській голос*. 1942. № 30. С. 1. 12 квітня.

19. Русифікаційна політика в Україні. URL : https://www.onovlenakraina.org/post/2017/04/21/русифікаційна-політика-в-україні.

20. Скрипник Г. А. Народознавчий доробок академічних наукових установ 20-х років XX ст. *Матеріали до української етнології : зб. наук. праць*. Київ, 2002. Вип. 2 (5). С. 262–270.

21. Стасюк О. О. Геноцид українців: деформація народної культури. Київ : Стилос, 2008. 224 с.

22. Стяжкіна О. Годинник і календар у підрадянській Україні 1920-х – 1930-х років: механізми привласнення часу і хронотопу. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 4. С. 16–31.

23. Субтельний О. Україна: Історія. 2-е вид. Київ : Либідь, 1992. 512 с.

24. Топчій О. С. Політика радянської влади щодо сільської інтелігенції Чернігівщини в 1920-х – на початку 1930-х рр. *Історико-політичні студії: зб. наук. праць. Серія: Історичні науки*. 2016. № 1 (5). С. 134–142.

25. Українська минувшина. Ілюстрований етнографічний довідник / [А. П. Пономарів, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін.]. 2-е вид. Київ : Либідь, 1994. 256 с.

26. Українське народознавство : навч. посібник / [за ред. С. П. Павлюка, Г. Й. Горинь, Р. Ф. Кирчіва]. Львів : Фенікс, 1994. 608 с.

www.etnolog.org.ua

27. Українське слово. Хрестоматія української літератури та літературної критики XX ст. : у 3 кн. Київ, 1994. Кн. 2.

28. Шульга І. Г. Голод на Поділлі. Вінниця : Континент-ПРИМ, 1993. 321 с.

References

1. NAS of Ukraine's M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Erthnology. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings: f. 1: Ethnographic Committee of the All-Ukrainian Academy of Sciences, u.i. 691: *On Folk Calendar of the Village of Hushchynets (Kalynivka District, Vinnytsia Region) in the Records of I. Zaverukha and O. Zdykhivskyi (1929),* 200 sheets [in Ukrainian].

2. BARTASHUK, Olesia. *Processes of Transformation of Calendar Customs of the Eastern Podillian Ukrainians (1920s to Early XXIst Century).* Ph.D. in History thesis: 07.00.05. Kyiv, 2011, 239 pp. [in Ukrainian].

3. BLITSTEIN, Peter A. Nation-Building or Russification? Obligatory Russian Instruction in the Soviet non-Russian School, 1938–1953. In: Ronald G. SUNY and Terry D. MARTIN (eds.). *A State of Nations: The Soviet State and Its Peoples in the Age of Lenin and Stalin*. Translated from the English by Vera MATUZOVA. Moscow: ROSSPEN, 2011, pp. 311–335 [in Russian].

4. BONDARENKO, Halyna. *Ukrainian Ethno-Culture in the Context of Globalization Challenges*. Ed. by Hanna SKRYPNYK. Kyiv: M. Rylskyi IASFE of NAS of Ukraine, 2014, 226 pp., 23 ill. [in Ukrainian].

5. BONDARCHUK, Petro. Greek Catholics in Ukraine (Mid-1940s to Mid 1960s). In: Iryna DUDKO, ed.-in-chief, *Historical and Political Studies. Collected Scientific Papers. Historical Sciences Series*. SHEE *Vadym Hetman Kyiv National Economic University*, Institute of History of Ukrainian Society. Kyiv: Vadym Hetman Kyiv National Economic University Press, 2016, no. 1 (5), pp. 15–32 [in Ukrainian].

6. BORYSENKO, Valentyna. Records of Students of the Taras Shevchenko Kyiv National University Taken from the Holodomor Witnesses. In: Mariya SHKAMBARA (editorial board's chairperson). *The Famine in Ukraine in 1932–1933. Ukrainian Women Worldwide: A Quarterly of the World Federation of Ukrainian Women's Organizations*. Toronto, ON: The Basilian Press, 2003, yr. XL, no. 1 (160) (January–March), pp. 3–12 [in Ukrainian].

7. BOTSIURKIV, Bohdan-Rostyslav. *The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950)*. Translated from the English by Nataliya KOCHAN, edited by Oleh TURIY. Lviv: Ukrainian Catholic University Press, 2005, XVIII, 265, [2] pp., [7] sheets, ill. [in Ukrainian].

8. HAYEVSKA, Tetiana. *Red Calendar* of Soviet Ukraine (1919–1991) and Independent Ukraine. In: Vasyl CHERNETS, ed.-in-chief, *Actual Problems of History, Theory, and Practice of Artistic Culture: Collected Scientific Papers*. National Academy of Government Managerial Staff of Culture and Arts. Kyiv: Millennium, 2012, iss. XXVIII, pp. 137–145 [in Ukrainian].

9. HRYNEVYCH, Vladyslav. *The Unbridled Dissent: World War II and Socio-Political Sentiments in Ukraine in 1939 to June 1941*. National Academy of Sciences of Ukraine's Kuras Institute of Political and Ethno-National Studies. Kyiv; Dnipropetrovsk: Lyre, 2012, 575 pp. [in Ukrainian].

10. DOVZHENKO, Oleksandr. *Ukraine in Flames: A Film Story. A Diary*. Compiled and prefaced by Oleksandr PIDSUKHA. Kyiv: Soviet Writer, 1990, 416 pp. [in Ukrainian].

11. DROVOZIUK, Stepan. Issues of National-Cultural and Spiritual Activities of the 1920s–1930s Ukrainian Peasantry in Modern Historiography. In: Petro HRYHORCHUK, ed.-in-chief, *Scientific Papers of the Mykhaylo Kotsiubynskyi Vinnytsia State Pedagogical University: Collected Scientific Papers. History Series.* Mykhaylo Kotsiubynskyi Vinnytsia State Pedagogical University. Vinnytsia, 2001, iss. 3, pp. 236–242 [in Ukrainian].

12. KUCHEREPA, Mykola. The *Prosvita Society* and *Prosvita Huts* as Ukrainian National Cultural Centres in Volyn in the Interwar Period. In: Ihor KOTSAN, ed.-in-chief, *The Chronicle of Volyn: An All-Ukrainian Scientific Journal*. Lesya Ukrainka East European National University, Volyn Regional Organization of the National Union of Local Historians of Ukraine. Lutsk, 2018, no. 19, p. 98 [in Ukrainian].

13. MAKARCHUK, Stepan. On Ukrainization of the Orthodox Church in the Volynian Socio-Political Activities in the 1920s. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *The Ethnology Notebooks. History Series*, 2014, 1 (115), 3–9 [in Ukrainian].

14. MOTSNYI, I. *The History of the Village of Varivtsi (Horodok District)*. Varivtsi, 1991, 32 pp. [in Ukrainian].

15. NOLL, William. *Transformation of Civil Society. An Oral History of Ukrainian Peasant Culture of the 1920s-1930s*. Oral History and Culture Research Centre. Kyiv: Genealogy, 1999, 560 pp. [in Ukrainian].

16. OLIYNYK, Yuriy. On the Issue of Changes in Life, Customs and Traditions of the Khmelnychchyna Population during the Occupation Regime (1941–1944). In: Lev BAZHENOV, editorial board's ed.-in-chief, *Problems of Ethnology, Folklore Studies, Art History of Podillia and South-Eastern Volhynia: History and Modernity:A Scientific Collection*. Kamyanets-Podilskyi: Abetka-NOVA, 3003, pp. 106–112 [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

17. Political Repression in the UkrSSR in the 1920s to Early-to-Mid-1930s. In: *Transit Prison no. 25 – Lviv Ghetto: «A Territory of Terror» Museum* [online]. Available from: http://www.territoryterror.org.ua/uk/history/1919-1939/ussr/srsr7/ [in Ukrainian].
18. ANON. *A Decree on Vernal Sowing*. In: The Ukrainian Voice. 1942, April 12, no. 30, p. 1 [in Ukrainian].
19. ANON. Russification Policy in Ukraine. In: *The Renovated Country*. April 21, 2017 [online]. Available from: https://www.onovlenakraina.org/post/2017/04/21/русифікаційна-політика-в-україні [in Ukrainian].
20. SKRYPNYK, Hanna. Ethnographic Achievements of the 1920s Academic Research Institutions. In: SKRYPNYK Hanna, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: An Annual. Collected Scientific Works*. Kyiv: IASFE Press, 2002, iss. 2 (5), pp. 262–270 [in Ukrainian].
21. STASIUK, Olesia. *Genocide of the Ukrainians: Deformation of Folk Culture*. Kyiv: Stylus, 2008, 224 pp. [in Ukrainian].
22. STIAZHKINA, Olena. Timepiece and Calendar in Soviet Ukraine in the 1920s–1930s: Mechanisms of Appropriating Time and Chronotopos. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnology*. Kyiv: IASFE Press, 2016, no. 4, pp. 16–31 [in Ukrainian].
23. SUBTELNYI, Orest. *Ukraine: A History*. 2nd edition. Translated from the English by Yuriy SHEVCHUK. Kyiv: Lybid, 1992 [in Ukrainian].
24. TOPCHIY, Oleksandr. Policy of the Soviet Power towards the Chernihivshchyna Rural intelligentsia in the 1920s to Early 1930s. In: Iryna DUDKO, ed.-in-chief, *Historical and Political Studies. Collected Scientific Papers. Historical Sciences Series*. SHEE *Vadym Hetman Kyiv National Economic University*, Institute of History of Ukrainian Society. Kyiv: Vadym Hetman Kyiv National Economic University Press, 2016, no. 1 (5), pp. 134–142 [in Ukrainian].
25. PONOMARIOV, Anatoliy, Lidiya ARTIUKH, Tamara KOSMINA et al. *The Ukrainian Past: An Illustrated Ethnographic Reference Book*. 2nd edition. Kyiv: Lybid, 1994, 256 pp. [in Ukrainian].
26. PAVLIUK, Stepan, Hanna HORYN, Roman KYRCHIV et al. *The Ukrainian Ethnology: A Study Guide*. Lviv: Phoenix, 1994, 608 pp. [in Ukrainian].
27. YAREMENKO, Vasyl and Yevhen FEDORENKO (compilers, editors and biobibliographers). *The Ukrainian Word: A Reading Book of the XXth-Century Ukrainian Literature and Literary Criticism: A Study Guide: in Three Books*. Kyiv: Ros, 1994, bk. 2 [in Ukrainian].
28. SHULHA, Illia. *Famine in Podillia: On the Occasion of the 60th Anniversary of the 1933 Holodomor*. Vinnytsia: Continent-PRYM, 1993, 321 pp. [in Ukrainian].

SUMMARY

In a historical perspective, the article presents the processes of formation of Soviet holidays and rites system in Ukraine, their introduction and transformations under the ideology of the totalitarian regime and anti-religious policy of the then current government, as well as significant changes in traditional calendar customary and ritual culture. Via specific facts, it is shown that the Ukrainian national culture in the 1920s to 1950s was in difficult historical conditions. This period is distinguished by: famines (mass extinction of the Ukrainians in 1921–1923, 1932–1933, and 1946–1947, with signs of ethnic cleansing-genocide), alienation of farmers from their lands, estrangement of the Ukrainians from their native language, attack on both Christianity and religious and culture, **atheisation** of the people, as well as by the war, economic crises and dislocation, repression, political and ideological oppression, unification of culture, and so on. However, during that difficult period, scholars (Ethnographic Commission of the All-Ukrainian Academy of Sciences) initiated a new phase of research into the Ukrainian traditional culture (a programme and instructions for respondents of how to record it were distributed), which was suspended in the early 1930s by one of the forms of repression: the prohibition of research activities and the liquidation of all academic periodicals.

Such an *abnormal* situation in the life of mankind has led to a forcible interruption in the succession of traditions of the Ukrainian people and a violation of the natural evolution of their customary and ritual culture. A clear system of centuries-old festive and customary calendar cycles broke up into separate holidays. The continuance of social and public, as well as ecclesiastical and Christian traditions was lost, being remained mainly in the family life, thanks to which the ethnic and local specifics of the calendar customary holidays was preserved.

A kind of *blank spots*, which existed in the conditions of instability of socio-political and economic life, has formed in the memory of many generations.

Keywords: festive and ritual culture, traditions, religious calendar, Soviet holidays, ideological system, totalitarian regime.

www.etnolog.org.ua

УДК 392.86(477)

Олександр Курочкін
(Київ)

ХМІЛЬНІ НАПОЇ В ПОБУТОВІЙ КУЛЬТУРІ Й ФОЛЬКЛОРІ УКРАЇНЦІВ

Мета статті – простежити основні етапи історії пива на українських землях від доби Середньовіччя до початку XX ст., розкрити помітну участь цього напою як у матеріальному, так і в духовному житті етносу, зокрема у святково-обрядовій культурі й усній поетичній творчості.

Методологія. Дослідження проведене на основі міждисциплінарного підходу, шляхом системного аналізу документальних, літературних і фольклорних джерел. **Наукова новизна дослідження** визначається тим, що історія пива на українських землях вперше висвітлюється з позицій етнокультурології. У фокусі уваги автора національні традиції пивоваріння, типові прийоми і стереотипи використання пива у різних святково-ритуальних контекстах. Евристичну цінність становить оригінальна підбірка документальних і фольклорних текстів, які деталізують зміст обраної теми.

Висновки. Проаналізовані матеріали дозволяють констатувати, що пиво здавна відігравало важливу роль в житті й побуті українців. Тривалий час його використовували не лише як алкогольний напій, але й як необхідну частину раціону. В ході історичної еволюції виділяються такі типи виробництва пива: домашній (громадський), монастирський, мануфактурно-ремісничий, приватнопідприємницький, заводський.

Ключові слова: українці, пиво, солод, хміль, броварня, свято, обряд, фольклор.

The article's purpose is to trace the main stages of beer's history in the Ukrainian lands from the Middle Ages to the early XXth century, to reveal the significant participation of this drink in both material and spiritual activities of the ethnic group, in particular in festive and ritual culture and oral poetry.

Methodology. The study was conducted on the basis of an interdisciplinary approach, through a comprehensive analysis of documentary, literary, and folkloric sources. **The study's scientific novelty** is determined by the fact that the history of beer in the Ukrainian lands is covered for the first time from the standpoint of ethno-cultural studies. The author focuses on the national traditions of brewing, typical techniques and stereotypes of beer use in various festive and ritual contexts. The heuristic value is the original selection of documentary and folkloric texts that detail the content of the topic under study.

Conclusions. The analyzed materials allow stating that beer has long played an important role in the life and everyday activities of the Ukrainians. For a long time it was used not only as an alcoholic beverage, but also as a necessary part of the diet. In the course of historical evolution, the following types of beer production are distinguished: domestic (public), monastic, manufactory-craft, private-enterprise, and factory ones.

Keywords: Ukrainians, beer, malt, hops, brewery, holiday, rite, folklore.

Актуальність теми дослідження. Аналізуючи економічні підвалини європейської цивілізації доіндустріальної доби, відомий французький історик Фернан Бродель присвятив чимало уваги такому важливому аспекту побутової культури, як виготовлення і споживання алкогольних напоїв. У своїй монументальній праці «Структури повсякденності» він вказував, зокрема, на обумовлений природно-кліматичними чинниками давній поділ Європи на 2 зони: виноробства і пивоваріння. За його спостереженнями, «Лінія проведена від гирла Луари на Атлантичному океані, до Криму і далі – до Грузії й Закавказзя, означає північний кордон товарного виноградарства» [4, с. 251]. Там, де закінчується «виноробна Європа», з давніх-давен розташовувалася «Європа пивна», яка охоплювала велику територію помірного поясу від Англії й Ірландії до земель, заселених східнослов'янськими народами.

Слово «пиво» присутнє у всіх слов'янських мовах, що доводить древність цього напою.

Традиційною країною пива і пивоваріння по праву вважається і Україна. На українських теренах пиво побутувало задовго до прийняття християнства, займаючи почесне місце у матеріальній культурі й системі харчування землеробського

www.etnolog.org.ua

населення. Наразі у вітчизняній науковій літературі слабо висвітлена своєрідність пива як бенкетного образу, важливого компонента святково-обрядової комунікації й усної поетичної творчості українців. Заповнити почасти цю лакуну намагається автор цієї публікації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вивчення пивних традицій, стереотипів і уподобань конкретного народу пов'язано з цілим комплексом наукових дисциплін, таких як історія, етнологія, фольклористика, культурологія, гастрономія, цитологія та ін. Світова література, присвячена цій проблематиці, справді неозора.

Джерельну базу нашого дослідження складають публікації вітчизняних і зарубіжних науковців (Л. Артюх, Ф. Бродель, А. Данилов, В. Довгань, Т. Лавреньова, М. Махній і Ю. Русанов, В. Похльобкін), дотичні до теми, а також окремі історичні документи й матеріали, почерпнуті зі скарбниці національної словесності українців – фольклору.

Виклад основного матеріалу. Деякі археологи вважають, що люди кам'яного віку раніше ознайомилися з пивом, ніж з хлібом. Припускають навіть, що й саме гончарство народилося через потребу наших предків у посуді для збереження пива.

Перші свідоцтва про цей напій дійшли до нас від древніх шумерів. Вони варили пиво, використовуючи ячмінний солод. Детально процес пивоваріння описаний на клинописних таблицях, яким більше 5000 років. Від шумерів та інших народів, які населяли Месопотамію, пиво поширилось у Древньому Єгипті, а потім і серед народів Європи.

Більшість землеробських народів, зокрема древні русичі – предки українців, здавна були знайомі з технологією виготовлення пива. За класичною рецептурою його варять з солоду, хмелю і води. Вихідним матеріалом для виготовлення солоду є різні злаки, найчастіше це ячмінь і пшениця. Тривалий час пиво готувалося без застосування хмелю і являло собою ледь проціджену хлібну масу, що підлягала процесу бродіння (звідси синонімічна назва напою – «рідкий хліб»). Ініціаторами використання хмелю у пивоварінні (хміль надає пиву гіркуватий присмак і забезпечує його схоронність), напевне, були середньовічні ченці. Розквіт монастирських броварень (пивоварень) почасти завдячує строгим правилам посту деяких чернечих орденів, які дозволяли своїм братам під час посту лише рідкі страви. Пиво, зазначає етнолог Л. Артюх, «ставиться в багатьох давніх текстах поруч з брашьном – їжею, що свідчить про його значну роль у харчуванні» [2, с. 44]. Найдавніша у світі й діюча сьогодні броварня святого Стефана (*Weihestefan*) була заснована у німецькій землі Баварія ще у VIII ст. У наші дні до цієї броварні приїздять фахівці з усіх усюд, щоб вивчати секрети пивного господарства і мистецтва [4, с. 104].

Традиційне варіння пива – тривалий і доволі трудомісткий процес. Відібране зерно замочували у річковій воді, а потім пророщували, розсипавши нетовстим шаром. Потім зерно сушили на печі або в спеціальних приміщеннях – солодовнях. Сухе зерно очищували й мололи на ручних жорнах або в млинах. Проросле й крупно змелене зерно, що мало солодкуватий присмак, називалося «солодом». Всього на його виготовлення потрібно було близько двох тижнів.

Наступна операція пивоваріння полягала у перетворенні солоду на сусло. Для цього у спеціальну дерев'яну діжку, що мала отвір у дні й примітивний фільтр із соломи, накладали солод і заливали спочатку холодну, а потім теплу воду. Її кип'ятили, кидаючи у діжку розпечене на вогнищі каміння. Коли сусло перекипіло і відстоялося, його переливали у великий залізний казан (подібні громадські казани для варіння м'яса і пива колись зберігалися в церквах) і знову варили, додаючи хміль (приблизно фунт хмелю на пуд солоду). Пиво, як і мед, у часи Київської Русі варили у спеціальних чанах – *переварах*, які служили, крім того, й загальновизнаними мірами виготовленого напою. Далі зварене з хмелем сусло проціджували і розливали у дерев'яні діжки, а в рідину додавали суміш з борошна і дріжджів, що викликало процес бродіння. Сусло, яке перебродило з хмелем, було вже власне пивом. Його проціджували, переливали крізь решето в іншу діжку й закупорювали, зберігаючи в погребі до свят. Проміжним продуктом була брага – різновид невареного пива чи збродженого сусла. Від слова «брага» походить дієслово *бражничити* – пиячити.

www.etnolog.org.ua

В середньовічних документах і художніх творах брага часто згадується поруч з іншими алкогольними напоями: «І кубками пили слив'янку, мед, пиво, брагу, сирівець, горілку просту і калганку» [8, с. 18].

Звичайний для українського хлібороба господарський цикл приготування пива правдиво відображений у традиційному фольклорі. Ось так його подає, зокрема, пісня, записана І. Нечуєм-Левицьким на його рідній Черкащині:

Та й уже ж той ячмінь та й у полі зійшов,
Та й уже ж той ячмінь та й у полі поспів.
Та й вже ж той ячмінь у полі пожали,
Та вже ж той ячмінь у копи зложили,
Та вже ж той ячмінь і помолотили,
Та вже ж той ячмінь в солод поростили,
Та вже ж з того солоду й пиво наварили
[11, с. 61].

Складність і довготривалість виготовлення пива пояснює той факт, що в традиційному суспільстві цим займалися колективно (громадою), готуючись до найбільш поважних свят і урочистостей. Крім весіль і хрестин, у часи пізнього середньовіччя селяни варили самотужки пиво на осінні поминальні «діди» й інші великі календарні свята. За даними історика О. Субтельного, період до середини XVI ст. був для українських хліборобів «золотим віком», коли феодали в своїх маєтках виробляли продукти не для торгівлі, а переважно для задоволення власних потреб й ще не перейшли до інтенсивних форм експлуатації робочої сили. У цей період, за підрахунками історика, раціон пересічного українця, крім інших продуктів, «складався з 0,6 кг хліба та 2,5 літрів пива» [13, с. 82].

«Пиво всі хвалять, та не всі його варять», – говорить народне прислів'я.

Великий попит на пиво в містах, які отримали магдебурзьке право, сприяв тому, що пивовари, як й інші ремісники, створювали свої цехові об'єднання, що жили і працювали за своїми правилами й ритуалами. Професійну мозаїку середньовічного міста характеризує така пісня:

Зібралися ми та всі тутечки,
Не прості люде, все ремісничкі:
То писарі, то малярі,
То ковалі, то слюсарі,
То музики, то дзвонарі,
То шевчики, то крамарі,
Виновари й пивовари,
Купер'ян – цехмістр над соломою
[15, с. 589].

Цікаво, що у древніх пластах фольклору, наприклад у веснянках, пиво органічно пов'язується із шлюбною тематикою, зокрема у пісні: «А я пива наточу, наточу. Таки жону ухвачу, ухвачу» [7, с. 64]. Звертає на себе увагу і той факт, що в народних уявленнях пиво вважалось афродизіаком – трунком, який посилює статевий потяг: «коновочка пива, щоб стояла жила».

В українських лірично-побутових піснях процес пивоваріння порівнюється з непереборним прагненням парубка до своєї обраниці:

Говорило пиво, говорило пиво
Та до своєї пивоварочки:
– Як ви мене доварите, то ви ж мене не вдержите
Ані в бочках, ані в кухвочках,
Ані в щирозлотих кубочках.
Говорив же пан Іван до свого панотченка:
– Як ви мене не ожените,
То ви мене не вдержите
Ані в полі, ані в дворі,
Ані на воронім коні
[17, с. 82, 226].

Зрозумілі народній свідомості поетичні образи *граючого пива* і *хмелю* можуть виступати також символічними індикаторами рівня любовних почуттів:

Ходила Галя коло провалля,
Кивала, моргала на пивоваря:
– Ой пивоварю, чом пиво не грає?
– Серце, Галюсю, хмелю немає.
Поїхав Охрім за сім миль по хміль,
Не купив хмелю, купив ячменю –
За сім золотих повну жменю
[11, с. 55].

А в козацьких думах процес пивоваріння виступає алегорією військової звитяги:

Ой обізветься пан Хмельницький,
Отаман – батько Чигиринський:
«Гей, друзі, молодці,
Браття, козаки запорозці!
Добре дбайте, барзо гадайте,
Із ляхами пиво варити зачинайте.
Лядський солод, козацька вода,
Лядські дрова, козацькі труда»

www.etnolog.org.ua

Ой, з того пива
Зробили козаки з ляхами превелике
диво
[1, с. 33].

Стійкість образного метафоричного порівняння пивної гостини з битвою підтверджують і традиційні підписи на українській народній картині «Козак Мамай», де читаємо:

Случалось мені в степу пиво питы:
Пив турчин, пив и татарен, а лях
не диво
Даже давно и теперь по степу валяется
Мертвих голов і костей з похмеля
От того веселья…
[10, с. 49].

Задовго до прийняття християнства у Київській Русі сформувався звичай влаштовувати колективні *бенкети-братчини* на честь шанованих богів і аграрних свят. Перед цим варили мед і пиво, заготовляли м'ясо баранів, биків, випікали хліб і пироги. Можна гадати, що в святкових бенкетах первіснообщинної і ранньофеодальної доби брали участь усі дорослі чоловіки племені або поселення. Пізніше цей порядок був порушений. Окремо за столами збиралася боярська дружинна верхівка на чолі з князем, окремо пригощалися прості селяни, городяни і ремісники. За звичаєм на бенкетах по колу пускали ритуальну чашу з хмільним напоєм – *братіну*, що мала обійти всіх присутніх. Святкові застілля часів слов'янського язичества, очевидно, супроводжувалися грою на музичних інструментах, виступами професійних акторів – скоморохів і співців-рапсодів.

Традицію язичницьких *бенкетів-братчин* після прийняття християнства перейняли церковні братства, які гуртувались навколо місцевих храмів і виконували насамперед релігійно-моральну функцію. Однією з головних турбот братчиків була підготовка і проведення колективних громадських трапез, які влаштовувалися на великі свята церковного календаря, у так звані храмові празники («братчини», «меди», «пива», «Микільщини», «Спасівщини» тощо).

Цікаво, що в деяких локальних традиціях св. Миколу називали «пивним богом», а слово «николить» у північноросійських діалектах набуло значення бенкетувати, гуляти, пиячити [6, с. 384].

Календарно-обрядова поезія українців зафіксувала давній зв'язок пивних братчин зі святом Миколая. Старовинна колядка називає пивоваріння серед тих сакральних звичаїв, якими «держиться світ»:

Чому так нема, як було давно,
Як було давно, а з первовіку:
Святим Миколам пива не варять
[1, с. 33].

У цій же колядці звертає на себе увагу ще один момент: всі лиха, які випали на долю людей, пояснюються тим, що «Святим Миколам пива не варять…», як було колись.

Нарікання колядки на те, що давнього звичаю вже не додержуються, мають своє історичне пояснення. В добу пізнього середньовіччя, з метою покріпачення вільного селянства, феодальна верхівка зухвало забирала в нього колишні привілеї і права. Одним з них було право вільного пиво- і медоваріння. В «Описі України» Г. Боплана (середина XVII) ст. читаємо: «З нагоди весіль, а також хрестин їхніх дітей місцевий пан дозволяє їм [селянам. – *О. К.*] варити пиво. Завдяки цьому привілею його можна пити набагато дешевше і в більшій кількості, бо слід зауважити, що в інший час броварні належать панам, і всі піддані мусять купувати пиво там» [3, с. 78–79].

Відмова від складного і трудомісткого способу варіння пива і меду почасти була обумовлена і технічним прогресом. Десь наприкінці середньовіччя, завдяки винаходам алхіміків, вказані святкові напої поступово витісняються іншим, більш універсальним і міцним – оковитою, або горілкою, яку виготовляли шляхом винокуріння з хлібного зерна. Пріоритет у становленні цієї нової галузі господарства сьогодні оспорюють різні країни: Німеччина, Данія, Литва, Польща, Росія та інші. Має що сказати у цій дискусії Україна, де вже у XVI ст. працювали дрібні гуральні, на 1–3 казани, майже в кожному фільварку, маєтку чи селі. Винокуріння давало прибуток у 2–4 рази більший, ніж продаж хліба і, отже, відзначалося високим ступенем товарності. У першій половині XVII ст. на українських теренах було вже чимало гуралень на 4–6 казанів, де працювало в середньому 6–8 осіб, які обслуговували ці дрібні підприємства [14, с. 168].

www.etnolog.org.ua

Протягом XVI–XVIII ст. гуральництво (виготовлення горілки), як і броварництво (виготовлення пива), розвивалося в Україні як початкова форма мануфактурного виробництва. Продукція цих приватних підприємств продавалася у шинках, корчмах, на базарах, ярмарках, вивозилась до інших сіл і міст.

Тривале співіснування пива і горілки в побутовій життєдіяльності українців, як відомо, не призвело до витіснення одного напою іншим. Натомість сформувався своєрідний алкогольний паритет, де кожний напій міцно займає власну нішу, створивши навколо себе розвинену інфраструктуру економічних, соціальних і культурних зв'язків. У багатьох ситуаціях пиво і горілка не конкурують, а доповнюють одне одного, що суперечить медичним і гастрономічним рекомендаціям. Тут, вочевидь, спрацьовує відома алкогольна сентенція: «Пиво без горілки – гроші на вітер».

Давня практика змішування популярних напоїв простежується у вітчизняному фольклорі. Наведемо для прикладу обжинкову пісню:

А вже сонце заходить,
А місяченько сходить.
Женці вже дожинають,
Стигле жито кінчають.
Жніте, женчики, жниво
Буде горілка і пиво
[9, с. 234].

З пивом пов'язано чимало весільних обрядів. На Гуцульщині, сідаючи за стіл, бояри співали:

Красно бойари сіли,
Що здригнулися стіни
А не так они сі здригнут,
Як сі пива напют.
Ой нам пива і меду
Спід студеного леду
[18, с. 51].

Без пива не обходилося і частування гостей в обряді хрестин новонароджених. Зазвичай на Наддніпрянщині після учти бабу-повитуху і кумів висаджували на віз і гуртом доправляли до корчми. Дорогою співали:

Запрягайте, запрягайте
Да шестнадцять пар волів,
Да повезем бабусеньку у пиво;
Запрягайте, запрягайте
Да чотирнадцять пар волів
Да повезем пана-кума у пиво
[16, с. 70].

Пиво, поряд з іншими хмільними напоями (медом, брагою, горілкою), в давні часи вважалось неодмінним атрибутом і символом свята. Традиція вживати ці напої у будні, а то й щодня є однією з негативних прикмет нашого часу.

Протягом віків пивоваріння відігравало важливу роль у господарській діяльності монастирів України. Чимало з них (як чоловічих, так і жіночих) утримували власні броварні й ретельно стежили за якістю свого пива. Традиційні зв'язки пива з монастирським побутом відображає назва розташованого на Полтавщині старовинного Пивогородського Пустинно-Миколаївського монастиря, який відіграв помітну роль у козацько-селянських повстаннях XVII ст. Історичні джерела свідчать, що серед ченців були справжні фахівці пивоварного ремесла, які володіли його секретами і вміли передати їх наступним поколінням. До нас дійшли два цікавих документи середини XVIII ст. з господарства київського Видубицького монастиря, в яких містяться конкретні рекомендації щодо виготовлення солоду і пива. Тут, зокрема, читаємо: «Солод на земли или на току в солодовни усушеній, видает жолтавое, здоровое и доброе пиво. Солод не добре вирощений мало пива видает <…> для чего смотреть надобно, чтоб солод был в меру вирощен <…> солод завременно треба молоть. Солод умолотій видихается, для того солод змоловши до пива, надобно в кадуби зсипавши добре прикрить» [12, с. 733].

Занепад домашнього, а потім і монастирського пивоваріння в Україні пов'язаний з розвитком товарно-ринкових відносин. У період індустріальної революції виробництво пива поступово відокремлюється від сільського господарства і стає окремою галуззю харчової промисловості. В багатьох регіонах спостерігався бурхливий розвиток місцевого пивоваріння, яке набирало значних масштабів. Вже в 1715 році був заснований сучасний пивний завод у Львові.

Продукція місцевих приватних броварень йшла переважно на продаж. Ілюстрацією може служити діяльність броварень

www.etnolog.org.ua

графів Браницьких з Фастівщини (Київська губ.). На них виготовлялося пиво кількох сортів: «просте», «мартовське» і «на манер англійського». Маємо відомості про те, що на пивоварні в с. Снігурівка 1824 року було виготовлено і продано 24 000 відер простого пива, або 600 сороковідерних бочок. На пивоварнях графів Браницьких в Білій Церкві і с. Устинівка в тому ж році було виготовлено 16 335 відер простого пива, або 408 бочок, з яких 355 бочок продано, а 53 спожили при дворі [5, с. 40].

Пивоваріння, вочевидь, приносило хороші прибутки. Саме тому у 60-х роках XIX ст. Браницькі без офіційного дозволу перебудували колишній шкіряний завод на пивоварний [5, с. 40].

Розвиток капіталістичних форм господарства сприяв постійному скороченню кількості дрібних броварень на користь середніх і великих, які постійно збільшували випуск продукції. Технічно переоснащуючись, великі броварні перетворюються на заводи масового виробництва пива. Ця закономірність діє і нині, коли найбільшими виробниками пива в Україні стали великі спеціалізовані підприємства-концерни.

Важливо зауважити, що сфера виробництва і споживання пива була і лишається полем активних міжкультурних контактів. Майстерність німецьких і чеських пивоварів й висока якість їхньої продукції вже давно отримала широке міжнародне визнання. Недарма в багатьох країнах світу місцеві пивовари успішно використовують виробничі технології і рецепти уславлених європейських колег. Переконливим доказом цих плідних впливів є проникнення в українську мову через посередництво польської таких спеціальних термінів німецького походження: *бровар, броварня, броварити* (від *brauen* – варити пиво), *гальба* (від *halb* – півлітровий кухоль), *кнайпа* (від *knaipe* – пивна), *шинок*, *шинкар* (від *Schdnke* – торгівля спиртними напоями) та ін.

Характерну тенденцію спостерігаємо в останні десятиліття. У контексті європейського вибору в Україну прийшла комерційна мода на пивний німецький антураж. Вона заявляє про себе в оформленні численних барів, ресторанів, пивних з традиційним дизайном, колоритом й пропозицією визнаних міжнародних пивних брендів.

Явно комерційну мету мають й більш або менш вдалі спроби прищепити на українському ґрунті відоме баварське пивне свято «Oktoberfest». Наскільки успішним буде це нововведення, покаже час. Відомо, що запровадження нових культурних моделей в іноетнічному середовищі – процес складний і довготривалий.

Наукова новизна дослідження визначається тим, що історії пива на українських землях вперше висвітлюється з позицій етнокультурології. У фокусі уваги автора національні традиції броварництва, типові прийоми і стереотипи використання пива у різних святково-ритуальних контекстах. Евристичну цінність становить оригінальна підбірка документальних і фольклорних текстів, що деталізують зміст обраної теми.

Висновки. Пиво – один з найпопулярніших напоїв у світі. Фахівці відносять його до продуктів, необхідних людині, оскільки в ньому містяться потрібні нашому організму речовини: вода, цукор, білки, вітаміни, біоенергетичні елементи.

Залучені матеріали дозволяють констатувати, що пиво здавна відігравало важливу роль у житті й побуті українців. Тривалий час його вживали не лише як алкогольний напій, а й як необхідну частину раціону. Проаналізовані документальні й фольклорні джерела допомогли простежити історію броварництва (пивоваріння) на українських землях від доби Середньовіччя до початку XX ст. В ході цієї еволюції виокремлюються такі типи виробництва пива: домашній (громадський), монастирський, мануфактурно-ремісничий, приватнопідприємницький, заводський.

Представлені у статті зразки народної пісенної творчості виразно розкривають традиційну роль пива як атрибута міжособистісної комунікації під час дозвілля, неодмінного супутника свят і ритуалів різних соціальних станів українського суспільства.

www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. Антонович В., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа. Киев, 1875. Т. II.

2. Артюх Л. До історії напоїв у харчовій культурі українців. *Народна творчість та етнографія*. 2006. № 5.

3. Боплан Г.-Л. Опис України. Київ : Наукова думка, 1990.

4. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. : в 3 т. Т. 1 : Структуры повседневности. Возможное и невозможное. Москва : Прогресс, 1986.

5. Дросенко В. З історії пивоваріння на Фастівщині. *Дросенко В. Фастівщина. Краєзнавчі розвідки*. Фастів : Фастівський державний краєзнавчий музей, 2015.

6. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва : Главная редакция восточной литературы, 1991.

7. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. Упоряд., передм. і приміт. О.І. Дея; нотний матеріал упоряд. А.І. Гуменюк. Київ : Наукова думка, 1963.

8. Котляревський І. Енеїда. Київ : Дніпро, 1968.

9. Курочкін О. Святковий рік українців від давнини до сучасності. Біла Церква : Видавництво О. Пшонківського, 2014.

10. Марченко Т. Козаки Мамаї. Київ ; Опішне. 1991.

11. Народні пісні в записах Івана Нечуя-Левицького. Київ : Музична Україна. 1985.

12. Приготовление пива и солода в монастырях. *Киевская старина*. 1883. Август.

13. Субтельний О. Україна. Історія. Київ : Либідь, 1991.

14. Україна і світ. Історія господарства від первісної доби і перших цивілізацій до становлення індустріального суспільства. Київ : Генеза, 1994.

15. Українські народні пісні. Київ : Музична Україна, 1979.

16. Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : у 2 кн. Київ : Мистецтво. 1995. Т. 2.

17. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Москва, 1872. Т. III.

18. Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1902. Т. III.

References

1. ANTONOVICH, Vladimir, Mikhail DRAGOMANOV. *Historical Songs of the Lesser Russian People*. Kiev: M. P. Fritz Printing House, 1875, vol. 2, iss. 1: *Songs about the Fight against the Poles at the Times of Bohdan Khmelnytskyi* [4], XI, 166 pp. [in Russian].

2. ARTIUKH, Lidiya. To the History of Beverages in the Alimentary Culture of the Ukrainians. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*, 200, 3, 83–89 [in Ukrainian].

3. BEAUPLAN, Guillaume Le Vasseur, sieur de. A History of Ukraine. Translated from the French, prefaced and annotated by Yarema KRAVETS. Kyiv: Scientific Thought, 1990, 300 pp. [in Ukrainian].

4. BRAUDEL, Fernand. *The Material Civilization, Economy and Capitalism, XVth–XVIIIth Centuries: in Three Volumes*. Translated from the French by Lev KUBBEL. Prefaced and edited by Yuriy AFANASIEV. Moscow: Progress, 1986, vol. 1: *The Structures of Everyday Life. The Possible and Impossible*, 617 pp. [in Russian].

5. DROSENKO, Volodymyr. From the History of Brewing in Fastivshchyna. In: Volodymyr DROSENKO. *Fastivshchyna: Local Lore Studies*. Fastiv: Fastiv State Museum of Local Lore, 2015, 264 pp. [in Ukrainian].

6. ZELENIN, Dmitry. *The East Slavonic Ethnography*. Translated from the German by K. TSIVINA. Moscow: Science, 511 pp., ill. [in Russian].

7. DEY, Oleksiy (compiler, preface's author, annotator). *Games and Songs. Vernal-Summer Poetry of the Working Year*. Musical notation was compiled by Andriy HUMENIUK. Kyiv: Scientific Thought, 1963, 670 pp. [in Ukrainian].

8. KOTLIAREVSKYI, Ivan. *The Aeneid*. Kyiv: Dnipro, 1968, 307 pp. [in Ukrainian].

9. KUROCHKIN, Oleksandr. *Festive Year of the Ukrainians from the Times of Yore to the Present*. Bila Tserkva: Oleksandr Pshonkivskyi Publisher, 2014, 385 pp. [in Ukrainian].

10. MARCHENKO, Tetiana. *The Cossacks-Mamays*. Kyiv; Opishne, 1991, 80 pp. [in Ukrainian].

11. DEY, Oleksiy (compiler, preface's author, annotator). *Folk Songs, Recorded by Ivan Nechuy-Levytskyi*. Kyiv: Musical Ukraine, 1985, 103 pp. [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

12. LANOVYK, Bohdan, Zynoviy MATYSIAKEVYCH, Roman MATEYKO, O. ZUBALIY, Valeriy HRYNCHUTSKYI et al. *Ukraine and the World. The History of Economy from the Primitive Times and the Earliest Civilizations to the Formation of Industrial Society*. Kyiv: Genesis, 1994, 368 pp. [in Ukrainian].

13. SUBTELNYI, Orest. *Ukraine: A History*. Translated from the English by Yuriy SHEVCHUK. Prefaced by Stanislav KULCHYTSKYI. Kyiv: Lybid, 1991, 512 pp. [in Ukrainian].

14. ANON. Brewing Beer and Malt in Monasteries. In: Teofan LEBEDYNTSEV, ed.-in-chief, *The Kyivan Past: A Monthly Historical Magazine*, 1883 (August), yr. 2, vol. 6 [in Russian].

15. HORDIYCHUK, Mykola (compiled and prefaced by). *Ukrainian Folk Songs*. Kyiv: Musical Ukraine, 1979, 275 pp. [in Ukrainian].

16. CHUBYNSKYI, Pavlo. *Wisdom of the Ages. The Ukrainian Ethnography in Pavlo Chubynskyi's Creative Heritage: in Two Books*. Compiled by Serhiy HARKAVYI and Yuriy IVANCHENKO. Kyiv: Art, 1995, bk. 2, 222 pp. [in Ukrainian].

17. CHUBINSKIY, Pavel. *Proceedings of the Ethnographic-Statistical Expedition to the West Russian Krai*. Saint Petersburg, 1872, vol. III, 488 pp. [in Russian].

18. SHUKHEVYCH, Volodymyr. Hutsulshchyna. Part 3. In: Volodymyr SHUKHEVYCH, ed., *Materials for Ukrainian-Ruthenian Ethnology*. Shevchenko Scientific Society Printing House under supervision of Karol Bednarskyi. Lviv, 1902, vol. 5, 272 pp. [in Ukrainian].

SUMMARY

The article traces the main stages of beer's history in the Ukrainian lands from the Middle Ages to the early XXth century, reveals the significant participation of this drink in both material and spiritual activities of the ethnic group, in particular, in festive and ritual culture and oral poetry. The study was conducted on the basis of an interdisciplinary approach, through a comprehensive analysis of documentary, literary, and folkloric sources. The study's scientific novelty is determined by the fact that the history of beer in the Ukrainian lands is covered for the first time from the standpoint of ethno-cultural studies. The author focuses on the national traditions of brewing, typical techniques and stereotypes of beer use in various festive and ritual contexts. The analyzed materials allow stating that beer was consumed for a long time not only as an alcoholic beverage, but also as a necessary component of the diet. In the course of historical evolution, the following types of the heady drink production are distinguished: domestic (public), monastic, manufactory-craft, private-enterprise, and factory ones.

Keywords: Ukrainians, beer, malt, hops, brewery, holiday, rite, folklore.

IMFE

www.etnolog.org.ua

УДК 615.89(477.86)“18/19”

Лілія Триняк
(Коломия)

ФІТОТЕРАПІЯ В НАРОДНІЙ МЕДИЦИНІ ПОКУТЯН
(у працях іноземних дослідників другої половини XIX – початку XX ст.)

Фітотерапія є невіддільною частиною народної медицини Покуття. На основі етнографічних розвідок польських дослідників О. Кольберга, К. Мрочка, Ю. Шнайдера, Л. Вайгеля та російського ученого С. Петровича з'ясовано, що найчастіше у лікуванні покутяни використовували лікарські рослини, городні й зернові культури, різні частини дерев та кущів. Мова йде про близько 200 видів трав, які були частиною флори Покуття. Серед форм виготовлення ліків рослинного походження вирізнялися відвари, настоянки на горілці (рідше на меду, пиві, оцті), купелі з додаванням відвару рослин, знеболювальні пластирі, підкурювання. За їх допомогою лікували широкий спектр захворювань: простудно-інфекційні, органів травлення, хвороби кістково-м'язової системи. Також фітотерапевтичні засоби застосовували в народній хірургії, у практиці дитячого лікування та від різних жіночих недуг. Водночас з'ясовано, що на Покутті рослини використовували як профілактичний засіб та у вигляді оберегів.

Ключові слова: Покуття, фітотерапія, народна медицина, лікарські трави.

Phytotherapy is an integral part of the traditional medicine of Pokuttya. Based on ethnographic investigations of Polish researchers – O. Kolberg, K. Mrochko, J. Schneider, L. Weigel and Russian S. Petrovich was found that Pokutyany most often used medicinal plants, garden and grain crops, different parts of trees and shrubs. It's talked about 200 species of weeds, that were part of the flora of Pokuttya. Among the forms of herbal medicine most used decoctions, tinctures of vodka (rarely on honey, beer, vinegar), font and add of a decoction of plants to it, analgesic patches, smoking. They were used to treat a wide range of diseases: colds and infections, digestive organs, and musculoskeletal system diseases. Phytotherapeutics was also used in folk surgery in pediatric treatment and various gynecological diseases. At the same time, it was found out that in Pokuttya the plants were used as a preventive measure and as talismans.

***Key words*:** Pokuttya, phytotherapy, traditional medicine, herbal plands.

Народна медицина є складовою частиною традиційної культури, що формувалася впродовж тисячоліть і містить чимало форм лікування. Серед них – фітотерапія, оздоровлення ліками тваринного й мінерального походження та магічна практика. У статті спробуємо проаналізувати фітотерапію Покуття, базуючись на працях зарубіжних дослідників другої половини XIX – початку XX ст., зокрема О. Кольберга [15; 16], Ю. Шнайдера [18; 19], Л. Вайгеля [4; 20] та С. Петровича [17].

Народна медицина не тільки на Покутті, а й у всій Галичині тривалий час була єдиним способом лікування, що зумовлювалося низьким рівнем розвитку медицини та відсутністю лікарів у віддалених населених пунктах. На стан здоров'я людей впливало соціально-економічне життя. Важка праця, незбалансоване харчування, антисанітарія, зловживання алкоголем часто призводили до спалахів різних хвороб. У другій половині XIX – на початку XX ст. в Галичині, зокрема на Покутті, лютували епідемії гострих інфекційних захворювань – холери (1848, 1870, 1880, 1894 рр.), натуральної віспи (1892), унаслідок чого померло багато людей, зокрема дітей різного віку. У першій половині XX ст. набули значного поширення тиф (черевний, висипний, поворотний, паратиф), дизентерія, грип, гострі дитячі заразні хвороби (дифтерія, скарлатина, кір). Відмічено було й чергове зростання захворюваності на туберкульоз і сифіліс [12, с. 630].

Ситуація в краї у сфері медицини почала покращуватися з приєднанням 1772 року Галичини до Австро-Угорщини. Уряд створив громадську систему охорони здоров'я. Завдяки державній підтримці, у другій половині XIX ст. в багатьох повітах було збудовано та введено в дію мережу громадських повітових шпиталів. Такого типу шпиталі було відкрито й на Покутті. Зокрема, у Коломиї почали діяти два медичні заклади (у 1835 та 1854 рр.) [9, с. 281]. У Снятині такий лікувальний заклад заснували 1847 року.

www.etnolog.org.ua

Там містилося 14 ліжок і працював один лікар [9, с. 628]. Наприкінці XIX ст. на одного лікаря припадало 7065 осіб, а територія, яку він обслуговував, могла складати 60–140 кв. км [2, с. 2]. Як свідчить тогочасна офіційна статистика, смертність за часів Австро-Угорщини залишалася високою. Середня тривалість життя становила 27 років для чоловіків і 28,5 – для жінок [6, с. 272]. Особливо велика була дитяча смертність. Через брак кваліфікованих акушерок багато немовлят і матерів помирали під час пологів. І якщо в місті ще можна було звернутися по допомогу до лікаря, то в селах це було проблематично.

Проте у створеній системі охорони здоров'я були й недоліки: шпиталі досить малі, не вистачало лікарів. Щоб задовольнити всі потреби в лікуванні місцевого населення, цих заходів було недостатньо. Проблемою було кадрове забезпечення лікувальних закладів. Зокрема, лікарські дипломи здобували переважно євреї та поляки. Водночас послуги лікаря не завжди були доступні з матеріального боку. Це могли собі дозволити тільки заможні верстви населення. Через нестатки й бідність лікаря викликали тільки в разі крайньої потреби. Польський дослідник О. Кольберг в чотиритомній монографії «Pokucie» («Покуття») писав, що до лікаря відсилали лише тоді, коли селянин був уже важкохворий [16, s. 159]. К. Мрочко у своїй розвідці «Снятинщина. Причинки до крайової етнографії» зазначав, що люди не вірили в лікарську допомогу, а якщо захворіли, то йшли до ворожок і ворожбитів. Коли лікування не допомагало, то тоді вже зверталися до лікаря [11, с. 95].

Етнографічні джерела свідчать, що на Покутті головною сировиною для отримання засобів лікування були рослини. Відомо, що покутяни у фітотерапії використовували близько 200 видів лікарських рослин. Найчастіше застосовували полин, м'яту, конвалію, зозулинець, матий-мачуху (підбіл), арніку, цикорій дикий, кульбабу лікарську, дурман, подорожник, золототисячник, медунку, материнку, дивину звичайну, мальву, барвінок, ялівець, лопух, шавлію, подорожник, деревій, блекоту чорну (німиця), любисток, хвощ польовий (падиволос) тощо. Найбільш широко побутували відвари, настоянки, соки, порошки. О. Кольберг також зауважив, що рослини використовували не тільки для лікування, а й у магічній практиці та в побуті. Наприклад, любисток застосовували як для лікування, так і для ворожіння [16, s. 160].

У лікувальній практиці широко використовували городні рослини, зернові та технічні культури. Добре знали цілющі властивості лісових ягід, дерев та кущів [16, s. 145–148]. Серед іншого знаходимо рецепти з використанням продуктів тваринної життєдіяльності (борсуковий жир, кров крота) [17, s. 225]. Покутяни вважали, що лікувальні властивості мали курячий, гусячий і коров'ячий послід.

Багатовікове спостереження за природою виробило певні вміння у збиранні та сушінні лікарських рослин. Їх збирали в полі, лісі та в спеціальних місцях, де росли різні трави. Таким місцем було, зокрема, урочище Масьок, розташоване в Городенківському районі (на південь від села Острівець). Уперше про нього написав польський ботанік В. Гаєвський у статті «Зв'язок геоботанічного урочища Масьок і прилеглих до нього гіпсових утворень навколишнього середовища» (*Stosunki geobotaniczne stepu «Masiok» i przyległych mu «hołd» okolicznych*) [14]. Про багатство і різноманітність рослинності цього місця свідчить перелік різнотрав'я, який подав В. Гаєвський. Дослідник заніс у таблицю близько 250 видів рідкісних рослин [14, s. 184–189]. За даними респондентів, і сьогодні в цій місцевості люди збирають цілюще зілля.

Були й такі рослини, що їх купляли на ярмарках. Гуцули часто привозили на продаж татарник («чортополох»), який ріс на схилах гір [11, с. 96]. Лікарські рослини висаджували також перед оселею. Польський дослідник Ю. Шнайдер у розвідці «Печеніжинські люди» (*Lud Peczeniżyński*) зазначав, що «біля кожної хати можна побачити маленький садочок, у якому жінки й дівчата плекали різне зілля: руту, маруну, полин, м'яту, жоржини, півонії, "васильок", і "сухі косиці" – безсмертники» [13, с. 29].

З давніх часів були визначені дні, коли найкраще збирати лікарські рослини. Традиційно на Покутті, як і на всій території України, робили це на свято Івана Купала. За народним повір'ям, трави, зібрані саме цього дня, мали магічні властивості. Зауважимо, що така традиція збору рослин

www.etnolog.org.ua

була притаманна всім східним слов'янам [2, с. 492]. Цьому є раціональне пояснення, адже цей день у природі кульмінує період інтенсивного цвітіння здебільшого всіх рослин. Зібрані рослини сушили під сволоком чи на горищі. Головним у сушінні було те, щоб на зілля не потрапило сонячне світло. Протягом року з уже висушеного зілля робили напої, купелі, обкурювали хворого. Збирали рослини й на інші релігійні свята. Лікувальними властивостями наділяли зілля, яке використовували для прикрашання обійсть на Трійцю і Юрія. Оберегом і лікувальним був віночок із розхідника, який освячували на свято Божого Тіла. Кожна господиня зберігала його в оселі впродовж року, а за потреби ним обкурювали худобу [15, s. 200–201].

Залежно від вмісту активних речовин, що мають лікувальний ефект, використовували різні частини рослини: корінь, листки, суцвіття, плоди. З рослинної речовини виготовляли й лікарські препарати. Зокрема, для внутрішнього використання готували відвари, настоянки, соки, порошки; зовнішньо застосовували для ванн, примочок, припарок, компресів, мазей. На Покутті найпоширенішими були настоянки на воді та горілці, інколи їх робили на меду, пиві чи оцті. Однією рослиною могли лікувати відразу кілька хвороб. Часто використовували суміші лікарських трав.

З етнографічних джерел відомо близько 60 видів захворювань, які на Покутті лікували з допомогою фітопрепаратів. На думку О. Кольберга, найбільш розповсюдженою хворобою була ферба (пропасниця). У народі вірили, що захворювання мало «сімдисєт ґатунків», тому й лікували його 77 способами. О. Кольберг записав понад 30 різних рецептів від цієї недуги [16 , s. 170–174].

Так, простудно-інфекційні захворювання лікували деревієм, лікарською ромашкою, липовим і бузиновим цвітом, мати-й-мачухою. Від втоми пили настоянки із кореня дягелю, настояні на горілці або меду. При появі перших ознак виснаження організму пили відвар із кори в'яза (береста) або робили купелі з квітів терену [17, s. 221]. Застудившись, використовували також городні рослини: часник, цибулю, чорну редьку, ріпу. При перших проявах застуди давали пити сік із чорної редьки. Здавна цибулю й часник знали як універсальний засіб для запобігання простудним захворюванням. Цибулю вживали, коли відчували загальну втому. При кашлі її смажили із цукром, заливали кип'яченою водою і пили. Добре допомагали впоратися із застудженими бронхами відвари з кукурудзи, вівса, проса, коріння кропиви, бузинового цвіту. Готували й суміші з лікарських рослин. Так, відварювали м'яту, калинові ягоди, змішували їх із пивом, охолоджували, додавали сире яйце й цукор [7, с. 69]. Перетирали часник та калинові ягоди, підсмажували їх і пили натщесерце [17, s. 218]. Як і на Гуцульщині, на Покутті часник вживали як профілактичний засіб інфекційних захворювань – чуми, холери, тифу [6, с. 281]. Щоби збити високу температуру, пили розведену у воді висушену й перетерту лісову ліщину. З цією ж метою влітку їли свіжі ягоди суниці, узимку пили відвар з їхнього листя [17, s. 217].

Хвороби кістково-м'язової системи лікували настоянками, мазями, робили компреси, купелі. У лікуванні паралічу застосовували теплі ванни, до яких додавали листя й коріння чебрецю [17, s. 221]. Ревматичні болі добре знімала настоянка з коріння купини багатоквіткової [4, с. 88]. Широко використовували живицю (смолу) [16, s. 148]. Якщо боліли кістки чи суглоби, варили корінь живокосту лікарського [11, с. 102]. До хворих місць прикладали й пластирі. Біль у крижах допомагав зняти натертий корінь хрону, підсмажена вільхова кора з додаванням пшеничного ґрису. Часто в такі суміші додавали оцет [17, s. 220]. У домашньому лікуванні застосовували й овочі. При легеневих захворюваннях і відмороженні кінцівок добре допомагав сік із моркви. На пошкоджені морозом кінцівки прикладали пластирі з вареної ріпи [11, с. 97–98].

Лікарські рослини використовували також у народній хірургії. При переломах, щоб «краще сходилися кості», готували купіль, до якої додавали воду з намоченими сосновими шишками [17, s. 220].

З етнографічних джерел довідуємось, що для кровоспинення та загоювання ран для зовнішнього застосування використовували відвари з подорожника, кропиви, череди, звіробою, ромашки, шавлії, рогожину, пижма. Добре дезінфікувало поверхню ран товчене листя пастернаку з

www.etnolog.org.ua

додаванням кори молодої вільхи та дуба. До гнійних ран прикладали мазі. Зокрема, брали дев'ять сухих квасолин, підсмажували їх, перетирали, змішували зі сметаною й цю масу наносили на вражену поверхню. На солодкому молоці варили буряк, товкли й наносили його на рану [17, s. 219]. Варто зауважити, що в лікуванні трапляються й магічні елементи. Часто в багатокомпонентних рецептах додавали магічну кількість рослин. Це були числа 3 або 9 [17, s. 226].

У народній медицині з лікувальною метою використовували й отруйні рослини, такі як чистотіл, блекота, купина лікарська, живокіст, вороняче око чотирилисте. Серед них – бруслина європейська (*Euonymus europaeus L.*). Червоні ягоди цієї рослини сушили, потім перетирали, додавали до них масла або жиру й виварювали. Готову масу накладали товстим прошарком на струпи, лишаї, дитячі попрілості [16, s. 147]. Вороняче око чотирилисте (*Paris quadrifolia L.*) – отруйна рослина. Місцева назва – «бешизник», «бешиха». З лікувальною метою свіжі ягоди рослини прикладали до ран [4, с. 87–88].

Для лікування хвороб органів травлення застосовували водяні й спиртні настоянки тмину, любистку, подорожника, аїру тростинового (татарське зілля), мильнянки, дягелю. Із лікувальною метою використовували й коріння рослин подорожника, татарника, дягелю. Найчастіше ці настоянки робили на горілці, пиві, вині та меду. Для покращення апетиту вживали відвар із золототисячника [17, s. 220]. При закрепах пили воду з потовченими зернами щербаню [17, s. 221]. Добре знали лікувальні властивості терну. Напої з його плодів використовували при захворюваннях шлунково-кишкового тракту. Якщо були сильні болі в шлунку, тоді вживали варені плоди рослини [8, с. 99]. Відомі були також в'яжучі властивості терну (виліковували інфекційні захворювання кишківника). Від цієї недуги готували відвар із суміші листя та ягід терну [17, s. 219]. Відомими глистогінними засобами були часник, полин, чорний кмин, корінь папороті. У покутян побутувало вірування, що коли з'являлася слабкість, викликана нудотою, то це «черви кров пили із серця». Такого хворого обкурювали сухим зіллям польового хвоща [14, s. 221]. При симптомах дизентерії (кривавій червінці) вживали настояну на горілці струхлявілу деревину грушки [16, s. 168]. Пили відвар із сушених груш, їли варений біб [7, с. 69].

Часто хворіли гастроптозом, який у народі називали «золотник». О. Кольберг у своїй праці називав це захворювання одним із найрозповсюдженіших [16, s. 162]. Виникало воно внаслідок важкої фізичної праці та поганого харчування. Як ліки проти «золотника» використовували молоду кору бузини, яку разом із вареним яйцем прикладали на пуп [11, с. 100]. Лікували зрушення «золотника» також травами. Добре від цієї недуги допомагали настояний на горілці корінь подорожника ланцетолистого, дягель та блекота чорна. Також готували напій, до складу якого входило сіно та різне збіжжя. Сіно, яке обов'язково було скошене на цілині, клали до трьох горщиків, а в четвертий кидали суміш дев'яти зернових культур (овес, ячмінь, жито, пшениця, кукурудза, гречка, просо, горох, насіння льону). Готовий вивар змішували й давали пити хворому [16, s. 162]. Приймали купелі з додаванням відвару з подорожника ланцетолистого («потєгач») [11, с. 105].

Жителі Покуття знали багато рослин, якими вгамовували головний біль та мігрень. Серед них – польовий хвощ, лопух, астрагал, татарник (аїр тростиновий). Прикладали до чола листки квашеної капусти або тонко нарізані скибки картоплі. Рекомендували мити голову у відварі звіробою та конопляного цвіту [17, s. 220].

У практиці дитячого лікування популярними були такі рослини, як чебрець, ромашка, кора крушини, любисток, м'ята, мильнянка. Поширеною хворобою серед дітей був туберкульоз (сухоти). Для його лікування дітям робили купелі у відварі з кори крушини. Водночас вірили, якщо відвар під час варіння червоний, то дитина буде здорова, інакше купіль не допоможе [17, с. 101]. Щоб діти добре спали, їх купали у відварі фіалки триколірної, чебреці, ромашці та любистку. Часто трапляється, що в народних назвах рослин віддзеркалено прадавні етноботанічні знання [10, с. 16]. Так, від шкірної недуги кошулі купали в траві дзвінець, яку на Покутті називали «кошильник» [17, s. 218]. Метафорично назва хвороби походить від значення «сорочка». Здавна для

www.etnolog.org.ua

того, щоб дитина народилася здоровою, вагітна жінка повинна була дотримуватися різних пересторог і профілактичних засобів. У с. Тишківці Городенківського району побутувало вірування, що цей своєрідний шкірний висип дитина матиме, якщо майбутня мати наступить на мурашник або кротовиння [8, с. 125]. Добрим протиглисним засобом були висушені нерозпуклі суцвіття полину цитварного, які в здрібненому вигляді додавали малюкам до молока або огіркового розсолу. Також відваром цієї рослини покращували апетит [7, с. 70]. Заведено було давати дітям пити відвар із насіння маку, який мав снодійний і заспокійливий ефект. Для стійкості імунітету вживали березовий сік [11, с. 101].

Різні жіночі недуги лікували відварами з гуньби сінної (окладник), дивини звичайної, медунки лікарської, мальви, кропиви. Запальні процеси жіночих репродуктивних органів лікували водяними настоянками деревію і материнки. Лікарські трави використовували також бабиповитухи під час пологів. Зокрема, щоб зняти сильний біль, жінці давали пити відвар із рум'янку. Цей напій давали для пониження післяпологової температури. Якщо «дитина важко йшла на світ, вживали відвар із м'яти перцевої, рути, аконіту. Біль у жіночих грудях вгамовували відваром із кукурудзяних круп [17, s. 220–221]. Для покращення лактації добре допомагав пирій [11, с. 97]. Безплідні жінки, аби завагітніти, пили відвар із барвінку; лікувальні властивості мала вода, у якій мочили квіти ружі [17, s. 221]. З допомогою лікарських рослин позбавлялися й небажаної вагітності. Так, суміш трав барвінку, ружі, вишневої кори спричиняв аборт [11, с. 100]. Вірили, що жіночі онкологічні захворювання можна вилікувати ялівцем [11, с. 97]. Зілля використовували й для зовнішньої краси. Для росту волосся жінки мили його у відварі листя верби й горіха [11, с. 100].

Окрім того, на Покутті рослини часто використовували як символи на добру долю, щастя; слугували вони й оберегами. Так, з розхідника плели віночки й освячували їх на свято Чесного Хреста. Протягом року їх зберігали в оселі (ставили за образи або тримали на підвіконні). Освячений віночок слугував оберегом для всієї родини. У разі хвороби сухим розхідником обкурювали хвору людину чи тварину й вірили, що від того «хвороба розійдеться» [11, с. 101]. Ще однією рослиною-оберегом була фіалка триколірна, народна назва – «братчики», «полуцвітки». За народним повір'ям, вона приносила в сім'ю злагоду й оберігала від сварок. Щоб позбутися переляку, обкурювали листям чортополоху [11, с. 101]. Цікаво, що на Покутті подорожник наділяли властивістю зцілювати людину від уроків. Для цього треба було вмитися відваром рослини, а решту вилити на роздоріжжя [17, s. 220]. Рослини використовували для запобігання деяким хворобам. Так, на Івана Купала, щоб не боліло в попереку, як жінки, так і чоловіки оперізувалися полином («чорнобилем»). Вітчизняна дослідниця З. Болтарович зазначила, що це вірування було поширене в усіх східнослов'янських народів [1, с. 57].

Отже, етнографічні матеріали, зібрані зарубіжними вченими другої половини XIX – початку XX ст. О. Кольбергом, Ю. Шнайдером, Л. Вайгелем, свідчать про те, що в народному лікуванні покутяни широко практикували фітотерапію (використовували цілющі властивості дикорослих лікарських рослин, городніх й зернових культур, дерев та кущів). Вагоме місце в народній практиці посідали саме дикорослі рослини. З них готували відвари, купелі. Часто зілля настоювали на горілці, рідше – на пиві, меду. Крім лікування, рослини також використовували з профілактичною метою, а декотрі з них відігравали роль оберегів. Сьогодні лікувальні властивості дикорослих рослин, якими послуговувалися покутяни в другій половині XIX – на початку XX ст., доведені медичною наукою, їх застосовують в сучасній фармакології.

Джерела та література

1. Болтарович З. Народна медицина українців / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського, Львівське відділення. Київ : Наукова думка, 1990. 229 с.

www.etnolog.org.ua

2. Білавич І. В. Становлення і розвиток громадської системи охорони здоров'я в Галичині наприкінці XIX – на початку XX ст. URL : https://www.sworld.com.ua/simpoz4/65.pdf. (дата звернення 27.12.2020).

3. Бромлей Ю. В. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры.. Москва : Наука, 1987. 557 с.

4. Вайгель Л. Нарис про місто Коломию / передмова М. Савчука, М. Васильчука ; пер. з польської М. Васильчука, М. Кочержук. Коломия : Вік, 2008. 120 с.

5. Ганус Дз. М. Україна, держава: медицина. *Енциклопедія історії України : Україна – Українці*. Кн. 1 / редкол. : В. А. Смолій ; НАН України, Інститут історії України. Київ : Наукова думка, 2018. URL : http://www.history.org.ua/?termin=1. 5. 1 (дата звернення 24.11.2020).

6. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження : монографія. Київ : Наукова думка, 1987. 470 с.

7. Голубович І. Народна пожива в Снятинському повіті (Покутє). Записав у Карлові. *Матеріали до української етнології* / видає Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1918. Т. 18. С. 48–70.

8. Горошко-Погорецька Л. Допологова обрядовість жителів Покуття: прикмети, настанови, перестороги. *Народознавчі зошити.* 2017. № 1. С. 123–128.

9. Історія міст і сіл української УРСР: в 26 т. Івано-Франківська область. Київ, 1971. с. 639.

10. Кобів Ю. Словник українських наукових і народних назв судинних рослин. Київ : Наукова думка, 2004. 800 с.

11. Мрочко К. Фр. Снятинщина. Причинки до крайової етнографії. (Бібліотека видавництва «Снятин». – Ч. 3. – Частина перша). Детройт, 1977. 130 с.

12. Стефаниківський край Черемошу і Пруту… Снятинщина. Історико-етнографічний нарис / кер. авт. кол, голов. ред. А. Королько. Снятин ; Івано-Франківськ ; Львів : Манускрипт-Львів, 2014. 732 с. : іл.

13. Шнайдер Ю. Печеніжинські люди. Етнографічний нарис / упоряд., автор передмови й приміток М. Савчук ; переклад І. Гулай-Назарової. Івано-Франківськ : Фоліант, 2017. 108 с. (Серія «Бібліотека Коломийщини»).

14. Gajewski W. Stosunki geobotaniczne stepu «Masiok» i przyległych mu «hołd» okolicznych [The geobotanical relations of the steppe «Masiok» and its environment]. *Acta Societatis Botanicorum Poloniae.* 1932. Vol. 9. no Suppl. URL : https://pbsociety.org.pl/journals/index.php/asbp/article/view/asbp.1932.030 (дата звернення 28.12.2020).

15. Kolberg O. Pokucie: Obraz etnograficzny. Cz. 1. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk. Krakyw, 1882. *Dzieła wszystkie.* Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne ; Ludowa Spyłdzielnia Wydawnicza, 1962. T. 29. 358 s.

16. Kolberg O. Pokucie: Obraz etnograficzny. Cz. 3. Reedycja fotooffsetowa, pierwodruk. Krakyw, 1888. *Dzieła wszystkie.* Wrocław-Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne ; Ludowa Spyłdzielnia Wydawnicza, 1963. T. 31. 241 s.

17. Piotrowicz S. Znachorka i wryżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu. *Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.* Lwyw, 1907. Rocznik XIII. Zeszyt II. S. 118–129 ; Zeszyt III. S. 216–232.

18. Schnaider J. Lud Peczeniżyński: szkic etnograficzny. Część I. *Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.* Lwyw, 1906. Rocznik XII. Zeszyt IV. S. 277–308.

19. Schnaider J. Lud Peczeniżyński : szkic etnograficzny. Część I. *Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.* Lwyw, 1907. Rocznik XIII. Zeszyt I. S. 21–33 ; Zeszyt II. S. 98–117 ; Zeszyt III. S. 202–215.

20. Wajgiel L. Rys miasta Kołomyi. Kołomyja : Drukiem H. Zadembskiego i spylki, 1877. 114 p.

References

1. BOLTAROVYCH, Zoriana. *Folk Medicine of the Ukrainians*. Academy of Sciences of the UkrSSR, M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folklore and Ethnography's Lviv Branch. Kyiv: Scientific Thought, 1990, 229 pp. [in Ukrainian].

2. BILAVYCH, Ivan. *Formation and Development of the Public Health Care System in Halychyna in the Late XIXth to Early XXth Centuries* [online]. Available from: https://www.sworld.com.ua/simpoz4/65.pdf (accessed on Decdember 27, 2020) [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

3. BROMLEY, Yulian, Mikhail RABINOVICH, Vera SOKOLOVA, Kirill CHISTOV (editorial board). *The Ethnography of the Southern Slavs. Surveys of Traditional Culture*. Moscow: Science, 1987, 557 pp. [in Russian].

4. WAJGIEL, Leopold. Sketch of the City of Kolomyya. Prefaced by Mykola VASYLCHUK. Translated from the Polish by Mykola VASYLCHUK and Myroslava KOCHERZHUK. Kolomyya: Age, 2008, 120 pp. [in Ukrainian].

5. HANUS, Dzvenyslava. The State of Ukraine: Medicine. In: Valeriy SMOLIY, editorial board's chairperson, *The Encyclopedia of History of Ukraine: Ukraine – Ukrainians. Book 1.* NAS of Ukraine. Institute of History of Ukraine. Kyiv: Scientific Thought, 2018, 608 pp. [online]. Available from: http://www.history.org.ua/?termin=1. 5. 1 (accessed on November 24, 2020) [in Ukrainian].

6. HOSHKO, Yuriy, ed. *Hutsulshchyna: A Historical and Ethnographical Study: A Monograph.* Kyiv: Scientific Thought, 1987, 470 pp. [in Ukrainian].

7. HOLUBOVYCH, Ivan. On Folk Food in Sniatyn District (in Pokutttia). Recorded in the Village of Karliv. In: Volodymyr HNATIUK, ed.-in-chief, *Materials for Ukrainian Ethnology*. Published by the Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society in Lviv. Lviv, 1918, vol. XVIII, pp. 48–70 [in Ukrainian].

8. HOROSHKO-POHORETSKA, Lesia. Prenatal Rites of the Pokuttian Inhabitants: Signs, Instructions, and Warnings. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *The Ethnology Notebooks*, 2017, no. 1 (133), pp. 123–128 [in Ukrainian].

9. TRONKO, Petro (editorial board's chair). *The History of Towns and Villages of the Ukrainian USSR: in 26 Volumes. Ivano-Frankivsk Region*. AS of UkrSSR's Institute of History. Kyiv: AS of UkrSSR's Ukrainian Soviet Encyclopedia, 1971, 639 pp. [in Ukrainian].

10. KOBIV, Yuriy (compiler). *The Dictionary of Ukrainian Scientific and Folk Names of Vascular Plants*. Kyiv: Scientific Thought, 2004, 800 pp. (Series *Dictionaries of Ukraine*) [in Ukrainian].

11. MROCZKO, Ksawery Franciszek. *Sniatynshchyna: Reasons for the Land's Regional Ethnography*. Translated from the Polish by Omelian LIASHKEVYCH, prefaced by M. BAZHANSKYI. (*Sniatyn* Publishing House Library, no. 3, pt. 1). Detroit, 1977, 130 pp. [in Ukrainian].

12. KOROLKO, Andriy (head of the author's team, ed.-in-chief). *Stefanyk's Lands of the Cheremosh and Prut Rivers… Sniatynshchyna: A Historical and Ethnographic Essay*. Sniatyn; Ivano-Frankivsk; Lviv: Manuscript-Lviv, 2014, 732 pp., ill. [in Ukrainian].

13. SCHNAIDER, *Jyzef. The Population of Pechenizhyn: An Ethnographic Sketch*. Compiled, prefaced and annotated by Mykola SAVCHUK, translated by Irena HULAY-NAZAROVA (Series *Library of Kolomyyshchyna*, iss. 6). Ivano-Frankivsk: Tome, 2017, 108 pp. [in Ukrainian].

14. GAJEWSKI, Wacław. Stosunki geobotaniczne stepu «Masiok» i przyległych mu *hołd* okolicznych [The Geobotanical Relations of the Steppe *Masiok* and Its Environment]. In: Kazimierz BASSALIK, ed.-in-chief, *Acta Societatis Botanicorum Poloniae.* A Quarterly. Polish Botanical Society. Vol. 9, No Suppl (1932), pp. 175–198 [online]. Available from: https://pbsociety.org.pl/journals/index.php/asbp/article/view/asbp.1932.030 (accessed on December 28, 2020) [in Polish].

15. KOLBERG, Oskar. *Pokucie: Obraz etnograficzny. Cz. I* [Pokuttia: An Ethnographic Sketch. Pt. I]. Photo-offseted reissue, first edition. Krakyw: W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego [Jagiellonian University Press], 1882. In: *Dzieła wszystkie* [Complete Works]. Wrocław; Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spyłdzielnia Wydawnicza [Polish Music Publishing House; People's Publishing Cooperative], 1962, vol. 29, 358 pp. [in Polish].

16. KOLBERG, Oskar. *Pokucie: Obraz etnograficzny. Cz. III* [Pokuttia: An Ethnographic Sketch. Pt. III]. Photo-offseted reissue, first edition. Krakyw: W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego [Jagiellonian University Press], 1888. In: *Dzieła wszystkie* [Complete Works]. Wrocław; Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spyłdzielnia Wydawnicza [Polish Music Publishing House; People's Publishing Cooperative], 1963, vol. 31, 241 pp. [in Polish].

17. PIOTROWICZ, S. Znachorka i wryżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu [Sorceress and Fortune Teller Yevdokiya Boychuk. Folkloristic Materials from the Village of Bortnyk in Pokuttia]. In: Wilhelm BRUCHNALSKI, ed.-in-chief, *Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie* [People: An Organ of the Ethnological Society in Lviv]. Lviv, 1907, yr. XIII, no. II, pp. 118–129; no. III, S. 216–232 [in Polish].

18. SCHNAIDER, *Jyzef.* Lud Peczeniżyński: szkic etnograficzny. Część I [The Population of Pechenizhyn: An Ethnographic Sketch. Part I]. In: Jyzef KALLENBACH, ed.-in-chief, *Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie* [People: An Organ of the Ethnological Society in Lviv]. Lviv, 1906, yr. XII, no. IV, pp. 277–308 [in Polish].

19. SCHNAIDER, *Jyzef.* Lud Peczeniżyński: szkic etnograficzny. Część I [The Population of Pechenizhyn: An Ethnographic Sketch. Part II]. In: Wilhelm BRUCHNALSKI, ed.-in-chief, *Lud. Organ*

www.etnolog.org.ua

Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie [People: An Organ of the Ethnological Society in Lviv]. Lviv, 1907, yr. XIII, no. I, pp. 21–33; no. II, pp. 98–117; no. III, pp. 202–215 [in Polish].

20. WAJGIEL, Leopold. *Rys miasta Kołomyi* [A Sketch of the City of Kolomyya]. Kołomyja: Henryk Zadembski & Co., 1877, 114 pp. [in Polish].

SUMMARY

Folk medicine is a set of folk knowledge that combines two components: the first is the actual empirical knowledge formed over millennia and based on worldviews, beliefs and observations of nature, while the second is an irrational part that embraces traditional medical and magical ritual actions.

The study of folk medicine in terms of ethnography has begun since the mid-XIXth century, and this branch of traditional culture was the subject of attention of not only domestic but also foreign scholars.

The article covers conventional methods of folk medicine in Pokuttia, the ways of preparing drugs, as well as the latter's range and application. At the same time, the paper considers the state and development of medicine generally in Halychyna, and particularly in Pokuttia. It is noted that in modern ethnology, there are no specialized professional studies on folk treatment of the Pokuttian inhabitants. The authoress points out that brief information about folk medicine in Pokuttia is observed in the works of Polish researchers Oskar Kolberg, *Jyzef* Schnaider, Leopold Wajgiel and the Russian researcher S. Petrovich. Based on their ethnographic information, it was ascertained that a patient was treated at home at the first signs of his / her illness. If a disease was serious, then people most often turned to healers and sorceresses. A professional doctor was consulted only when the available means and folk healers did not help. While treating and preventing diseases, herbal medicine was most often used. It comes to about 200 species of herbs that grew in Pokuttia. Locals were well acquainted with the healing properties of trees and shrubs, cereals and agricultural nonfood crops. Herbs were usually picked at the beginning of plants' flowering. Various medicines were made from the processed vegetable raw materials. In particular, there were made, for internal use, various decoctions, tinctures, juices, and powders; while for external one the processed plants were used for baths, lotions, poultices, compresses, and ointments. The most common were tinctures on water and vodka; sometimes they were made on honey, beer, or vinegar. Among the Pokuttians, a special heed was paid to the plants, which were often used as talismans.

Keywords: Pokuttia, folk medicine, phytotherapy, Polish researchers, ethnological studies, medicinal plants.

www.etnolog.org.ua

УДК 392.5:316.361]:911.375.11(477)

Катерина Бех
(Київ)

АТРИБУТИКА ВЕСІЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ МІСТА: СЕМАНТИКА І СИМВОЛІКА

У статті розглянуто та розкрито значення й символіку традиційної і нових форм атрибутики весільного церемоніалу в місті. Простежено функціонування традиційних атрибутів залежно від суспільно-політичних і культурних процесів у міському середовищі. Зокрема, у радянський період для використання під час урочистостей було санкціоновано традиційні атрибути – коровай і рушник; у період здобуття незалежності відбулося повернення до широкого використання низки традиційних атрибутів у міському весіллі.

Проаналізовано нові й модифіковані ритуальні компоненти та їхнє виражально-символічне значення при укладанні шлюбу в сучасному місті. Скажімо, на весіллі популярним є обряд «родинного вогнища», який трансформовано до сучасного шлюбного сценарію з традиційної весільної обрядовості, де широко побутували ритуали з використанням свічок і вогню загалом.

Виявлено атрибутивні елементи й обряди з ними, запозичені із західноєвропейської шлюбної культури та адаптовані в сучасному міському весільному церемоніалі. Популярним серед міського населення є використання обручок як символу заручин та пошлюбленості; зокрема, обрядодії, пов'язані з ними, здійснюються на зразок європейського звичаю освідчення та обміну.

У висновках зауважено, що в час динамічних інтеграційно-культурних процесів, які відбуваються головним чином в урбанізованому середовищі, семантика та символіка сучасного комплексу весільної атрибути міського населення відображає як традиційні уявлення українців, так і виражально-смислові значення обрядових компонентів, притаманних західноєвропейським шлюбним церемоніалам.

Ключові слова: весілля, атрибути, символіка, коровай, торт, рушник, бонбоньєрки, обручки, свічка, «родинне вогнище», «весільна лялька».

The article considers and reveals the meaning and symbolism of conventional and novel forms of urban nuptial ceremony's attributes. It traces the functioning of traditional attributes depending on socio-political and cultural processes in urban environment. In particular, in the Soviet period, such traditional attributes as bread and towel were approved for use during wedding solemnities; and since obtaining the Ukrainian independence, there has been a return to the widespread use of a number of conventional attributes at an urban wedding.

Analyzed are new and modified ritual components, as well as their expressive and symbolic meaning while marrying in a modern city. In particular, at a wedding, there is a popular rite of *familial hearth*, which has been transformed into a modern wedding scenario from the sphere of traditional nuptial ceremonies, among which widely used were the rituals with candles and fire in general used.

Identified are the attributive elements and accompanying rites borrowed from the Western European nuptial culture and adapted to a modern urban wedding solemnity. Popular among the urban population is the use of wedding rings as a symbol of engagement and betrothal; in particular, the ritual actions related to them are carried out on the model of the European custom of declaration of love and exchange of wedding rings.

In the concluding part, it is noted that during the dynamic integration and cultural processes occurring mainly in the urban environment, semantics and symbolism of the modern complex of the urban population's nuptial attributes reflect both traditional views of the Ukrainians and expressive and semantic meanings of the ceremonial components inherent in Western European wedding ceremonies.

Keywords: wedding, attributes, symbols, bridecake, tart, towel, bonbonnieres, wedding rings, candle, *familial hearth*, *wedding doll*.

У сучасному міському середовищі до весільного комплексу церемоніалів, як і в традиційному обряді, входить використання низки атрибутів різного функціонального призначення та смислового навантаження.

Досліджуючи шлюбну обрядовість українців різних періодів і регіонів, науковці не оминали увагою ритуальної атрибутики як обов'язкового складника весілля. Аналіз атрибутивно-виражальних засобів здійснювали такі науковці, як

www.etnolog.org.ua

В. Борисенко [4; 5], О. Курочкін [5; 18], Л. Артюх [2], І. Несен [25] та ін.

Побутування атрибутів і їхнє символічно-смислове навантаження, як і всіх компонентів весільної обрядовості, змінювалося залежно від суспільно-політичних та культурних процесів. Найпомітніші модифікації весільної атрибутики відбуваються в місті, населення якого завжди має більше міжкультурної взаємодії і швидко підхоплює та адаптує нові святково-обрядові тенденції. Під час упровадження нової обрядовості, головним чином серед населення міста, було мінімізовано побутування на весіллі низки обрядово-символічних елементів, а значну частину виключено з обрядового використання взагалі. Символізму більше надавали новим та рекомендованим до виконання ритуалам, зокрема офіційним актам загальносоюзного значення: урочисте привітання молодих, обмін обручками, згода на шлюб, вручення шлюбного свідоцтва, виголошення привітальних текстів, покладання квітів до визначних місць [20, с. 68]. Водночас, незважаючи на стрімке впровадження нових ритуальних предметів ідеологізованого значення (політична символіка, факел, вітальні листівки), на весіллі зберігалися деякі традиційні атрибути. Зокрема, етнологи М. Гаврилюк та О. Курочкін зауважують про побутування короваю і рушника: зустріч молодих біля входу в обрядове приміщення з короваєм чи тортом на рушнику; ставання молодих на рушник, після чого «молода протягує його ногою», «щоб і інші дівчата виходили заміж»; обсипання молодих зерном і цукерками [10, с. 226].

У період здобуття незалежності відбулося повернення до використання низки традиційних атрибутів на міському весіллі, водночас населення й надалі використовувало в шлюбних урочистостях радянські святкові предмети. Варто зауважити, що від 2000-х в обіг весільної атрибутики залучаються та адаптуються в урбанізованому середовищі нові (запозичені із західноєвропейської святкової культури) церемоніальні предмети, яким надають виражально-символічного значення при укладанні та святкуванні шлюбу.

Із усього комплексу шлюбно-церемоніальної атрибутики одним із найстійкіших залишається головний весільний хліб – коровай, з яким пов'язана низка обрядових дій, зокрема під час його приготування, прикрашання та обдаровування. Серед етнологів-дослідників є різні концепції про походження цього обрядового хліба. Утім, більшість уважає, що коровай як весільний атрибут символізує достаток, благополуччя й об'єднання нової сім'ї. У традиційній обрядовості українці готовому та прикрашеному хлібному виробові приписували магічно-захисну функцію, а кожен елемент декоративного оздоблення (з тіста та зі свіжих рослин) мав знаково-смислове значення. Скажімо, наявність певних прикрас мала програмувати майбутнє наречених: птахи в парі – вірність, колосся – достаток, барвінок – життєву силу, калина – любов.

Одним із обов'язкових у загальноукраїнській весільній традицій був обряд випікання (бгання) короваю, регламентований чіткими правилами та символічними діями (запрошення коровайниць, благословення на випікання, замішування тіста, саджання в піч тощо). Найурочистішим етапом у системі традиційного коровайного обряду був його розподіл між присутніми, який здійснювали на завершення основної частини весілля. Зауважимо, що під час обдаровування короваєм вступав у силу закон «дарунок-віддарунок» [2, с. 97]. Кожен гість брав із собою на весілля хлібину й подарунок або гроші, натомість молоді частували їх короваєм. Своє символічно-функціональне значення коровай як головний весільний хліб почав втрачати під час упровадження радянської обрядовості. Наприклад, у міському середовищі коровай використовували з іншою метою – здебільшого як елемент інтер'єру реєстраційної зали, про що вказувалося в офіційних рекомендаціях проведення шлюбних урочистостей. Під час весільного святкування обряд обдаровування короваєм побутував переважно серед мешканців міст, вихідців із сільського середовища. Часткове відновлення використання короваю на міському весіллі спостерігалося в 1980-х роках. В. Борисенко зауважує: «На відміну від 40–60 років, коли коровай на міському весіллі часто заміняли торт, тістечка, нині популярність традиційного атрибута надзвичайно зросла. Коровай випікають у домашніх умовах, замовляють у кафе-кондитерських, у родичів на селі» [4, с. 43]. Водночас низка символічних

www.etnolog.org.ua

дійств, пов'язаних із хлібним атрибутом, не відтворювалася у весільній обрядовості міста: замовляли вироби в пекарнях, не було обряду прикрашання, стійким залишався обряд розподілу та обдаровування короваєм гостей під час урочистостей та святкування. Дослідники весільної обрядовості радянського періоду зазначають, що весільним короваєм обдаровували гостей у святкових залах Вінниці, Сімферополя, Житомира та інших міст [5, с. 29].

На межі століть коровай продовжував побутувати в міському весіллі з деякими трансформаціями обрядів та новими дійствами, пов'язаними з ним. Зокрема, наречені почали частувати короваєм одне одного перед входом до бенкетної зали (кафе, ресторану). Відбувається це так: батьки після вінчання чи реєстрації зустрічають молоде подружжя, вітають та благословляють короваєм або хлібом із сіллю; наречені від цього короваю відламують (або відкушують) шматочок, макають його в сіль і частують одне одного. Уважається, що так вони вперше й востаннє «солять» одне одному в подружньому житті. Усі присутні при цьому закликають молодих якомога більше насолити, щоб потім жити в мирі та злагоді. Звичаю взаємного частування надають символічного значення – від цього моменту подружжя буде споживати спільний хліб, отже, у них усе стає спільним [39]. Поряд із таким варіантом відомий інший, коли замість солі використовують мед, що, як зауважує У. Мовна, вважається універсальним символом солодкості із цілим «віялом» позитивних конотацій – наділенням здоров'я, багатства, щасливого подружнього життя [23, с. 779]. Основні дії, пов'язані з розрізанням та обдаровуванням короваю, відбуваються наприкінці весільного дня.

Відомо, що в традиційній весільній обрядовості українців побутувало кілька видів весільного хліба для різного обрядового і знаково-символічного функціоналу. Проте сьогодні, з урахуванням трансформації шлюбних церемоніалів, ці види обрядового печива не передбачені. Використовують лише деяку традиційну випічку під час проведення сучасних стилізованих етновесіль. Заміна дрібної традиційної випічки для запросин на інші атрибути відбулася в період упровадження радянської обрядовості. Зокрема, замість традиційних «шишок» і калачів для запросин почали використовувати листівки, у яких зазначено час та місце шлюбної події. Таку форму запросин міське населення швидко підтримало: наречені надсилали гостям листівки поштою або передавали через батьків, родичів. Слід зауважити, що в сільській місцевості донедавна одночасно існувало дві форми запрошення: наречені запрошували з листівками й спеціальним весільним печивом. Як весільний атрибут, листівки-запрошення в сучасному міському весіллі широко побутують у різних форматах.

З кінця 1990-х років популярним стає звичай замовлення багатошарових весільних тортів. Спочатку на міському весіллі торт функціонував як доповнення до весільного столу, згодом населення адаптувало європейські й американські церемоніальні дії, пов'язані зі святковим тортом (урочисте винесення в бенкетну залу, розрізування та частування). На сучасному весіллі кондитерський виріб побутує як один з обов'язкових атрибутів. В урбанізованому середовищі весільний торт часто займає місце поряд із короваєм. О. Кожолянко, наприклад, зауважує, що коровай залишається стійким у побутуванні, водночас зникає його первісне смислове навантаження та функціональне призначення як головного хліба [16, с. 192]. Натомість символічної значимості набуває святковий торт. У західноєвропейській традиції розрізання торта є кульмінаційним моментом під час святкування весілля; дії ж, пов'язані з ним, мають символічний зміст: наречені разом розрізають весільний торт, що символізує їхню першу спільну роботу як подружжя. Потім молодята з'їдають один на двох шматок десерту. Це означає, що вони здобувають одне щастя на двох, а частування всіх присутніх тортом має примножити щастя молодим; потім вони частують тортом усіх присутніх. Серед європейського населення побутує звичай зберігати (способом заморожування) шматок весільного торта. Його подружжя з'їдає на першу річницю одруження або на хрестинах спільної дитини. Цьому звичаю також надають символічного значення – поїдання весільного торта після тривалого зберігання має забезпечити сім'ї добробут та щасливе життя в майбутньому [14]. Символічного значення надають й елементам оздо-

www.etnolog.org.ua

би: прикрашання голубами чи лебедями є ознакою миру, вірності та відданості, квіти і рослини означають продовження роду, зображення обручок є символом нескінченності й непорушного зв'язку.

У сучасному весіллі містян із традиційних обрядових атрибутів в широкому використанні залишається рушник – символ спільної дороги наречених та єдності подружжя. «Рушник з'єднував родинні стосунки, "стелився життєвою дорогою", котрою повинні були пройти наречені» [26, с. 551]. Символічне значення як обрядовий атрибут мав не тільки власне рушник; магічно-сакрального значення надавали також його кольоровій гамі та орнаментиці. Дослідниця композиції вишитих виробів А. Селезньова наголошує, що орнаментування та обрядове використання весільних рушників відбувалося за чіткою традиційною системою, пов'язаною із сакральною, символічною та естетичною функціями [35, с. 138].

У традиційній весільній обрядовості рушник використовували в низці обрядів як оберіг та символ єднання; також уважалося, що атрибут має правову силу закріплення шлюбу. Тканий вишитий рушник функціонував під час сватання, заручин, випікання короваю, зустрічі та посаду молодих, обдаровування між родинами наречених. Обов'язково кілька рушників готували для вінчання. Зауважимо, що й сьогодні серед міського населення під час вінчання заведено використовувати вишиті рушники. На вінчальний рушник молоді стають під час звершення Таїнства. У народі вважається, що, стаючи під час вінчання на вишитий рушник, молоді отримують «благословення згори», а збереження його як оберега забезпечить щасливе сімейне життя [15, с. 119]. Спеціальні рушники призначаються для ікон та для зв'язування рук молодих.

Упровадження радянської обрядовості зумовлювало заміну вінчання на урочисту реєстрацію шлюбу, скорочення більшості обрядових дійств, зокрема, виключення з побутування більшості традиційних обрядових атрибутів. Модифікувалося й функціонування вишитого рушника: у цей період в урбанізованому середовищі втрачається його символічно-правовий зміст; основним призначенням виробу стало художньо-естетичне урізноманітнення інтер'єру урочистої зали для реєстрації шлюбу. Відповідно втрачалося сакральне значення атрибута. Водночас політичною верхівкою було санкціоновано використання короваю та вишитого рушника в кількох нових обрядах: батьки зустрічали наречених із короваєм на рушнику; під час офіційних урочистостей молодим стелити рушник під ноги.

Функціонування вишитого рушника поширене й у сучасному міському весіллі: його використовують під час офіційного засвідчення шлюбу, а також під час проведення адаптованого театралізованого церемоніалу західноєвропейського зразка, зокрема в сценарії включають обрядові дії з ним: ведучий пропонує матерям наречених або свідкам розстелити для наречених рушник, який символізуватиме спільну нову дорогу подружжя [34].

Відомо, що в українській культурі існував звичай приготування нареченою весільних рушників: уважалося, що, вишиваючи рушник, дівчина «програмувала» собі майбутню долю. У місті сучасні наречені замовляють святкову вишивку в майстринь, а отже, сьогодні авторство виробу втрачає свою символічну значимість. Утім, вишивальниці намагаються дотримуватися традиційної весільної орнаментики та її смислового навантаження. На сучасних весільних рушниках зображають Дерево життя як символ роду; виноград, що символізує багате життя та плодючість; калину – символ жіночого здоров'я і краси, подружньої вірності й довголіття; дуб як уособлення чоловічої енергії і сили; мак – символ благополуччя і продовження роду.

Серед пропозицій весільної індустрії є варіанти міні-рушників – це невеликі вироби (завдовжки до 30 см), які імітують традиційні рушники та їхню символічну роль позначення й обдаровування основних учасників обрядових дійств (староста, весільні батьки, хрещені). В урбанізованому середовищі такий формат атрибута є популярним через зручність у використанні. Крім цього, на міні-рушниках вишивають назви обрядових учасників, що, як уважається виробниками та організаторами свята, має сприяти швидшому знайомству двох родин.

У сучасному шлюбному церемоніалі популярним є використання ритуальних свічок як символу домашнього вогнища; поширеним є обряд «родинного вогни-

www.etnolog.org.ua

ща», виконання якого має забезпечити поріднення двох родин. Уважаємо, що цей сучасний церемоніал трансформований та адаптований до сучасного шлюбного сценарію із традиційної весільної обрядовості, у якій побутували ритуали з використанням свічок і вогню загалом. Одним із перших в етнологічній науці на використання вогню у весільній обрядовості звернув увагу М. Сумцов. Досліджуючи використання печі як джерела вогнища у весільній обрядовості, він підкреслив її морально-правове значення – приєднання молодої до родинного вогнища чоловіка, очищення від злих сил [38, с. 92]. У весільній обрядовості використовували й саму піч, яка була не тільки джерелом світла і тепла, а й символізувала домашнє вогнище, неперервність роду. Отже, коли молода вперше приходила в дім молодого, з її голови знімали хустку й клали на піч [43].

Як джерело вогню в традиційній весільній обрядовості широко побутували також свічки. Одним із поширених традиційних атрибутів вогню на весіллі був світильник у вигляді букета з двома свічками для наречених. Цей атрибут (оберіг молодих від злих сил) доручали світилці, і вона мала пильнувати, щоб не погас вогонь протягом усього весілля. Якщо вогонь згасав, то це вважалося поганою прикметою для спільного життя молодих.

На знак поріднення під час зустрічі весільного поїзда жінки обох родин тулили докупи запалені свічки. Головними учасниками «злучення свічок» могли бути й хрещені батьки наречених або жінки-свашки. Дії, пов'язані із «злученням свічок», мали сприяти об'єднанню представників різних родин, утворенню єдиного домашнього вогнища, що оберігає молоде подружжя від розлуки та зради. Символічне значення свічки на весіллі описує Т. Пархоменко: «Свічку наділяли доленосною функцією, від полум'я якої залежало майбутнє життя подружжя. Ритуал "злучення свічок" підсилювала магія слова. Разом з тим не варто обмежувати функціональне призначення свічки лише очисною символікою – її встромляння в хліб, яким опікується світилка; прикрашання коровайних шишок – все це було пов'язане з ідеєю родючості» [29, с. 90].

На заміну традиційним обрядам зі свічками на весіллі запроваджувалися нові – у середині 1970-х років було введено урочисте запалення свічки, пізніше факела чи смолоскипа. Процес запалення вогню мав насамперед емоційне значення і сприяв створенню урочистої та святкової атмосфери. Використання таких світильників було обов'язковим під час реєстрації шлюбу. Факел (смолоскип, факел-чашу) запалювали від Вічного вогню монумента Героїв чи Братської могили, вшановуючи пам'ять загиблих воїнів. Факел ототожнювали з обеліском Вічної слави, а вогонь утілював славу й безсмертя полеглих захисників. Зазвичай дії з урочистим запаленням вогню нареченими відбувалися у вітальні перед обрядовою залою [17, с. 46]. За складеним комісією сценарієм, молодих біля чаші-факела зустрічав помічник обрядового старости, підносив нареченим «світильник»; вони запалювали його та проходили до урочистої зали. Частина населення, мотивуючись зниженням естетичної обстановки, взагалі відмовлялася від цього ритуалу. Можна згадати випадок, коли на початку 1980-х років в Києві хотіли відкрити Палац одружень без обрядової чаші-факела. Утім, комісія не дала дозволу, і атрибут було встановлено [41].

На сучасному весіллі, як уже зазначалося, поширеним є обряд «родинного вогнища». Учасниками цього обряду зазвичай є матері та наречена як берегині сімейного вогнища. Сьогодні для цього ритуалу весільна індустрія пропонує спеціальний набір свічок: одна велика – для наречених, дві менших – для матерів. Найчастіше ритуал відбувається на завершення весільного дня: матері одночасно підносять свої запалені свічки до свічки наречених і запалюють її, промовляючи напутні слова для подружжя. В оприлюднених рекомендаціях проведення цього церемоніалу для підсилення магічно-смислового змісту пропонують використовувати вінчальні свічки батьків та наречених. Протягом подружнього життя для активізації захисної функції атрибута в кожну річницю весілля жінка повинна із запаленою свічкою обходити весь дім за годинниковою стрілкою, аби щастя та затишок не залишили сім'ї [33].

На сучасному весіллі в трансформованому варіанті побутує звичай обсипання молодих зерном, якому як атрибутивному ритуальному елементові надають оберего-

www.etnolog.org.ua

вої функції. На традиційному весіллі для обсипання використовували пшеничне й житнє зерно, овес, просо, лляне та конопляне насіння, горіхи [21, с. 79]. Магічно-сакральні дії зі збіжжям виконували під час виряджання з дому, благословення та зустрічі молодих на різних етапах весільного дня, а також з метою убезпечення дороги перед молодими. Загалом усі обрядові дійства обсипання запрограмовані на щасливе життя молодої сім'ї та продовження роду.

У радянський період обряд обсипання зерном був одним із небагатьох санкціонованих обрядів весільного сценарію. Обсипання молодих і присутніх зерном та цукерками здійснювалося здебільшого перед урочистою залою або після реєстрації шлюбу.

У сучасному весіллі урбанізованого населення обряд обсипання є популярним, а варіанти його виконання мають не тільки традиційні мотиви, а й містять адаптовані елементи західноєвропейського весілля. Залежно від весільного сценарію обсипання молодих може відбуватися перед входом, де має проходити реєстрація шлюбу, або після того, коли вони виходять з урочистої зали; в інших випадках – після закінчення вінчання, коли наречені виходять із церкви. Найчастіше обрядове обсипання здійснює весільна мати або хрещена мати; на урбанізованому весіллі цю функцію також можуть виконувати дружки. Серед міського населення відомий звичай, коли при першій зустрічі молода обсипає зерном молодого. За народними уявленнями наречена має кинути по кілька зерен в усі кишені вбрання нареченого, щоб водилися гроші, за сорочку – щоб був здоровий, за пояс – для продовження роду [24].

У міському середовищі до збіжжя додають монети – «на добробут молодої сім'ї», цукерки – «на солодке життя». Останнім часом у міському весіллі для обряду використовують рис та пшоно, зерном яких прийнято обсипати наречених у шлюбних церемоніалах європейців і американців. Скажімо, у західноєвропейському весільному сценарії молодих обсипають рисом чи іншими злаками білого кольору під час виходу із церкви або після проголошення священником їх подружжям.

Новим у міському весіллі українців є запозичений із західної культури звичай устелювати дорогу нареченим пелюстками квітів. У цьому дійстві беруть участь дівчата-квіткарки (flower-girl); під час святкових церемоній вони йдуть попереду наречених, устеляючи їм прохід пелюстками. Таке дійство символізує квітучу життєву дорогу подружжя.

У традиційному весіллі символічного значення набувала і ємність, що її використовували для обрядового обсипання. Зазвичай це було сито або решето. В уявленнях українців ці предмети домашнього вжитку є оберегом від нечистого й шкідливого, а прямою функцією сита й решета є просівання борошна та зерна від сміття й галуззя. Саме так, вважається, очищують суміш для обсипання молодих: відділяють чисте й корисне від шкідливого [36]. Сьогодні зберігається тенденція використання традиційних предметів. Наприклад, весільні салони й фірми пропонують різноманітний вибір декоративних сит. За своїми вподобаннями наречені можуть замовити сито в майстринь, які спеціалізуються на виготовленні весільних аксесуарів.

Обов'язковим атрибутом весілля й подружнього життя загалом є обручки. У сучасній весільній обрядовості українців побутують обручки для заручин та власне весільні (вінчальні).

У традиційній культурі українців етнологами зафіксовано явища, пов'язані з викраданням чи даруванням персня дівчині. Парубки намагалися зняти з пальця дівчини, котра подобалась, обручку (перстень), а згодом повертали нову. Якщо дівчині симпатизував парубок, то вона брала подарунок [18, с. 78]. Замість обручки чи персня викрадали сережки або стрічку. У 1920–1930-х роках заборона використання під час обрядів та носіння подружжям обручок було зумовлено ідеологічною політикою. Зокрема, у листі ЦК ВКП(б) «Про заходи щодо посилення антирелігійної роботи» від 24 січня 1929 року йшлося про необхідність поставити питання про використання ЗАГСу з метою боротьби проти попівщини, церковних обрядів і пережитків дореволюційного старого побуту [28, с. 478]. О. Гуменюк зауважує, що в цей час з побуту містян зникають весільні обручки. У період упровадження «червоних весіль» відмова від обручок була результатом впливу нормалізації суджень насамперед комсомоль-

www.etnolog.org.ua

ських організацій [12, с. 166]. Історичні події 1930–1940-х років викликали необхідність здавати коштовні прикраси для забезпечення базових життєвих потреб. Примусове вилучення в містян цінностей відбувалося в 1932–1934 роках; політична кампанія відома як «вибивання золота» [19, с. 189].

Сьогодні масово побутує запозичений українцями із західної культури звичай робити «пропозицію руки та серця» і при цьому дарувати каблучку з коштовним камінням своїй обраниці. У тематичних молодіжних журналах та інтернет-просторі вміщено багатий масив інформації та порад щодо освідчення й вибору каблучки для заручин. Популяризується також правило вартості обручки: не менше двох-трьох місячних заробітків нареченого, що свідчить про його матеріальне становище та змогу утримувати сім'ю. Крім каблучок для заручин, обов'язковим атрибутом подружжя є власне обручки, з якими пов'язано чимало прикмет і пересторог. Наприклад, у день весілля не слід одягати інших каблучок, крім обручки. Наречена після обміну обручками не повинна брати в руки порожню коробочку, в якій вони зберігалися (нехай її візьме незаміжня подруга – тоді остання швидко вийде заміж); весільну обручку не можна давати міряти іншим ні до, ні після весілля, інакше в сім'ї виникатимуть суперечки; обручки не можна губити, бо це призведе до розлучення подружжя. Якщо розлучення не вдалось уникнути, то обручку слід носити як прикрасу, що пришвидшить створення нового союзу [27]. Поганою ознакою і натяком на швидку розлуку пари вважається упустити обручку під час вінчання чи реєстрації шлюбу. У цьому разі, щоб унеможливити негативні наслідки падіння обручки, свідки (старші дружка та дружба) заздалегідь беруть із собою шматок нитки. Крізь неї протягують «весільного втікача» (обручку), а після церемонії спалюють зі словами: «Спали, вогню, всі мої біди й смутки!» [31]. Довгий час поширеною була прикмета, що обручки повинні бути гладенькими, аби подружнє життя було таким самим, адже її форма – коло – символізує нескінченну любов і нерозривність шлюбу. Для багатьох представників сучасного міського населення обручки є головним символом подружнього життя.

У культурі українців існують правила носіння обручок. Православне та греко-католицьке населення носить обручки на правій руці на безіменному пальці. У православ'ї права рука (десниця) символізує правильні та добрі дії: приносять обітницю вірності, творять хресне знамення, благословляють. Натомість католики носять обручку на безіменному пальці лівої руки: існує повір'я, що через ліву руку до серця проходить «артерія кохання», близький шлях до серця. Оскільки обручка символізує вірність у коханні, то в разі смерті чоловіка чи дружини вдівці чи вдови перекладають обручку на іншу руку. Відома традиція серед вдівців / вдів носити разом дві обручки: свою та покійного / ої. Водночас в урбанізованому середовищі простежується тенденція до вільного носіння обручок, а деякі подружні пари взагалі відмовляються від них або обмінюються іншими символічними предметами (фігурні підвіски, медальйони).

Варто зауважити, що в культурі українців побутували й інші атрибути як знак пошлюбленості. Зокрема, про звичай обміну ключами зазначив дослідник Ю. Писаренко: «Обрядове вручення нареченим ключа нареченій було складовою шлюбної угоди, а повернення ключів чоловікові дружиною символізувало розлучення. Передача ключа чоловіком молодій дружині була одним із знаків утвердження її залежності у сім'ї» [30, с. 97]. Як відгук давньої традиції спостерігаємо серед міського населення популярний звичай замикання навісного замка (колодки) на знак увіковічення кохання та спільного життя. У містах символічними місцями для здійснення цього ритуалу є переважно мости, парки, архітектурно-ландшафтні споруди (декоровані паркани, брами, «дерева закоханих»). У столиці таким місцем слугує пішохідний Парковий міст над Петровською алеєю, куди наречені приходять у день заручин, весілля чи інший особливий для них день і символічно «замикають своє кохання» [22].

Недавньою пропозицією весільної індустрії є використання нового (запозиченого зі західноєвропейської культури) весільного атрибута – бонбоньєрок (аксесуар у вигляді маленької корзинки, скриньки, коробки, вмістом якої є солодощі). Етимологія слова бере свій початок від фран-

www.etnolog.org.ua

цузького «bonbonniere» – «цукерниця». Традиція зародилася в Давньому Римі, коли на весіллі гостям дарували мигдаль та сухофрукти як символи плодючості та процвітання. З XV ст. європейці почали використовувати бонбоньєрки як запрошення на весілля, виготовляючи та прикрашаючи їх із цінних матеріалів (срібло, кришталь). Наповнювачем був глазурований мигдаль, для приготування якого використовували важкодоступний тоді цукор. Саме через високу вартість бонбоньєрки найчастіше використовували європейські аристократичні сім'ї [3].

В урбанізованому середовищі обов'язкова наявність бонбоньєрок передбачена сценарієм весілля в європейському стилі. Українці запозичили із західноєвропейського весілля також символічне функціонування бонбоньєрок; зокрема, обдаровування ними символізує вдячність гостям за вітання. У сучасній українській весільній індустрії з'явилася й відповідна назва цього аксесуара – «подячка» [44]. Крім бонбоньєрок із солодким наповнювачем, дедалі частіше трапляються сувенірні – листівки, ароматизовані свічки, іграшки та фігурки весільної тематики, які дарують гостям на спогад про святковий день наречених. Сьогодні у весільних салонах, декор-магазинах та на електронних сторінках майстрів представлено різноманітні форми та варіації європейського весільного аксесуара, а серед весільних рекомендацій організаторів та івент-агенцій обумовлені й способи презентації гостям бонбоньєрок: «Дарують гостям після завершення церемонії; можна роздати при вході в бенкетний зал; розкласти кожному гостю на тарілку; дружка допомагає обдаровувати гостей» [9]. Зауважимо, що в українському міському середовищі новий весільний атрибут став популярним як елемент європейського весілля, а його використання побутує як новий звичай уваги й подяки кожному гостеві.

Більшість дійств традиційного весілля здійснювали з метою об'єднання двох родин. Скажімо, обрядове пиття («пиття чарки», «спільне пиття») мало правову функцію та легітимізувало шлюбний ритуал загалом. Під час сватання початковою згодою дівчини на шлюб було прийняття з рук нареченого «першої чарки», яку він надпивав першим [25, с. 267]. На традиційному весіллі під час застілля побутував звичай «пускати колію». Як правило, розпочинав це батько нареченої, господар дому, в якому відбувалося весілля [37]. На сучасному міському весіллі також першим надається слово і тост батькам наречених («перша чарка»), але ритуальне споживання алкоголю під час святкування втрачає правочинну функцію, натомість набуває бенкетно-розважального характеру. Водночас більшого символічного значення надають весільним келихам наречених та використання їх як атрибутів. Зокрема, популярним є звичай бити келихи «на щастя»: уважається, що звук розбитого скла має відігнати нещастя від молодої сім'ї. Можна зазначити, що таке дійство є трансформованим і адаптованим у сценарій сучасного церемоніалу з традиційної обрядовості, адже серед українців був поширений звичай «биття горщиків». Про низку обрядових дій із биттям глиняних виробів під час весілля констатує О. Щербань: «Дружки, йдучи по молоду, розбивати глиняний виріб на перехресті; під жарти та веселощі розбивали горщики під час приїзду молодого до молодої; розбивали глиняний таріль, на якому розносили коровай» [42].

У радянський період про обов'язкове використання келихів як атрибутів весілля та символічні дії з ними були прописані на державному рівні в рекомендаціях «Одруження» [32]. Після засвідчення в офіційних документах шлюбу та вітань наречені розбивали келих «на сімейне щастя» [40, с. 208].

У сучасній весільній звичаєвості побутують символічні дії з весільними келихами наречених: їх зав'язують однією стрічкою на знак об'єднання наречених та їхніх родів. Розглядаємо цей звичай як модифікований та адаптований під сучасні елементи з традиційного весілля, коли зв'язували стрічкою й інше кухонне начиння: перед посадом молодих клали на коровай обмотані червоною ниткою дві ложки, що символізували нерозривність шлюбу [11, с. 71].

Серед урбанізованого населення паралельно з дійством биття весільних келихів побутує звичай їх збереження як реліквії протягом усього життя. Наприклад, серед міської молоді стає популярним запозичений звичай з європейського та американського весіль гравіювати імена наречених та дату шлюбу на ке-

www.etnolog.org.ua

лихах [7]. У пропозиціях весільної індустрії є різноманітні варіанти стилізованих келихів; як доповнення до набору весільних атрибутів рекомендують дві декоровані пляшки ігристого напою; представники івент-агенцій радять одну відкорковувати в день весілля, другу – у першу річницю на знак щасливого початку подружнього життя.

В урбанізованому середовищі серед оберегових атрибутів побутує «весільна лялька», функціонування якої перейшло з традиційної культури українців. Символічне значення материнства та родючості мала лялька-мотанка. Готуючи свій посаг, дівчина виготовляла таку ляльку, яка, як уважалося, мала вплинути на швидке після одруження народження здорових дітей [13, с. 34].

В українській весільній традиції відоме використання й інших різновидів обрядових ляльок. Зокрема, виготовляли подвійну ляльку з однією рукою («нерозлучники»), що символізувала нерозривність наречених; цей атрибут як оберіг від «злого ока» нерідко встановлювали на першій підводі, якою молоді їхали до церкви вінчатися [6, с. 187]. Як відголос цього звичаю зазначимо його модифікований вияв в радянській обрядовості: ляльку кріпили на капоті автомобіля, у якому їхали до реєстрації шлюбу наречені; прилаштовували біля святкового столу наречених. У період перебудови та перші роки незалежності серед містян з'явилися народні уявлення про цей весільний атрибут: якщо під час поїздки до шлюбу лялька на капоті зсунулася в бік, то молодят чекає несподіванка в сімейному житті; якщо ляльку викрадали, то це був поганий знак – у сім'ї не буде дітей; тому її викупляли, щоб забезпечити появу дітей [8].

Починаючи із 2000-х років, традиційний весільний атрибут зникає з широкого побутування, натомість під впливом західноєвропейських тенденцій стають популярними інші атрибути декоративно-символічного характеру. Сьогодні в міському середовищі в переліку пропозицій весільних сервісів є оформлення декоративними «ляльками-нареченими» весільного кортежу чи святкової локації. Відповідно ці тематичні фігури є оберегами святкових місць, облаштованих для наречених. Поширеним серед урбанізованого населення також є запозичене явище з англійського та американського звичаїв використання фігурок наречених на весільному торті, які мають виконувати захисну функцію. Їх зберігали протягом усього подружнього життя [1].

Зауважимо, що в час динамічних інтеграційно-культурних процесів, які відбуваються здебільшого в урбанізованому середовищі, весільна атрибутика представлена у видозмінених та адаптованих формах: на сучасному весіллі містян часто спостерігаємо одночасне використання на одному весіллі традиційних, радянських і нових (запозичених) атрибутивних компонентів.

Джерела та література

1. Американські весільні традиції. URL : https://uk.desertanglican.org/Wedding-Traditions-37600.

2. Артюх Л. Українська народна кулінарія. Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1977. 135 с.

3. Бонбоньєрки – подарунки для гостей. URL : http://leton.org/vidpochinok/sv-yata-i-podarunki/bonbonerki-podarunki-dlya-gostey.html?print=1&tmpl=component.

4. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. Історико-етнографічне дослідження. Київ : Наукова думка. 1988. 190 с.

5. Борисенко В., Курочкін О. Весільна гостина в місті. *Людина і світ*. 1980. № 2. С. 24–29.

6. Вербіцька І. О. Лялька-мотанка – художній оберіг у декоративно-прикладному мистецтві України. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія : Мистецтвознавство*. 2012. № 1. С. 184–188.

7. Весільні келихи. URL : http://vidrodjena.org.ua/wedding-attributes/wedding-glasses/wedding-glasses.

8. Весільні ляльки на машину і народні прикмети – весільний портал тут весілля. URL : http://jak.bono.odessa.ua/articles/vesilni-ljalki-na-mashinu-i-narodni-prikmeti.php.

9. Весільні штучки. URL : http://www.rivne1.tv/Info/?id=31155.

www.etnolog.org.ua

10. Гаврилюк М., Курочкін О. Обрядово-святкова спадщина східнослов'янських народів в умовах соціалізму. *X Міжнародний з'їзд славістів. Софія, вересень 1988 р.: Історія, культура, фольклор та етнографія слов'янських народів : доп.* / АН УРСР ; редкол.: відп. ред. П. Сохань та ін. Київ : Наукова думка, 1988. С. 211–227.

11. Герус Л. Оздоби українського короваю: типи, художні ознаки, символіка. *Мистецтвознавство: зб. наук. праць.* Львів, 2008. С. 63–76.

12. Гуменюк О. Шлюбна обрядовість в СРСР: особливості становлення. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії.* 2016. Вип. 27. С. 165–167.

13. Демидчук Л. Б. Українська народна іграшка: минуле і сьогодення виробів народних промислів. *Вісник Львівської комерційної академії. Серія товарознавча.* 2016. Вип. 16. С. 32–36.

14. Зберегти весільний торт на річницю? Легко. URL : http://topwedding.com.ua/zberegti-vesilniy-tort-na-richnicyu-ve/.

15. Кара-Васильєва Т. В., Чорноморець А. Д. Українська вишивка. Київ : Либідь, 2002. 159 с.

16. Кожолянко О. До питання про трансформацію деяких давніх обрядів у сучасній весільній обрядовості міського населення України. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології.* 2010. Т. 2.

17. Куєвда В. Художнє оформлення залів та кімнат урочистих подій. *Народна творчість та етнографія.* 1976. № 4. С. 43–48.

18. Курочкін О. В. До історії сватання на Україні. *Народна творчість та етнографія.* 1971. № 4. С. 77–80.

19. Лебина Н. Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю. Москва : Новое литературное обозрение, 2015. 189 с.

20. Линюк О. М. Жінка у системі «нової соціалістичної обрядовості». *Культура і мистецтво у сучасному світі.* 2016. Вип. 17.

21. Мандебура-Нога О. До питання про культ рослин у весільній обрядовості українців. *Етнічна історія народів Європи.* 1999. Вип. 2. С. 77–80.

22. Міст закоханих. Київ. URL : http://itinery.com.ua/object/view/most-vlyublennyh.

23. Мовна У. Семантика меду в весільному ритуалі: український контекст та європейські паралелі. *Народознавчі зошити.* 2012. № 5 (107). С. 779–798.

24. Негода О. Весільні прикмети і забобони. URL : https://life.pravda.com.ua/travel/2009/08/10/24484//.

25. Несен І. Весільний ритуал Середнього Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX–XX ст.). *Вісник Львівського університету. Серія історична.* 2008. Вип. 43. С. 261–319.

26. Никорак О. Українська народна тканина XIX–XX ст. Типологія, локалізація, художні особливості. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2004. Ч. 1: Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України).

27. Обручки, традиції і прикмети. URL : http://kviti-kviti.pp.ua/89-obruchku-tradicyi-prikmeti.html.

28. Одинцов М. И. Государство и церковь. (История взаимоотношений. 1917–1938 гг.). Москва, 1991. 478 с.

29. Пархоменко Т. Ритуальне застосування свічки у весільних обрядах. *Народна творчість та етнографія.* 2004. № 5. С. 89–92.

30. Писаренко Ю. Символ ключа в народній обрядовості та міфології. *Народна творчість та етнографія.* 2002. № 5–6. С. 97–101.

31. Прикмети про обручку. URL : http://narecheni.info/prikmeti/prikmeti-pro-vesilnu-obruchku.html.

32. Рекомендації до обрядів «Одруження» і «Народини». Київ : Комісія по вивченню й впровадженню нових громадянських свят і обрядів Української РСР, 1976. 137 с.

33. Родинне вогнище на весіллі: обряд зі свічок. URL : https://podarunki.in.ua/rodinne-vognishhe-na-vesilli-obryad-zi-svichok.html.

34. Рушник на весіллі, традиції весільного рушника. URL : http://wedding.ua/category/tradition/162/?lang=ua.

35. Селезньова А. В. Основи орнаментальної побудови композиції весільного рушника. *Вісник КНУКіМ. Серія : Мистецтвознавство.* 2015. Вип. 33. С. 131–139.

36. Сито. Решето. *Про Україну.* URL : http://about-ukraine.com/sito-takozh-resheto/.

ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

37. Стінянське весілля. *Одвічна Русава* (*Етногр. та фольклор с. Стіна на Поділлі*) / Вінниц. центр нар. творчості. Вінниця, 2003. URL : https://stina.at.ua/publ/traditions/ethnology/stinjanske_vesillja/16-1-0-33.

38. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. VI + 206 + II с.

39. Сценарій проведення весілля. Весільний портал. URL : http://narecheni.info/stsenariyi/stsenariy-provedennya-vesillya.html.

40. Фіцак І. Весільні звичаї та обряди українського міського населення Прикарпаття у 1940–1980-х роках. *Матеріали до української етнології : щорічник. Зб. наук. праць* / [гол. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2010. Вип. 9 (12). С. 206–209.

41. Центральний державний архів громадських об'єднань України. Ф. 1, оп. 32, спр. 1830. 134 арк.

42. Щербань О. Глиняний посуд – атрибут весільного обряду Полтавщини (XIX–XX ст.). *Берегиня.* 2010. № 2 (65). С. 16–23. URL : http://www.ceramology-inst.gov.ua/articles/177-sherbanglinaposud2011.

43. Щербань О. Піч в традиціях українського народу. URL : http://museum.kh.ua/blogs/blogs.html?title=Pich-v-tradytsiiakh-ukrainskoho-narodu.

44. Що таке бонбоньєрки або подячки? URL : https://rivne1.tv/news/31155.

References

1. Zhinocha Zhyttia. *American Wedding Traditions* [online]. Available from: https://uk.desertanglican.org/Wedding-Traditions-37600 [in Ukrainian].

2. ARTIUKH, Lidiya. *The Ukrainian Folk Cuisine: A Historical and Ethnographic Study*. Kyiv, 1977, 135 pp. [in Ukrainian].

3. ANON. *Bonbonnieres as Gifts for Wedding Guests* [online]. Available from: http://leton.org/vidpochinok/sv-yata-i-podarunki/bonbonerki-podarunki-dlya-gostey.html?print=1&tmpl=component [in Ukrainian].

4. BORYSENKO, Valentyna. *Wedding Customs and Ceremonies in Ukraine: A Historical and Ethnographic Study*. Kyiv: Scientific Thought, 1988, 190 pp. [in Ukrainian].

5. BORYSENKO, Valentyna, Oleksandr KUROCHKIN. On Urban Nuptial Regaling. In: The Human and the World, 1980, no. 2, pp. 24–29 [in Ukrainian].

6. VERBITSKA, Iryna. Rag Dolls as an Artistic Amulet in the Ukrainian Decorative and Applied Arts. In: Oleh SMOLIAK, ed.-in-chief, *Proceedings of the Volodymyr Hnatiuk Ternopil National Pedagogical University. Art Studies Series*. Ternopil, 2012, no. 1, 184–188 [in Ukrainian].

7. ANON. *Loving Cups* [online]. Available from: http://vidrodjena.org.ua/wedding-attributes/wedding-glasses/wedding-glasses [in Ukrainian].

8. ANON. *Wedding Dolls Attached to Cars and Folk Signs* [online]. Available from: http://jak.bono.odessa.ua/articles/vesilni-ljalki-na-mashinu-i-narodni-prikmeti.php [in Ukrainian].

9. ANON. *Wedding Trifles* [online]. Available from: http://www.rivne1.tv/Info/?id=31155 [in Ukrainian].

10. HAVRYLIUK, M., Oleksandr KUROCHKIN. Ritual and Festive Heritage of East Slavonic Peoples under Socialism. In: Pavlo SOKHAN, ed.-in-chief, *Xth International Congress of Slavists. Sofia, September 1988: History, Culture, Folklore, and Ethnography of Slavonic Peoples: Lectures*. UkrSSR Academy of Sciences. Kyiv: Scientific Thought, 1988, pp. 211–227 [in Ukrainian].

11. HERUS, Liudmyla. Adornments of Ukrainian Round Loaves: Types, Artistic Features, and Symbols. In: *Art Studies: Collected Scientific Papers*. Lviv, 2008, pp. 63–76 [in Ukrainian].

12. HUMENIUK, Oksana. Nuptial Rites in the USSR: Features of Their Formation. In: Ruslan POSTOLOVSKYI, ed.-in-chief, *Current Issues of National and Global History: Collected Scientific Papers of the RSUH*. Rivne State University of the Humanities. Rivne: RSUH Press, 2016, iss. 27, pp. 165–167 [in Ukrainian].

13. DEMYDCHUK, Liudmyla. Ukrainian Folk Toys: The Past and Present of Folk Crafts. In: Bohdan SEMAK, ed.-in-chief, *Bulletin of the Lviv Commercial Academy. Commodity Research Series*. Lviv, 2016, iss. 16, pp. 32–36 [in Ukrainian].

14. MUZYKA, Anastasiya. *Do You Want to Save a Bridecake For Wedding Anniversary? – It's Easy*. December 5, 2015 (online). Available from: http://topwedding.com.ua/zberegti-vesilniy-tort-na-richnicyu-ve/ [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

15. KARA-VASYLYEVA, Tetiana, Alla CHORNOMORETS. *The Ukrainian Embroidery*. Kyiv: Lybid, 2002, 159 pp. [in Ukrainian].

16. KOZHOLIANKO, Olena. To the Issue of Some Old-Fashioned Rites' Transformation in Ukraine Modern Urban Wedding Ceremonies. In: Heorhiy KOZHOLIANKO, scientific editor, *Issues of Ancient and Medieval History, Archeology and Ethnology: Collected Scientific Papers. (Dedicated to the 135th Anniversary of Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University and the 70th Anniversary of the Faculty of History, Political Science and International Relations*). Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University's Department of Ethnology, Ancient and Medieval History. Chernivtsi; Vyzhnytsia: Cheremosh, 2010, vol. 2 (30), p. 192 [in Ukrainian].

17. KUYEVDA, Volodymyr. Decoration of Halls and Rooms for Ceremonial Events. In: Serhiy ZUBKOV, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*. Kyiv: M. Rylskyi IASFE Press, 1976, no. 4, pp. 43–48 [in Ukrainian].

18. KUROCHKIN, Oleksandr. Towards the History of Matchmaking in Ukraine. In: Oleksiy DEY, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*. Kyiv: M. Rylskyi IASFE Press, 1971, no. 4, pp. 77–80 [in Ukrainian].

19. LEBINA, Nataliya. *Soviet Everyday Life: Standards and Anomalies. From War Communism to Big Style*. Moscow: New Literary Review, 2015, 189 pp. [in Russian].

20. LYNIUK, Olena. Women in the System of *New Socialist Rituals*. In: Mykhaylo POPLAVSKYI, editorial board's chair, *Culture and Art in the Modern World. Proceedings of the Kyiv National University of Culture and Arts: Collected Scientific Papers*. Kyiv: KNUCaA Publishing Centre, 2016, iss. 17, p. 68 [in Ukrainian].

21. MANDEBURA-NOHA, Olesia. To the Issue of the Plant Cult in Wedding Ceremonies of the Ukrainians. In: Ivan Kuras (editorial board's head). *Ethnic History of European Nations: Traditional Ethnic Culture of the Slavs: Collected Scientific Papers*. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv: Stylos, 1999, iss. 2, p. 79 [in Ukrainian].

22. ANON. *The Bridge of Those in Love* (online). Available from: http://itinery.com.ua/object/view/most-vlyublennyh [in Ukrainian].

23. MOVNA, Uliana. On Semantics of Honey in Nuptial Rituals: A Ukrainian Context and European Parallels. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *The Ethnology Notebooks: A Scientific Journal*. Lviv, 2012, no. 5 (107), p. 779 [in Ukrainian].

24. NEHODA, Oksana. *Wedding Signs and Superstitions*. August 10, 2009 (online). Available from: https://life.pravda.com.ua/travel/2009/08/10/24484// [in Ukrainian].

25. NESEN, Iryna. Wedding Ritual of Middle Polissia: Traditional Structure and Relict Forms (Mid-XIXth to XXth Centuries). In: Kostiantyn KONDRATIUK, ed.-in-chief, *Bulletin of the Lviv University. History Series*. Lviv: I. Franko LNU, 2008, iss. 43, pp. 267 [in Ukrainian].

26. NYKORAK, Olena. *Ukrainian Folk Textiles of the XIXth–XXth Centuries: Typology, Localization, and Artistic Features*. Lviv: NAS of Ukraine's Institute of Ethnology, 2004, pt. 1: *Interior Textiles (After the Materials of Ukrainian Western Regions)*, p. 551 [in Ukrainian].

27. ANON. *Wedding rings, Traditions and Signs* (online). Available from: http://kviti-kviti.pp.ua/89-obruchku-tradicyi-prikmeti.html [in Ukrainian].

28. ODINTSOV, Mikhail. *The State and the Church: A History of Their Relationship. 1917–1938*. Moscow: Knowledge, 1991, 478 pp. [in Russian].

29. PARKHOMENKO, Tetiana. Ritual Use of Candles in Nuptial Ceremonies. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*. Kyiv: M. Rylskyi IASFE Press, 2004, no. 5, p. 90 [in Ukrainian].

30. PYSARENKO Yuriy. Symbol of Key in Folk Rituals and Mythology. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*. Kyiv: M. Rylskyi IASFE Press, 2002, no. 5–6, p. 97 [in Ukrainian].

31. ANON. *Wedding Ring's Signs* (online). Available from: http://narecheni.info/prikmeti/prikmeti-pro-vesilnu-obruchku.html [in Ukrainian].

32. ANON. *Recommendations for the Rites of «Marriage» and «Childbirth»*. Kyiv: Commission for Studying and Implementing New Public Holidays and Rites of the Ukrainian SSR, 1976, 137 pp. [in Ukrainian].

33. ANON. *Familial Hearth at a Wedding: A Rite of Candles* (online). Available from: https://podarunki.in.ua/rodinne-vognishhe-na-vesilli-obryad-zi-svichok.html [in Ukrainian].

34. ANON. *Towel at a Wedding: Traditions of Wedding Towels* (online). Available from: http://wedding.ua/category/tradition/162/?lang=ua [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

35. SELEZNIOVA, Anna. Principles of Ornamental Construction of a Wedding Towel Composition. In: Oleksandr BEZRUCHKO, ed.-in-chief, *Bulletin of the Kyiv National University of Culture and Arts. Art Studies Series: Collected Scientific Papers*. Kyiv, 2015, no. 33, pp. 138 [in Ukrainian]

36. ANON. *Sieve (Also Called as Cribble)* (online). Available from: http://about-ukraine.com/sito-takozh-resheto/ [in Ukrainian].

37. ANON. *A Wedding in the Village of Stina*. A material from the book *The Primordial Rusava: Ethnography and Folklore of the Village of Stina in Podillia: A Book Dedicated to the Female Folklorist Zoya Chorna*. Vinnytsia Regional Centre of Folk Art. Vinnytsia, 2003, 223 pp. (online). Available from: https://stina.at.ua/publ/traditions/ethnology/stinjanske_vesillja/16-1-0-33 [in Ukrainian].

38. SUMTSOV, Nikolay. *On Nuptial Ceremonies, Mainly Russian Ones*. Kharkov: Ivan Popov Printing House, 1881, VI +206 +II pp. [in Russian].

39. ANON. *A Scenario of Holding a Wedding*. January 2 (online). Available from: http://narecheni.info/stsenariyi/stsenariy-provedennya-vesillya.html [in Ukrainian].

40. FITSAK, Inna. Nuptial Customs and Rites of the Ciscarpathian Ukrainian Urban Population in the 1940s to 1980s. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: An Annual. Collected Scientific Works*. Kyiv: IASFE Press, 2010, iss. 9 (12), pp. 208 [in Ukrainian].

41. *Central State Archives of Public Associations of Ukraine*: f. 1, inv. 32, dossier 1830, 134 sheets.

42. SHCHERBAN, Olena. *Earthenware as an Attribute of a Wedding Ceremony in Poltavshchyna (XIXth-XXth Centuries)*. From the *Berehynia: An All-Ukrainian Ethnographic Journal*, 2010, no. 2 (65), pp. 16–23 (online). Available from: http://www.ceramology-inst.gov.ua/articles/177-sherbanglinaposud2011 [in Ukrainian].

43. SHCHERBAN, Olena. *Stoves in Traditions of the Ukrainian People*. March 7, 2015 (online). Available from: http://museum.kh.ua/blogs/blogs.html?title=Pich-v-tradytsiiakh-ukrainskohonarodu [in Ukrainian].

44. VINNIK, Tetiana. *What Are Bonbonnieres, or Rewards?* February 3, 2014 (online). Available from: https://rivne1.tv/news/31155 [in Ukrainian].

SUMMARY

The complex of urban wedding ceremonies, like that of traditional ceremonies, embraces the use of a number of different attributes, functional purposes and the semantic load. The existence of attributes with their symbolic and semantic loads, as well as all components of the wedding ceremony, varies depending on the socio-political and cultural processes. The most noticeable modifications of nuptial attributes take place in a city that always has a population with more intercultural interaction and quickly takes and adapts new festive and ritual trends.

Of the whole complex of marriage ceremonial paraphernalia, one of the most stable remains the main wedding bread – a loaf, which is associated with a number of rituals, including its preparation, decoration, and gifting. In a modern wedding, the townspeople have a wide range of traditional ceremonial attributes. A towel being a symbol of the common path of a bride-couple and their future unity as spouses, remains in use. Among the modern urban population also popular are the rites of sprinkling a bride-couple, *familial hearth*, whose attributes have today their modified forms.

At a modern city wedding, there are also a number of attributes borrowed from the Western European wedding culture, in particular, wedding rings for declaration of love, bonbonnieres, glasses, figurines of brides, which are given a symbolic meaning of protective functions.

Nowadays, in conditions of dynamic integration and cultural processes occurring mostly in the urban environment, urban wedding attributes are presented in their modified and adapted forms. At a modern wedding, we can often observe the simultaneous use of traditional, Soviet and new (borrowed) attributive components.

Keywords: wedding, attributes, symbols, bridecake, tart, towel, bonbonnieres, wedding rings, candle, *familial hearth*, *wedding doll*.

www.etnolog.org.ua

УДК 394.3-053.5(477)“201”

Марія Пилипчак
(Київ)

УКРАЇНСЬКИЙ ІГРОВИЙ ФОЛЬКЛОР У ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ДИТИНИ

Предметом цього дослідження є вивчення, запис та використання дитячого ігрового фольклору в сучасних дошкільних закладах. Сьогодні культурні та освітянські програми все більше використовують українську спадщину в навчанні дітей. Ця тенденція вже давно існує в розвинених країнах світу.

Ключові слова: дитячий ігровий фольклор, виховання, етнокультурна освіта.

The study, recording and use of children’s playing folklore in the present-day preschool institutions are defined as a subject of proposed research. Nowadays Ukrainian heritage is used more often in cultural and educational programmes for children teaching. This tendency exists in the developed countries of the world for a long time already.

Keywords: children’s playing folklore, upbringing, ethnocultural education.

Роздумуючи про майбутнє, мимоволі задаєш собі питання – хто визначає рівень культури суспільства сучасного світу; наскільки якісним він має бути? Це далеко не прості запитання для будь якої держави.

Демонстрація насилля на екранах телебачення впродовж останніх двадцяти-тридцяти років вже сформувала новий тип молоді, а частково і змінила її особливості психіки. Висока внутрішня агресія і байдужість суспільства призводить до зовнішньої агресії, котра дає статистику злочинності не тільки в Україні, але і в більш стабільних країнах світу. Однією з причин є і система освіти, котра прививає певну шкалу цінностей. Тут криється велика спокуса перекласти відповідальність на пріоритети технократичного підходу в багатьох сферах життя.

Навчання множить знання, а диференціація науки намагається обійняти якомога їх ширше коло. Зовні це виглядає привабливо. Коли предметність і змістовність будуть мати походження не тільки від науки, але й від культури, тільки в такому контексті ми будемо визначати їх значимість для майбутньої генерації.

На жаль, сьогодні існує дистанція між освітою і культурою, освітою і життям, а це значить, що відчувається гострий дефіцит духовної культури. Справжня людська свідомість формується в багатогранному спілкуванні з людьми, котрі мають різноманітні інтереси й позиції, своєрідні погляди і розуміння суті життя. У стосунках між собою є можливість критично оцінити себе та інших, будуючи шкалу цінностей та дій. Щоб більше дітей, а потім повноцінних громадян, стали особистостями, а не «гвинтиками», освіта повинна мати творчий характер. Її можуть сформувати тільки особистості. Більшість відомих філософів, музикантів, письменників, учених стверджують, що тільки культура є тим середовищем, у якому виростає і розквітає особистість. Що ж треба зробити, щоб покращити якість наших знань? Вочевидь, творчо організувати процес пізнання.

У середині 50-х років минулого століття видатний музикант, педагог, композитор, основоположник наукового фольклору в Угорщині, міжнародний президент з питань дитячого музичного виховання при ЮНЕСКО Золтан Кодай запропонував нову методику музичної освіти. Зміст її зводився до двох постулатів, які мали стати її основою – автентичний фольклор та високе класичне мистецтво. Власну материнську музичну мову кожний народу ретельно оберігає. Це класична народна спадщина, котра відшліфовувалася впродовж тисячоліть, її квінтесенція живе в пісенній спадщині, ігнорувати яку було б безглуздям. Так поступили цивілізовані народи Європи, Америки та Японії, розуміючи, що наступ «прогресу» та урбанізація міста дуже швидко знищать те, чим пишалися впродовж багатої історії предки. Для цього були організовані фольклорні експедиції в сільські терени і почалося планомірне картографування матеріалу. Через три десятки років Золтан Кодай, котрий особисто брав участь в експедиціях та керував

www.etnolog.org.ua

науковою лабораторією, виховуючи паралельно кадри для школи та науковців-фольклористів, записав музичну спадщину свого народу та народів пограничної Угорщині зони. Усе було розшифровано й видано в антологіях народної пісні (УАН. Антологія народної пісні. Типи народних пісень / під редакцією Золтана Кодаї та Бейли Бартока. Будапешт, 1972 р. A Magyar népzene tára / Népdaltipusok / Kodály Zoltán és Bartok Béla. Budapest, 1972).

На початку 1930-х років і німці почали піклуватися про організацію національного фонограмархіву (і не тільки своєї спадщини), а також вирішили створити архів з пісенної спадщини Сходу. Були відряджені науковці в різні країни Ближнього та Далекого Сходу. Це Курт Закс, Горнбостель, Даніелу та інші. Як результат, з'явився фонограмархів з близько 30 тисяч одиниць та праця Курта Закса «Музика Стародавнього світу» видання Берлінської АН 1968 року, але спочатку праця була видана в Нью-Йорку в 1943 році (Curt Sachs Die Musik der Alten Welt. Akademie verlag. Berlin, 1968. New York, 1943).

Ці видання дали достатньо матеріалу для розробок методичних програм із проблем освіти та культури, дозволили організувати велику кількість хорових, фольклорних і танцювальних колективів, що вивчали та репрезентували справжню народну культуру.

Така тенденція в освіті, де б пишалися та вивчали поглиблено своє музичне коріння, існує і до нині в найрозвиненіших країнах світу. Так, у Японії не приймають студентів у технічні виші без знання 20 автентичних народних пісень. Їх ставлення до музичної культури і співу відоме у світі. За кількістю годин щодо уроків гуманітарного циклу, а точніше співу, вони посідають одне з провідних місць у світі.

На початку XXI століття Америка та Європа посилила уроки гуманітарного циклу. Так, у Німеччині нині в багатьох школах на тиждень 5 уроків співів. Ідея сімейного музикування у них дуже стара. Там кожна сім'я мала сімейний квартет чи невеликий ансамбль інструментальної музики. Ясна річ, що понизити рівень злочинності можна тільки в такий ефективний і перспективно діяльний спосіб. Окрім того, діти, що будуть народжуватися в таких шлюбах, матимуть пам'ять про позитивні і висококультурні переживання. А це ті передумови, які на генетичному рівні допомагатимуть зберегти наше суспільство від руйнування. Справа соціальних інститутів – впевнено підтримати й усіляко сприяти збереженню та передачі вивіреної позитивної творчої програми майбутнім поколінням.

Ми мусимо робити для цього здорове «щеплення» в дитячому садку та школі, виховати цілу плеяду таких матерів, діти котрих нестимуть власний позитивний творчий досвід у суспільство.

«Хороші смаки треба ретельно розвивати – писав Золтан Кодай. – Кожний урок співу треба побудувати так, щоб він викликав у дітей радість і прилив енергії, щоб вони з нетерпінням чекали наступного уроку. Сьогодні такий учитель біла ворона, бо освічені вчителі існують тільки на папері. Лише тоді, коли матимемо багато хороших учителів-практиків, настане розквіт нашої музичної культури. Не дурімо самих себе: з глухонімими музикантами не можна народити відмінну музичну культуру. Хороші музичні враження можна надбати тільки практичним шляхом, а потім зберігати все життя пам'ять про них. Особистий, нічим не замінимий спів, активне музикування та прослухування музики добре розвивають слух. Музика – це самовираз людської душі. Її генії розповідають людству те, чого не в змозі виразити жодна інша мова. І якщо ми не хочемо її зробити мертвим скарбом, мусимо прикласти зусилля, щоб мову цю розуміло якомога більше людей».

Ці рядки були написані в середині минулого століття, але для нас актуальні й сьогодні. Подивімося навколо. Що звучить в ефірі для нас і дітей? Далеко неоднозначний матеріал. Гучні децибели електронної апаратури музичним сміттям вкривають товстим шаром душі молоді. Більшість думає, що так має бути, бо розумні «провідники» культури знають правильний шлях. Самостійне мислення, особиста музична інтуїція відсутні, а чиновникам, підчас, нема чим слухати: їх власні смаки далекі від ідеалів. Тож хто нас веде і куди ?

Народ здавна, на відміну від офіційної педагогіки, дуже просто вирішував питання підготовки юної генерації до життя і всього, що було необхідним знати про нього. Дитина постійно спостерігала світ дорослих, у діяльності якого мала взяти участь, досягнувши певного віку. Пізнання навколишнього світу дитиною іде паралельно з формуванням

www.etnolog.org.ua

основ її світогляду. Через особливий зворушливий світ простеньких сюжетів забавлянок, лічилок, простих мелодій дитина починає пізнавати світ. У традиційній культурі минулого ми вбачаємо велику частину національної спадщини, котру нам необхідно знати і розуміти. Народне образотворче мистецтво та народна музика – це суттєва частина нашої естетичної спадщини. Вона не може застаріти і стати тільки історичною цінністю, як наприклад, постоли, курінь чи вітряк. Разом з найкращими завоюваннями професіонального мистецтва, художньою літературою та музикою, фольклор житиме, поки живе народ. Усім, хто виявить інтерес до цікавих форм народнопоетичного мислення, не слід забувати, що в цих жанрах інтегрувалася, закріпилася та акумулювалася традиційна інформація, випрацювана даним народом. Насамперед це етнічна свідомість, історична пам'ять, міфологічна та обрядова традиція, матеріальна культура. І головне її «знаряддя» – специфічна мова, яка не тільки є засобом комунікації в народі, але і особливою мовою його культури.

Усі народи світу виховують своїх дітей на міцній основі народної традиції. Перше знайомство зі словом, піснею не можна довірити будь-кому, його повинна передати мати. На думку багатьох педагогів, перед дитячими закладами повинно стояти завдання виховати якомога більше кращих матерів. Саме мати, заколисуючи дитину, наспівує їй оту праколискову, якою наші предки споконвіків захищали здоров'я народу. Усвідомлюючи, що світ дитини повинен бути духовно чистим, а значить і здоровим, вихователям дошкільних закладів було б необхідно звернути увагу на автентичну пісенну спадщину. Бажано, щоб питома вага її в репертуарі дошкільняти була максимальною. Для дитини світ дитячого ігрового фольклору, як і сприйняття рідної музичної мови, є цілком природним фактором. Бо це певні космічні вібрації, які в кожного народу свої і передаються вони на генетичному рівні. Ментальна матриця душі має відбитки, пам'ять про них. Тому, коли ми позбавимо наших дітей такої духовної опори, вони шукатимуть інші константи. Святе місце не буває порожнім, а тому на його місці може вирости лжекультура в дуже красивій обкладинці з привабливими малюнками.

Безперервність фольклорної традиції забезпечується тоді, коли її опановують діти. Великою частиною дитячого мікрокосмосу є ігровий фольклор. Це той пласт репертуару, який становить невід'ємну частину дитячого світогляду кожного нового покоління.

Психологи всього світу відмітили дивний факт. У школах, де діти співають бодай тричі на тиждень, ефективність відвідування інших уроків вища. Свого часу З. Кодай увів щоденний урок співу в школі. У таких закладах діти менше тікають з уроків, а чуйність один до одного значно виросла. Діти, котрі співали вісім років у шкільному хорі, після школи теж продовжують співати, але в інших творчих колективах. Вплив музичного виховання на загальний розвиток дитини безперечний. Цей фактор був одним із трьох основних констант освіти й культури у Древньому Римі чи Греції: музика, математика і спорт. До того ж сфера мистецтва розширялася і доповнювалася іншими суміжними видами мистецтв. Але музикування завжди було на першому плані. Мелодія, як гілка чуттєвого світу органічно, у синкретичній єдності з танцем, акомпанементом творили красивий світ музики.

Ми б хотіли не тільки відмітити, але й дослідити, яким чином впливає музична чуйність на інші здібності особистості, на поведінку в суспільстві, на творчий потенціал, стимулює інтерес до художнього бачення. Дитина, котра росте під впливом хорошої музики, має почуттєво врівноважений світ. Упродовж певного часу, коли вона, граючись, співає, має позитивну емоцію, яка знімає внутрішню напругу. Переживаючи радість, сум, сміх, гумор, вона урізноманітнює світ своїх почуттів, а отже, робить його глибшим. Підчас гри в дитини виникає почуття впевненості та розвивається вміння пристосовуватися до інших. Це перший досвід поведінки в соціумі. Він мусить бути максимально гармонійним, позитивним, бо негативні враження, пережиті в дитинстві, можуть переслідувати впродовж усього життя.

Не забуваймо, що в народі передавали лише те, що шляхом тривалої селекції слова і звуку залишилося в спадок. Наші предки мали високу культурну модель життя, де не було місця хаосу та експерименту. Розумний консерватизм залишав лише перевірене, бо таким чином працювала охоронна функція роду. Мудрі люди знали, що здоров'я – це результат правильної шкали цінностей.

www.etnolog.org.ua

Сьогодні, на жаль, черствість людської душі стала нормою, а селекція вибору духовних керівників народу дедалі більше схиляється в бік прагматично-технократичного критерію. Питання такого плану завжди були центральними в дослідженнях авторів журналів ЮНЕСКО («Перспективи – питання освіти», «Культура» та «Імпакт» – видавництво ЮНЕСКО, Париж, Плас де Фонтенуа, 7). Так, наприклад, у статті угорського дослідника Золтана Баторі «Навчання талановитих дітей в Угорщині» (журнал «Перспективи», 1989, № 1) мовиться: «З наступом нової технологічної ери і усвідомлення ролі передових технологій в повсякденному житті треба підняти проблему розвитку талантів до загальнонаціонального рівня. Конкурентоздатність національних економік на світовому ринку дедалі більше залежить від досягнень у галузі передових технологій <...> Очевидно, і це здається парадоксальним, але головне для дослідника не тільки мислити логічно, не "розум", а моральні якості».

Соціологічні дослідження останніх років показують, що у сфері інтересів підлітків музика займає чільне місце. Вона ніби випереджує інші види мистецтва за обсягом свого «споживання». Але це, на жаль, орієнтація переважно на естрадно-розважальну музику. (Врахуємо, що співів як наукового предмету у школах не має. Адже кожен з нас ще до школи знав 33 букви. Питання – чому ми за 7 років співів не читаємо 7 нот, так само, як букви? Для нас ця мова закрита? Хіба не можна було її вивчити за такий строк?) Стрімкий розвиток звукотехніки забезпечує глибоке проникнення цієї музики в життя та дозвілля молоді, формує поверхово-споживацьку культуру, а звідси – неповноцінна особистість, що частіше задовольняється всіляким музичним сміттям. У молоді з незначним музичним досвідом переважає асоціативність сприймання, яка спирається на їх ще малий життєвий досвід. Тому постає питання: хто виховує, чому виховує, якими культурними цінностями керується і чию культурну модель відтворює? Червоною ниткою досліджень соціологів, музикантів і психологів є твердження, що роль науки в житті людини, абстрактного мислення, пізнання законів буття породжуватимуть дедалі гострішу потребу в урівноваженні цього напрямку активізацією емоціональної сфери, його духовних почуттів, високої культури. Тільки культурна самобутність може бути ключем до творчого розвитку. Звичайно, між минулим і сучасним є різниця. Темп життя людей минулого був спокійніший, урівноважений. Наші предки не втрачали зв'язок з Богом і отримували благодать у праці. Сьогодні цей зв'язок знову народжується в муках і труднощах перелому матеріалістичної свідомості.

Культура та екологія сьогодні мають однакове положення. Не дарма вже з авторитетних передач звучать фрази про екологію душі. Економічний порядок у країні визначає і основи культури, якою часто керують малокомпетентні, заангажовані представники. Треба тільки подивитися дитяче мовлення та непомірне оподаткування дитячих видавництв, і одразу стає зрозумілою перспектива для нашого майбутнього. Ідеологія «суспільства споживання» й експортування найнижчої продукції злочинним способом вбиває творчу ініціативу сучасного, бодай ще трохи свідомого, українця. Більшість думає, що так і треба, якщо духовні провідники народу кажуть – «розіпни» своє на користь чужого. І ріками течуть «стандарти», які витравлюють через засоби масової комунікації пам'ять про духовний світ минувшини.

Ще один приклад. Національна комісія з якості освіти у США в 1983 році опублікувала свою доповідь про стан освіти у школах. Там є такі постулати: «Школи повинні робити акценти на викладання природничих наук, математики і відмовитися від "другорядних" дисциплін, котрі не зможуть забезпечити конкурентність США на світовому ринку. Зміст освіти повинен орієнтуватися на ринок праці і потреби промисловості». Уже через деякий час автор статті Філіп Дж. Альтбах «Нація в небезпеці: до питання реформи в галузі освіти у США» («Перспективи», 1987, № 3) пише: «Американські школи традиційно готували дітей до життя. У нових пропозиціях мало говориться про суспільствознавство, історію чи формування критичних аналітичних навиків. Чи повинні ми виховувати націю технократів? Які наслідки будуть від цього для якості і характеру політичного та інтелектуального життя в країні? Дисципліна – річ хороша в школі, але не треба забувати про творчість».

Досвід дитячого хорового колективу «Цвітень» при Національному хорі України імені Григорія Верьовки, який був створений 1986 року, свідчить, що і в рамках великого

www.etnolog.org.ua

міста, де існує конгломерат різноманіття культурних течій, можливо створити духовний осередок з вивчення та репрезентації кращих народнопісенних пластів. Силами лише двох керівників – Василя та Марії Пилипчаків – було зібрано солідний експедиційний матеріал, на базі якого зростають діти. Це переважно дівчата, які проходять розумну «школу матерів» і отримують все для того, щоб потім духовно захистити власних дітей від музичного сміття та небажаного впливу негативу. Взагалі тут ось уже 34 роки поспіль формуються майбутні батько й мати, діти яких матимуть високі ідеали, розумну концепцію виховання. За цей немалий строк осередок виховав 4 генерації дітей, а співають уже разом батьки з власними дітьми. Радо можемо поділитися досвідом, з чого і як починати. У статті використані світлини ансамблю «Цвітень».

Розвиток відчуття ритму на основі фольклору. Одним з основних завдань початкового музичного розвитку дитини має бути ритмічне виховання. Саме цим займаються вихователі дитячих садочків у всіх розвинених країнах світу, враховуючи власну національну спадщину. Дітям притаманно синкретично рухатися і співати, рухатися і плескати. Саме в цей час дитяча пам'ять накопичує інформацію про навколишній світ, і завдання вихователя – навчити малечу запам'ятовувати важливе на цьому шляху. Себто у взаємодії різних знань дати сенс цим зв'язкам. Для малечі 3–5 років є характерним так зване анімістичне (anima – душа) мислення. Вони можуть «оживити» неживі предмети і наділити їх рисами живих істот, розмовляючи з ними, співаючи і танцюючи. Саме тому різноманітні ляльки та власноруч виготовлені звірята можуть нам допомагати на цьому етапі виховання, бо дитяча фантазія має широку уяву.

Творчі завдання зі скоромовками й мелодіями можуть бути дуже різноманітними. Варто тільки використовувати ті образи, які оточують малечу, і творити разом з ними ігровий майданчик.

У лузі журавлик щипав собі щавлик.
Купіть йому горщик, він зварить вам борщик.

Мак, мак, маківочки, веселії чубарочки.
Сядь мені тут, сядь мені тут.

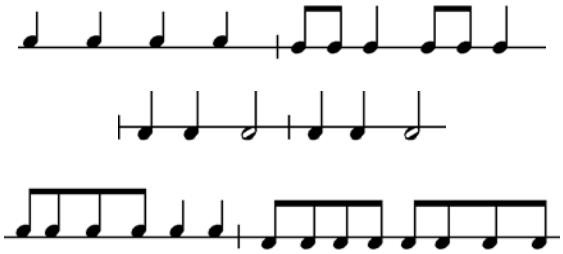
Поняття динаміки і темпу. На уроці треба використовувати вже відомі дітям скоромовки чи короткі мелодії.

Візьмемо лялькових ведмедя та мишу. Коли показуємо ведмедя, мова наша звучить голосно і низько. А миша або зайчик звучать швидше й тихіше.

У цей час використовуємо різні ритми. Скажімо хода ведмедя повільна (крокуємо всі), а хода миші швидша. Вихователь може придумати дві ритмічні фігури, які характеризують цих героїв.

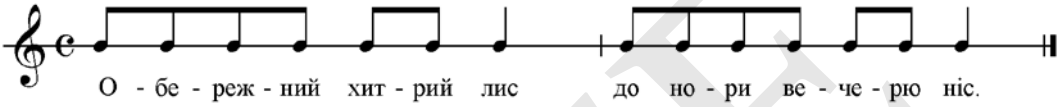
Це контрастні герої і відповідно ритми: лев, ведмідь, мишка, зайчик, пташка.

www.etnolog.org.ua



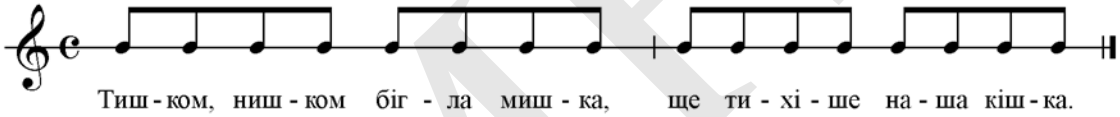
Треба частіше змінювати мову звірів та їх ритмічні характеристики. Це допомагає розвивати концентрацію уваги. Після декількох повторів сама скоромовка чи мелодія закарбовується швидше. Спочатку можна вивчити скоромовку й розіграти текст ходою, ритмом. Походити тихо, а потім ще тихіше. Таким чином діти отримують поняття про «голосно–тихо» та різні варіанти динаміки руху.

Приклад 1



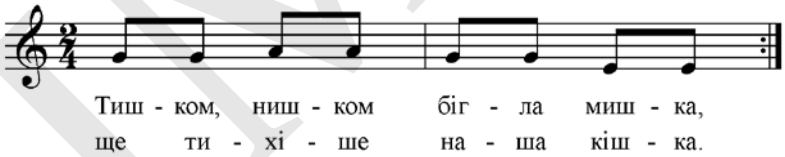
Або контрастні образи кішки та миші.

Приклад 2



Наступний етап – можна на скоромовку придумати мелодію.

Приклад 3



Для розуміння тембру також можна використовувати лялькових ведмедя і пташку.

Діти одразу повинні зобразити тембр ведмедя і його ходу та спів пташки і її темп «скоків чи польоту». Можна також використовувати музичні інструменти. Вихователь може записати гру на контрабасі (низький тембр і повільні темпи, може бути піцикато), гру на флейті (Равель «Колібрі») і т. д.

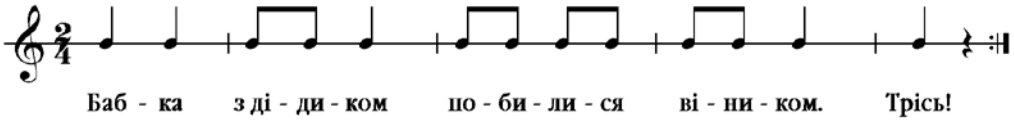
Ознайомлення з довжиною звука: четвертна–восьмі. Використовувати ляльки для ритмічного навчання, особливо такі, що можна одягти на пальчики, дуже корисно ще й іншого боку. Можна приблизити непомітно дитину до технології запису більших і менших ритмічних одиниць (окрім усього, це ще й навики театрального мислення).

На праву руку я одягаю більшу тваринку, скажімо мишу. Її ми назвемо «ТА». На ліву – два маленьких мишеняти, їх ми назвемо «ТІ-ТІ». Це можна робити і з іншими тваринками, будь який варіант може бути використаний. Важливі тільки розміри звіряток. Спочатку вони познайомляться з дітьми одночасно. Потім одні ховаються за спиною, інші себе уявляють різними довжинами. «ТА» – довші одиниці, відповідно «ТІ-ТІ» – дві короткі. Чергуючи їх, діти безпомилково повинні вгадати, хто ж це був. Але постійне пульсування четвертними (хтось може грати на бубні або вихователь сам співає довжини на певній висоті) повинно звучати. Із цих двох ритмічних одиниць можна придумати дуже цікаві варіанти гри.

www.etnolog.org.ua

Поняття паузи. Коли вже добре засвоїли гру в «ТА» та «ТІ-ТІ», спробуємо почути паузу. Це своєрідна зупинка – відпочинок. Але відпочинок триває тільки певний час. Його назва «пауза». Діти можуть плескати четвертними весь час, коли вимовляють скоромовку, а в момент паузи можуть підняти два пальчики вгору. Таке трапляється в наших скоромовках «Бабка з дідиком».

Приклад 4



Можна також тихенько тупнути ніжкою в цей час.

Щодо відчуття паузи в таких скоромовках, необхідно їх повторити двічі, бо це пауза вкінці строфи, а не всередині тексту, де є продовження! Тільки тоді можна «виміряти» час паузи, коли одразу настане повтор. Коли органічно кінець скоромовки і початок повтору прозвучать без перерви, можна сказати, що вони відчули час самої паузи. Шукати треба також скоромовки, в яких є паузи всередині тексту.

Коли вже добре засвоїли дві потрібні одиниці, можна дати дітям пластмасові чи дерев'яні палички, щоб вони на підлозі виклали малюнки почутих ритмічних завдань. Перспектива таких ігор-вправ безкінечна і потребує підготовки вихователя. Цей, здавалося б, простий у розумінні матеріал потребує тренування і самого вчителя. До зустрічі з дітьми треба готуватися, покращуючи власну кваліфікацію. І як казав З. Кодай, «уміти піднятися до цього примітиву».

Для відчуття динаміки розповсюдження звука від тихо до голосно (crescendo) граємо в таку гру. Вихователь, а за ним і діти, витягують руки перед собою, складаючи долонями один до одного. Це буде «паща крокодила». Поступово починаємо її відкривати і співати якийсь звук. Коли руки закриті – мовчимо. Поступово відкриваючи долоні, починаємо казати скоромовку, плескати чи співати, посилюючи звук все голосніше за принципом crescendo. І навпаки, закриваючи руки, все звучатиме тихіше. Тут може бути багато варіантів вправ. Діти діляться на групи чи по двоє, спів гуртом, гра ритмічними мотивами в різній динаміці.

Сигнал світлофору. Гра дуже корисна для виховання внутрішнього слуху. Намалюємо сигнал світлофора – один бік червоний, другий – зелений. Зелене світло показує, коли дозволяється промовляти скоромовку, червоне – заборона. Отже, вимовляючи скоромовку чи співаючи мелодію, вихователь логічно ділить її спочатку на короткі фрази і тільки пізніше на повні строфи. Так легше і швидше реагує дитячий гурт на команду.

Звичайно, працюємо з добре вивченим матеріалом, щоб коли треба було «проспівати про себе», у дітей була асоціація з відомою фразою. Зі скоромовками і їх ритмом це простіше. Бо ж діти всі володіють лексикою мови. Пропоную і таку ідею. Почати з червоного боку світлофора. Для цього треба спільно порахувати вголос потрібний розмір, наприклад до чотирьох, і «про себе» почати вимовляти початок скоромовки, на зелене світло повертаємося до вимови вголос потрібної наступної фрази. З часом цей принцип треба перенести для вивчення пісенного матеріалу: одна строфа вголос, інша про себе, знову вголос. Коли

www.etnolog.org.ua

повертаємося після мовчанки до співу, стає зрозумілим, хто тримає потрібний тон. Відповідно працюємо спочатку тільки з малими фразами. Червоне світло світлофора для початку пісні варто використовувати тільки тоді, коли є переконання, що діти вже співають чисто.

Ще одна форма роботи з ритмом. Наші руки можуть «розмовляти» тільки оплесками. Спочатку голосно вимовляємо скоромовку і голосно плескаємо. Поступово вимовляємо тихіше скоромовку і наостанок тільки шепочемо губами, а плескаємо голосно весь час. Це елементарне двоголосся і контроль над ним.

Висновки. Якщо ми хочемо прищепити любов до музики через наші заняття, вони повинні бути якісними й різноманітними. У дитячому садку повинно бути насамперед «царство ритму і гри». Це притаманний дитині природний стан, а народна пісня-гра є найбільш дієвим і доцільним для цього засобом. Тільки практика цікавого музикування може стати основою справжнього музичного виховання, що в майбутньому відкриє двері до розуміння самої музики в різних стилях та національних культурах. Поряд з ритмічними завданнями намагаймося активно співати! Співати з дітьми і для дітей! Не забуваймо, що єдиним доступним для всіх «інструментом» музикування є людський голос. І радість колективного співу можна зародити саме тут, коли будуються його підвалини. Від нас з вами залежить, полюбить дитина співати чи ні, бо в основі навчання має бути лише якісна музика. Тому музичний керівник повинен мати хороший смак, мати достатній практичний досвід музикування, ансамблевої гри та співу і головне, – дуже відповідально добирати музичний матеріал для дітей. До зустрічі з ними треба готуватися!

Пропонуємо модель деяких наших уроків, які будуть видані разом з нотним матеріалом окремим посібником. У додатку до статті пропонуємо нові експедиційні записи авторки з різних регіонів України, що публікуються вперше.

Урок 1

У групі має бути парна кількість дітей, оскільки всі наступні заняття – це здебільшого парні ігри. Знайомство з дітьми 3–4 років. Кожний скаже своє ім'я. Діти мають запам'ятати, кого як звати. Вихователь навмисно називає імена, яких не було. Діти відповідно реагують. Такий варіант виховання пам'яті можна використовувати ще й у такий спосіб. Називаємо кілька слів, які дитина повинна запам'ятати і повторити, не обов'язково в тому ж порядку. Для початку можна використовувати у грі не більше трьох-чотирьох слів. Далі можна ускладнювати правила гри, збільшуючи кількість споріднених і неспоріднених слів. Наприклад: кішка, собака, ведмідь, або вікно, равлик, літак. У майбутньому це можна буде робити зі звуками та вивченими піснями.

Вихователь приносить на урок малюнки до майбутніх пісень та невеличкий м'ячик, пошитий з м'якої тканини. Перша пісня-гра – «**Печу, печу хлібчик**».

Приклад 5

Опис гри. Діти стають у коло по двоє одне за одним. Той, хто стоїть позаду, тримає переднього за голівку, наче «хлібчик», і поволі розхитує. У середині кола стоїть один учасник з м'ячиком у руці. Він буде «пекарем». Спочатку «пекар» питає: «Який хлібчик будемо пекти? Прудкий чи ледачий?» Коли діти відповіли, він рахує повільно чи прудко до чотирьох, і всі починають співати пісню. На словах «шусть у піч!» він кидає комусь із перших діток у парі хлібчик, і той стає «пекарем». Можна довільно чергувати всі

www.etnolog.org.ua

варіанти мелодії, які є в посібнику. З часом можна навіть придумувати на ці слова нові дитячі мелодії. Якщо вихователь грає на інструменті чи співає, то потрібно щоразу підвищує спів на півтону вгору. Так виховуємо ладовий і звуковисотний слух малечі.

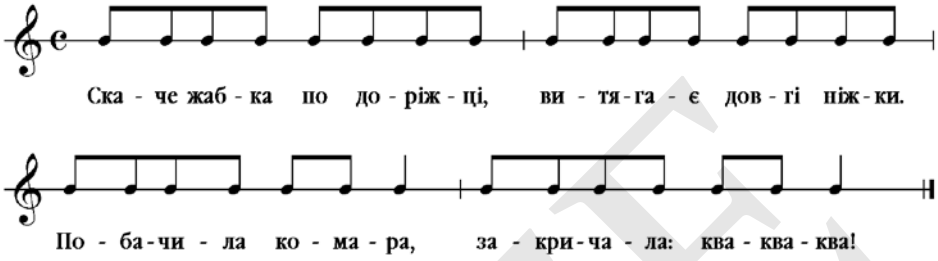
Починаємо з Ля мажору (мелодія звучить з V на III щабель). Таким чином формується відчуття мажорного ладу. Вихователь може тримати на інструменті як мажорний тризвук, так і просто квінту ладу.

На малюнках знаходимо хлібчик. Удома можна розмалювати або намалювати хлібчик.

Після гри сідаємо зручно в коло і, плескаючи, вчимо дві нові скоромовки. Можна вибирати довільно, але діти повинні рівними четвертними долями плескати під час скоромовки.

Скоромовка «Скаче жабка»

Приклад 6



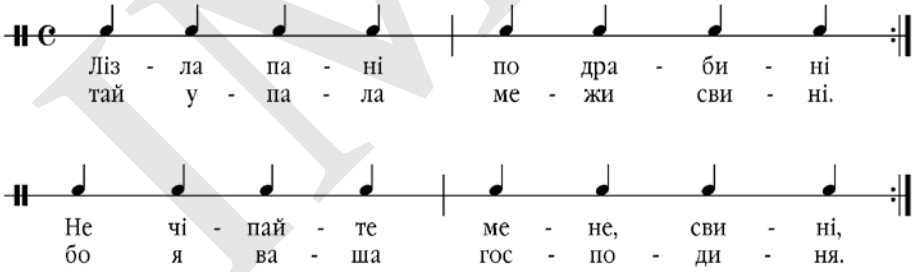
Скаче жабка по доріжці
Витягає довгі ніжки.

Побачила комара,
Закричала – ква, ква, ква!

На останніх словах – ква, ква, ква – можна плескати ритмічну фігуру за словами. Під час слів «витягає довгі ніжки» діти можуть витягти ручки вперед. А потім знову далі плескати.

Скоромовка «Лізла пані по драбині»

Приклад 7



Лізла пані по драбині
Та й упала межи свині!

Не чіпайте мене, свині,
Бо я ваша господиня!

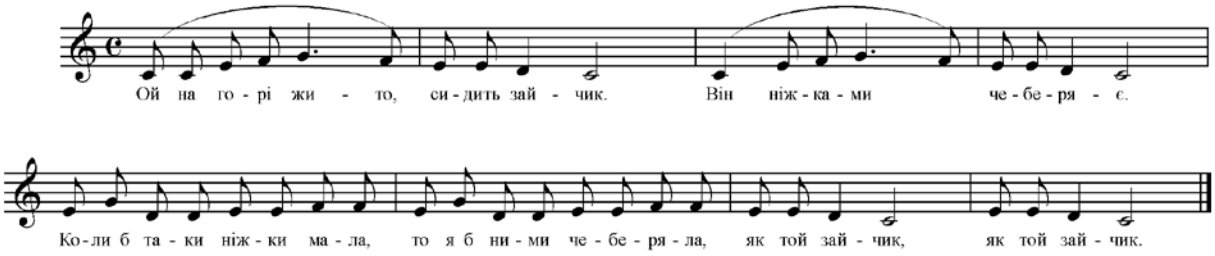
На словах «не чіпайте мене, свині» похитуємо головою в різні боки. У скоромовках можемо використати гру в «світлофор». Кожна дитина може бути вчителем зі світлофором у руках. Спочатку вони будуть розвертати його хаотично, але з часом вже розвертатимуть на кожну нову строфу. Відчуття строфи приходить трохи згодом.

Урок 2

Вихователь показує малюнок, де зображений зайчик. Співає і показує, як він чеберяє. Повторили з дітьми слова. Стали парами, обличчям один до одного, взявшись за руки. На слова «коли б такі ніжки мала» діти повинні підскакувати. Спочатку це будуть довільні скоки. З часом вони будуть співати та скакати, випадаючи вперед з правої ноги. Одночасно співати, стрибати та координувати рухи нелегко. Тому ця гра впродовж року буде звучати часто. Діти отримують від неї задоволення. У роботі над нею кожний урок працюємо над певним окремим елементом. Водночас діти не повинні втрачати радість від гри.

www.etnolog.org.ua

Приклад 8



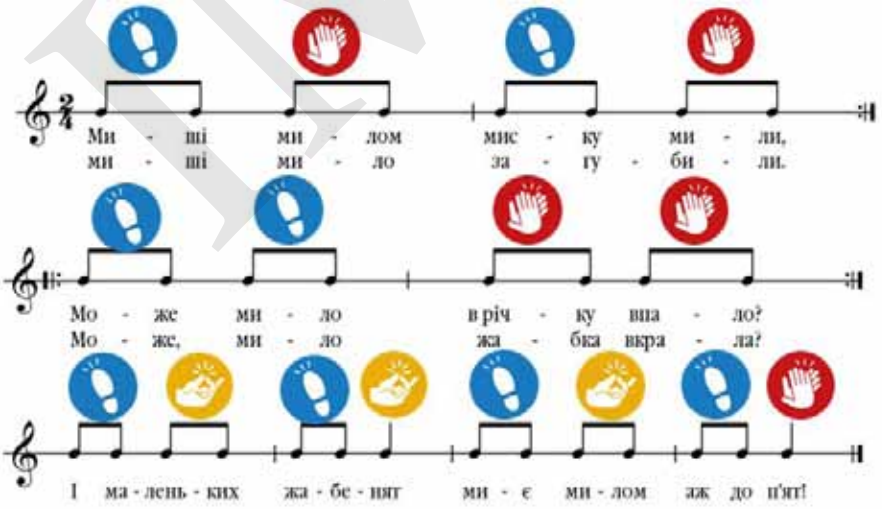
Ой на горі жито, сидить зайчик,
Він ніжками чеберяє.
Коли б такі ніжки мала,
То я б ними чеберяла,
Як той зайчик, як той зайчик.

Ой на горі просо, сидить зайчик,
Він ніжками чеберяє.
Коли б такі ніжки мала,
То я б ними чеберяла,
Як той зайчик, як той зайчик.

Ой на горі гречка, сидить зайчик,
Він ніжками чеберяє.
Коли б такі ніжки мала,
То я б ними чеберяла,
Як той зайчик, як той зайчик.

Після руху сідаємо до скоромовок. Треба намагатися, щоб вони звучали чітко. Рівномірно плескаючи в долоні, скоромовки **«Скаче жабка»** та **«Лізла пані»** повторюємо групою, а потім – по двоє. Кожний вимовляє тільки одну строфу. Спочатку вихователь чітко проговорює скоромовку. На кожну строфу виставляє одну руку вперед, змінюючи руки на кожну нову строфу. Діти сприймають це як гру, а насправді ми монтуємо розуміння чергування строфи у вірші. Діти можуть повторити так само разом з вихователем. Наступний етап – по двоє: кожний вимовляє тільки одну строфу. Це непросто, бо проговорювати вголос хочеться всім. Так починається виховання ансамблевого співу та внутрішнього слуху. Окремо використовуємо щей елементи *body percussion*. Нова скоромовка **«Миші милом миску мили»**:

Приклад 9



Усі стають до пісні-гри **«Печу хлібчик»**. Сьогодні печемо ще й **«бабку»**.

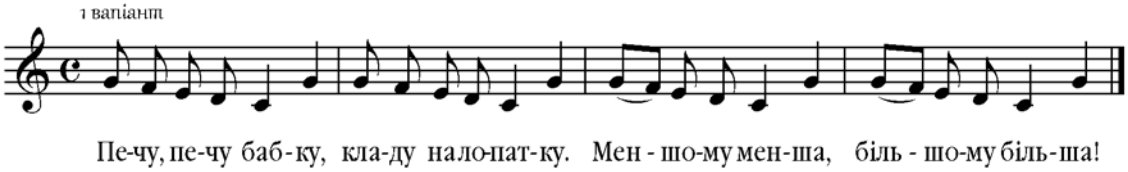
Печу, печу бабку,
Кладу на лопатку.
Меншому – менша,
Більшому – більша!

Голосно вигукуючи: «Шусть у піч!»

Мотиви різні. Вихователь «бабку пече» в до мажорі – мелодія спускається з V до I щабля.

www.etnolog.org.ua

Приклад 10



Піднімаємо або опускаємо звучання мотиву на півтону вгору. Співаємо в різних темпах, але швидкі темпи поки що не використовуємо. Обов'язково слідкуємо, щоб головний учасник порахував до чотирьох рівними долями. Це необхідно для того, щоб діти мали відчуття потрібного пульсування четвертними. Оскільки тіло наше симетричне, то запустити дітям «маятник рахунку» треба, щонайменше, рахуючи до чотирьох. Як показала практика, вони вже на 3–5 урок вступають вчасно.

Урок 3

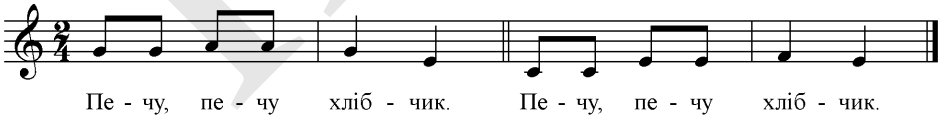
Кожний новий урок варто починати з ритмічних вправ. Плескаючи і рухаючись по колу або двома лавами назустріч один одному, діти починають учитись орієнтуватися в просторі. Одна з найпростіших вправ – рухатися по черзі лавами один одному назустріч і рахувати вголос до чотирьох. Перша лава рухається рівним кроком вперед. На рахунок «чотири» вперед не ступаємо, а тільки прикладаємо вже поруч стопу до іншої ноги. На новий рахунок ідемо назад на вихідну позицію. Без паузи інша лава, наче у відповідь, починає рухатися вперед, так само повторюючи попередню комбінацію.

Можна гратися в гру «дідусь і онук». «Дідусь» ступає половинними, але діти продовжують плескати четвертними. А інша група йде як «онук» – четвертними, ступаючи і плескаючи однакові довжини.

Розспівка-гра на мотив **«Печу, печу хлібчик»** та **«Печу, печу бабку»**.

Можуть бути нові мотиви.

Приклад 11



Одразу граємося в **«зайчика»**. Після ігор «хлібчика» і «зайчика», над якими відповідно працювали, пауза. Це може бути гра **«Летить, летить»**. Завдання на реакцію та пошуки нових образів. На все, що літає, діти піднімають пальчик угору; що не літає – пальчик униз. Наприклад: летить ворона – пальчик угору, летять дві ворони – вгору, летить корова – пальчик униз. Цю гру можна використовувати як паузу між активними навантаженнями, і після неї знову можна брати новий матеріал. Нова пісня – **«Біла квочка»**. Показуємо малюнок до неї. Кожна пісня, яка сьогодні ще в пасивному стані, завтра буде в активному виконанні. Вихователь не повинен боятися давати більше нових пісень. Діти швидко запам'ятовують. Важливо пам'ятати, що з ними все нове варто частіше повторювати.

Заувага. Використовуємо малюнки до пісень. Вони потрібні в роботі з дітьми для того, щоб кожний малюнок зображав якийсь відомий сюжет до пісні. Пізніше, коли матимемо більший об'єм пісень, вихователь зможе зіграти на інструменті пісню чи заспівати, і кожна дитина мовчки, не вигукуючи, підніме малюнок. Тоді буде зрозумілим,

www.etnolog.org.ua

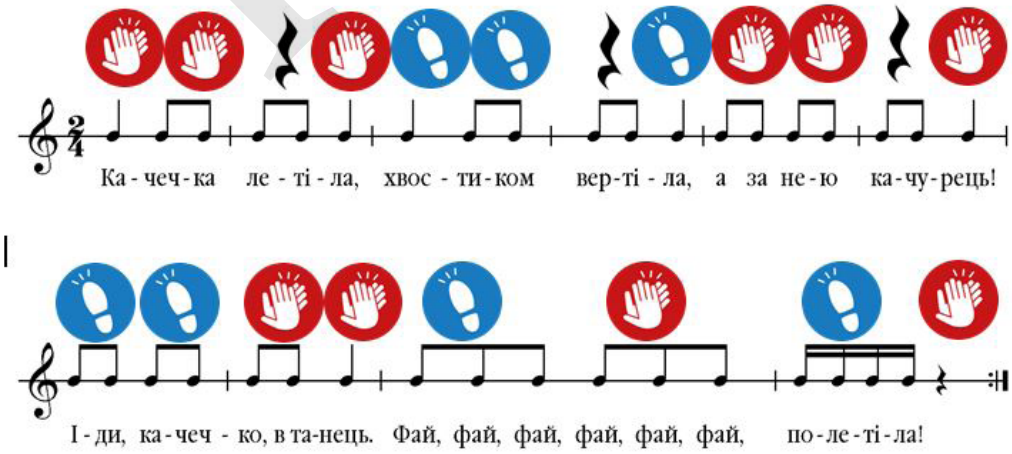
чи кожен впізнав мотив. Тут синтезуємо три важливі фактори: слух і музичну пам'ять, дитячу витримку та бажання малювати до пісень малюнки.

Спочатку матимемо об'єм художньо переконливих малюнків як взірець. Їх можна розмалювати (за бажанням зробити окремим альбомом і розмальовувати), а потім і самому придумувати сюжети до пісень. Для цього знадобиться фотоальбом маленького формату, куди можна вкладати дитячі малюнки. Так простіше потім шукати потрібний сюжет.

Урок 4

Починаємо урок з розспівки-гри **«Печу хлібчик»** та **«Печу бабку»**. Усі по черзі мають пекти «хлібчик» і «бабку». Для дітей це різні мотиви й інший варіант звучання мелодії. Принцип роботи зберігається той самий, як і на попередньому уроці. Після цього переходимо до скоромовок, плескаючи до них. До вже вивчених додаємо нову – «**Качечка летіла»**.

Приклад 12



Тут можна замість оплесків повертати руку в різні боки четвертними. Спочатку однією рукою, потім іншою, потім обома. На словах «фай, полетіла» діти зображають,

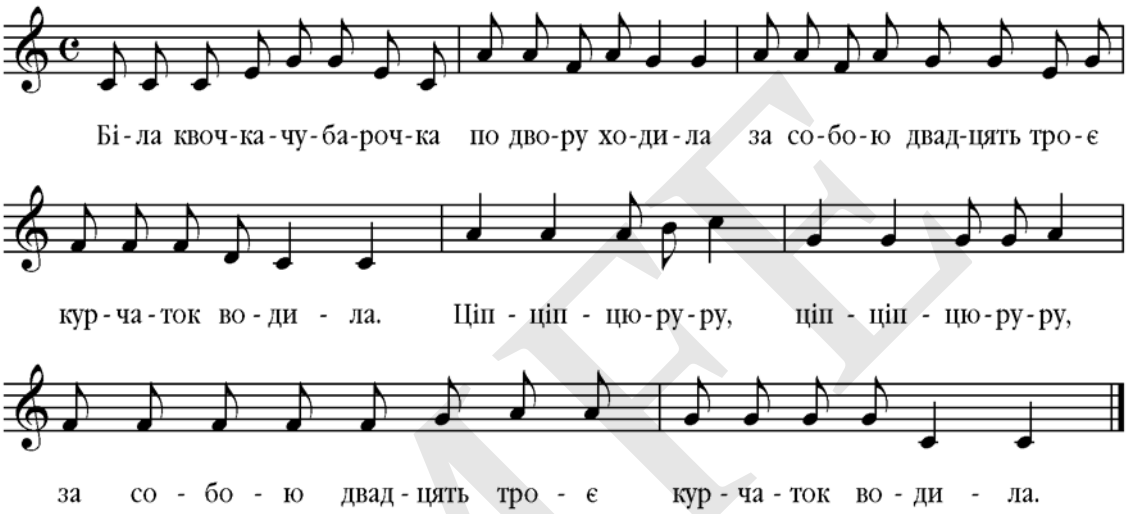
www.etnolog.org.ua

як полетіла качечка. З часом діти будуть плескати четвертними. У кінці скоромовки є четвертна пауза.

Для того, щоб вони її відчули, скоромовку треба повторити двічі. Якщо діти після паузи, на яку плескатимуть, почнуть вчасно повтор, значить вухо «наміряло» вірно час паузи. Тільки тоді пауза стане частиною довершеного процесу, тобто дорівнюватиме четвертній довжині. Окремим завданням для вуха у цій скоромовці є тріоль. Ще один варіант використання цієї скоромовки – це оплески і ходьба. У методиці Карла Орфа, елементи якої сьогодні активно використовуються, рух – необхідний компонент навчання.

Повторюємо гру **«Зайчик»**, пісню **«Біла квочка»**.

Приклад 13

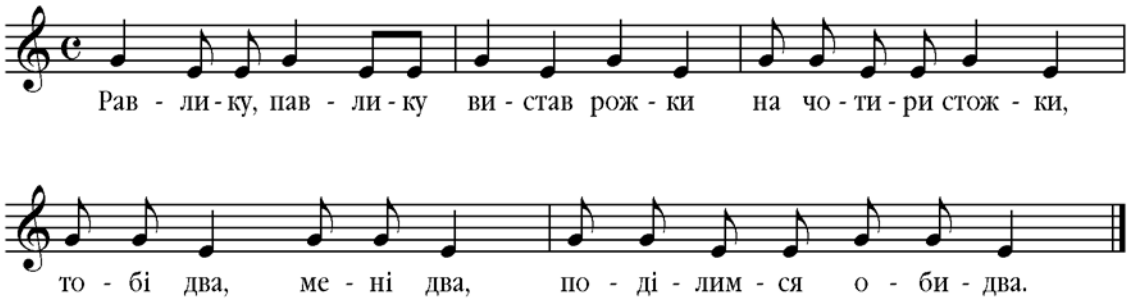


Біла квочка-чубарочка по двору ходила,
За собою двадцять троє курчаток водила.
Ціп, ціп цю- ру- ру, ціп, ціп цю- ру- ру,
За собою двадцять троє курчаток водила.

Ой ви, мої дрібні дітки, та й не розбігайтесь.
Як прилетить яструбонько до мене збігайтесь.
Ціп, ціп цю- ру- ру, ціп, ціп цю- ру- ру,
Як прилетить яструбонько, до мене збігайтесь.

Вчимо нову гру **«Равлику, павлику»**.

Приклад 14



www.etnolog.org.ua

Опис гри.

Равлику, павлику,
Вистав рожки
На чотири стожки.
Тобі два, мені два,
Поділимся обидва.

Дітки стають у два ряди і йдуть один одному назустріч. Перший ряд іде рівним кроком, ступаючи четвертними, плескаючи в долоні також четвертними долями.

Коли обидва ряди стоять близько один навпроти одного, можна плескати один одному в долоні.

Спочатку на перші дві строфи просто, а на другі дві строфи навхрест (права рука до правої, ліва рука до лівої). Вихователь може в цей час грати мелодію на інструменті в потрібній тональності, підтримуючи спів дітей і поступово піднімаючи на півтону пісню вгору. Це розвиватиме мелодійний і ладовий слух дітей.

Заувага. Як тренувати дисципліну, а не мотивацію. Ніхто з нейробіологів, під час розмови з ними, не скаже, звідки в нас береться мотивація. Ми просто не маємо в мозку такої кнопки, що відповідає за мотивацію і яку можна увімкнути за бажанням. Але можна навчитися самомотивації, і цього можна досягти через дисципліну. Один з найпотужніших мотиваторів (і не тільки для дітей, а й для нас дорослих) – робити те, чого ти виконувати не любиш. Змусити себе важко, але дуже корисно. Дітям важливо впоратися із цим, але дуже індивідуально й дозовано, малими кроками. Це допоможе нам тоді, коли ми отримаємо шанс робити те, що хочемо й любимо, тоді вже ніхто не проґавить цей шанс. Я б була дуже обережна з думкою про те, що сучасні діти інакші. Такою ідеєю можна виправдати багато проблем. Сьогодні багато хто говорить, що сучасні діти справді не здатні довго зосереджувати свою увагу. Батьки 30 років тому скаржилися на ті самі речі, що й сучасні мами і тати. Проблема в іншому. Соцмережі – це велика спокуса для дітей. Чи здатні вони протистояти цій спокусі? Дуже часто – ні. Для цього є батьки, дорослі і креативні вчителі. Але єдине, що нейробіологи знають точно про мозок дитини, це те, що він надзвичайно пластичний. Якщо ми, дорослі, привчимо їх працювати у сфокусованому режимі, а потім робити перерви, ми справді їм допоможемо. Ці короткі миті, коли дитина стримує себе від спокуси взяти телефон чи будь який гаджет, дуже корисні.

Календарно-обрядовий цикл. Свята річного календаря для українського народу були не лише перервою під час важкої роботи, а й справжнім дійством гри та радості, що, врешті-решт, сформувало основи народного мистецтва. У житті наших предків свято мало важливіший зміст, аніж ми його розуміємо сьогодні. Воно синтезувало смислові нашарування різних історичних часів: від язичницької спадщини до церковної традиції.

Раніше в селах та маленьких містечках колядували дитячими та дорослими гуртами. Готувалися до цього заздалегідь. І, незважаючи на церковний піст, який передує традиційному святу, збиралися по хатах і згадували старовинні пісні. Пісні вчили на всілякі оказії. Бо в одного господаря, наприклад, на виданні дівка, тому співати й віншувати треба, щоб цього року заміж вийшла. Були колядки, адресовані вдові, сироті… Словом, усіх треба було нагородити гарним і змістовним співом. Навіть найменшим дітям, яких брали з собою, було цікаво, бо ж і їм випадала у дійстві певна маленька роль.

Пісні для найменших – коротенькі й прості. Але отакий наче примітивний спів лише підкреслює відому думку: розвиток людства можна простежити через розвиток дитини – від найпростіших форм до розгорнутого народного дійства. Дітки із задоволенням співали спеціально для них створені пісні. А «вправлятися» йшли спочатку до власної родини, дідуся, бабусі, тіток, а вже потім до найближчих сусідів.

У роботі над колядницькою традицією можна і треба навіть найменших дітей готувати до зустрічі одного з найвеличніших свят –зустрічі Різдва Христова та Нового року.

У репертуарі є багато дуже простеньких пісеньок і віншувань саме для малечі садкового періоду. Утім, це не значить, що й складніші пісні, себто довші, не треба вчити.

www.etnolog.org.ua

Сьогодні вони тільки слухають, а завтра вже підспівують. А як було ж в народній традиції, коли переймали з уст в уста? Саме так.

Ми в колективі ділимося на дві групи і щоразу такими ватагами виходимо за двері і «зображуємо» сценарій коляди. Хтось один буде головний, він і назначає, кому, що казати.

У кімнаті сидять решта дітей і поміж них ми вибираємо Хазяїна.

Стукаючи в двері, діти голосно питають:

Пастушки: Чи хазяїн спить, чи лежить, чи в віконечко глядить?

Господар: Не сплю, не лежу. Вас, колядничків, виглядаю!

Пастушки: Можна веселити?

Господар: Веселіть!

Діти заходять гуртом і розповідають чи співають, про що домовилися.

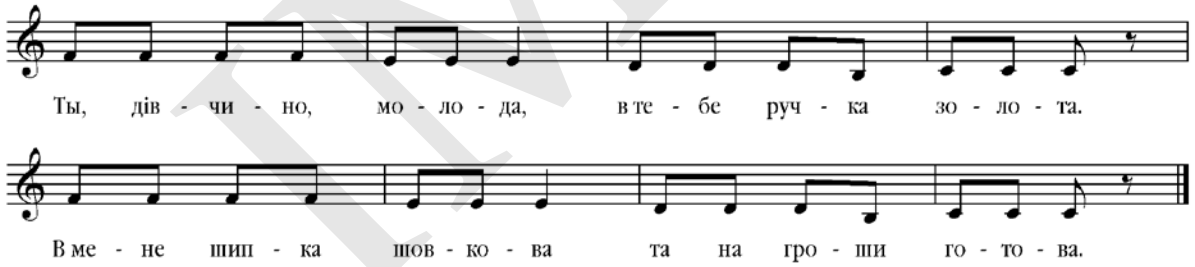
У кінці співають «Многая літа». І обов'язково віншування: «Бажаю вам, тітко, купу дітей. А вам, дядьку мірку грошей! Щоб ви цей рік опровадили і будущого дочекалися!»

Добре, аби був певний вибір матеріалу. Тому заздалегідь треба вивчити цілий набір мелодій і віршиків, щоб кожна дитина могла щось заспівати чи розказати. Важливим вбачається більше співати, навіть якщо пісні простенькі. Бо в цей час формуються навички співати, що набагато складніше, чим навчити декламувати віршики. Зазвичай вихователі йдуть простішим шляхом.

У мене був випадок, коли зайшло дитя засівати 30 грудня (!), бо вже дитячі канікули. Воно, бідне, нічого про традицію не знало, а бачило, що гурти взимку ходять. І вирішив хлопчина: «беру косу і йду косить». Переступило поріг і голосно прокричало: «Сєю, вєю, завиваю на машину собі раю». От вам і міський варіант «розуміння» традиції. Посадила я хлопчину і стала з ним вчити колядку. От чим має займатися мама, садок і школа, прививаючи розуміння та любов до власного спадку.

Ось репертуар для малечі, з якої наші діти вибирають, щоб було гарно, переконливо і змістовно. Звичайно, вчити матеріал треба задовго до Різдва, щоразу повторюючи різними групами.

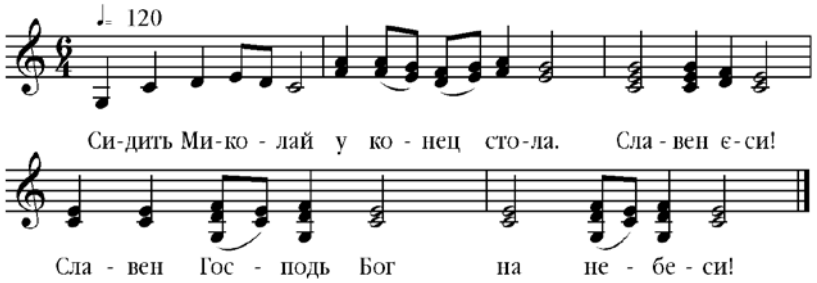
Приклад 15



Ти, дівчино, молода,
В тебе ручка золота.
В мене шипка шовкова
Та на гроши готова.

Оттам, оттам на полиці,
Стоє гроши в рукавиці.
Треба би їх шукати,
Колєдникам давати.

Приклад 16

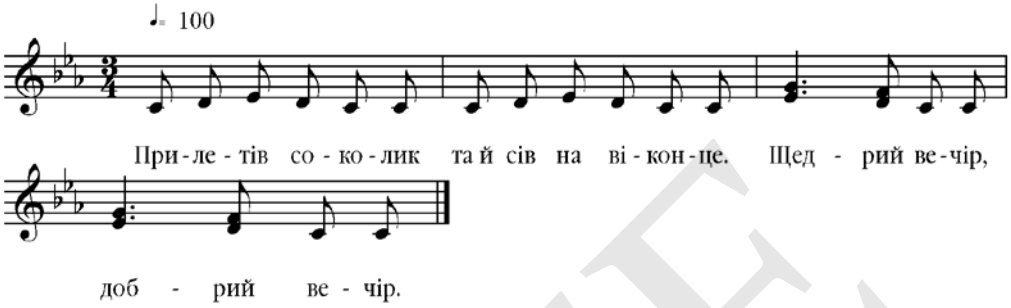


www.etnolog.org.ua

Сидить Миколай у конец стола.
Славен єси! Славен Господь Бог на небеси! [1]
Голівку склонив, сльозоньку зронив.
А з тої сльози Дунай розлився.
А в тім Дунаю Господь купався.

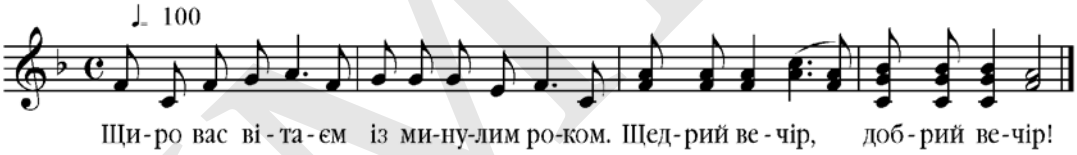
Особливо цікава «Прилетів соколик» – дитяча щедрівка-дражнилка. Кожний раз називається нове ім'я дівчини і хлопця або мами і тата. Діти з задоволенням її співають.

Приклад 17



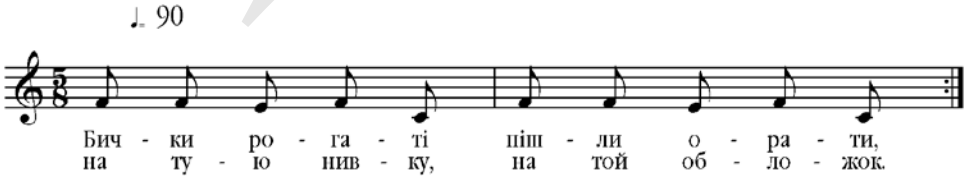
Прилетів соколик та й сів на віконце.
Щедрий вечір, добрий вечір [2].
Дивиться в світлицю на чисту водицю.
Галя не вмивалась, три дні не чесалась.
А Іван гарненький, чистий, чепурненький.

Приклад 18



Щиро вас вітаєм із минулим роком.
Щедрий вечір, добрий вечір [3].
І сказав минулий року молодому.
Не минай же щастя ні одного дому.

Приклад 19

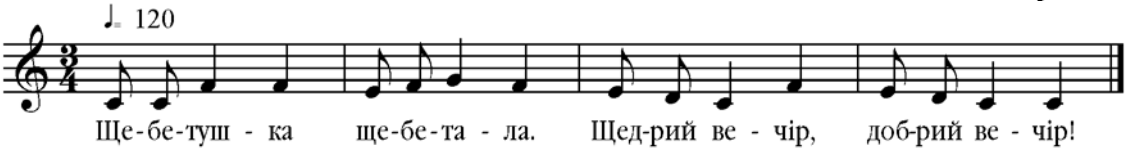


Бичи рогаті пішли орати,
На тую нивку, на той обложок.
Дайте пирожок, грудочку кашки,
Кільце ковбаски.
Щей того мало, дайте всім сало.
Короткі свитки, померзли литки.
Батько сварився, щоб не барився.
Мати казала, щоб дали сала.

Голосно вигукуючи: «Давайте ковбасу, бо всю хату розтрясу!»

www.etnolog.org.ua

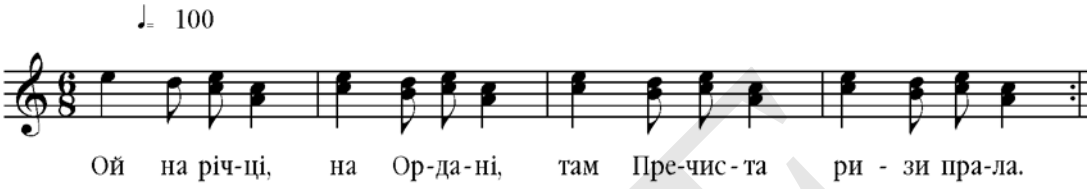
Приклад 20



Щебетушка щебетала.
Щедрий вечір, добрий вечір! [4]
До віконця припадала,
Господаря викликала:

«Вийдіт,вийдіть, господарю,
Подивіться до товару
Там овечки покотились,
А ягнята народились»/

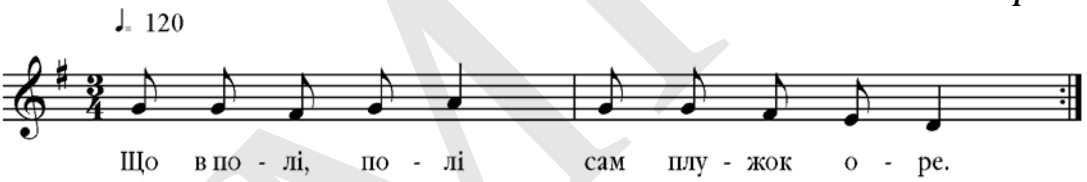
Приклад 21



Ой на річці, на Ордані,
Там Пречиста ризи прала,
Свого Сина на ялині колихала.
Прилетіло три Анголи,

Взяли Йсуса на небеси.
А небеса отворили.
Усім святим поклонили.

Приклад 22

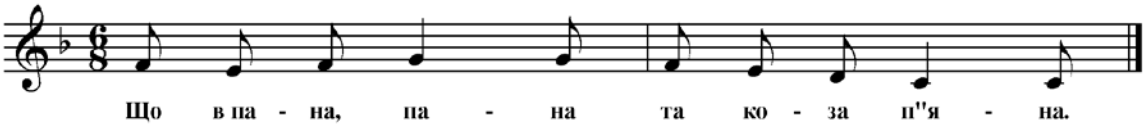


Що в полі, полі сам плужок оре,
А за тим плужком сам Господь іде.
Діва Марія ризи носила,
Ризи носила Бога просила:
«Ой, вроди, вроди жито-пшениця,
Жито-пшениця, всяка пашниця!»

Група дітей голосно вигукуючи засівають зерном хату:

Сію, вію, посіваю, з новим роком вас вітаю!
Вам дядьку – купу грошей, а вам тітко – купу дітей!

Приклад 23



Що в пана, пана тай коза п’яна,
Лежить на санях в червоних штанях,
І люльку курить тай пана дурить,
Лягла на ліжку, задерла ніжку.

Голосно мекаючи, коза скаче поміж дітьми: «Ме-ме-ме!»

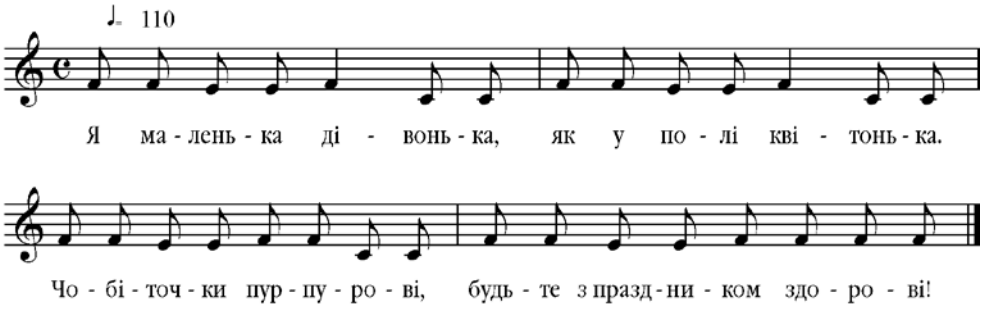
ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

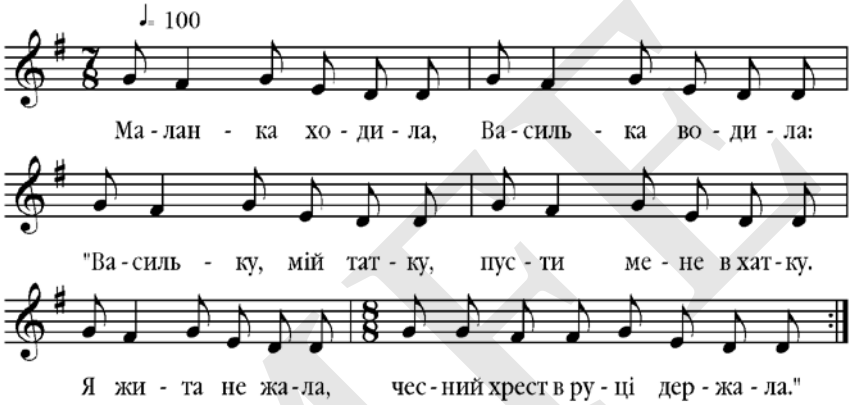
Приклад 24

Я маленька дівонька

с. Гебля Київської обл.



Приклад 25

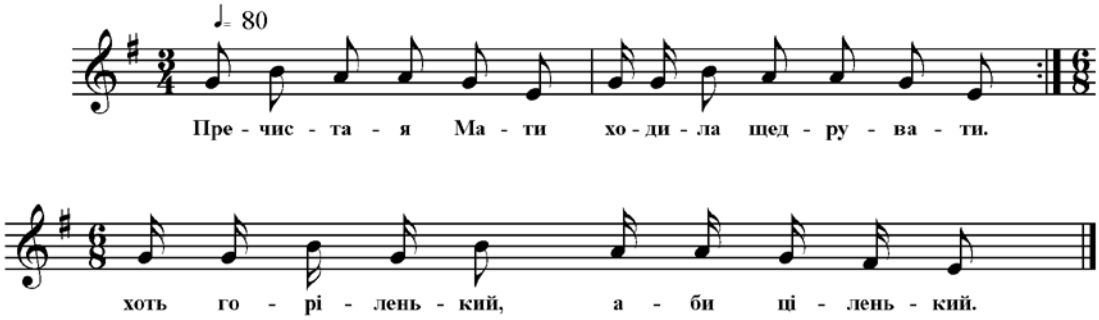


Щедрівка «Пречистая мати» записана на Рівненщині. Діти особливо люблять її. Бо споатку кажуть таке віншування господарю:

Летіли індики в три смики
Да й дядку в двор.
Ой дядьку, дядьку, спію колядку,
А мені пирог.
Летіли гуси з панської Марусі
Да й дядку в двор.
Ой дядьку, дядьку, спію колядку,
А мені пирог.
Летіли кури з панської клуні
Да й дядку в двор.
Ой дядьку, дядьку, спію колядку,
А мені пирог.
Ішли корови з панської діброви
Да й дядку в двор.
Ой дядьку, дядьку, спію колядку…

Тут співаємо колядку

Приклад 26

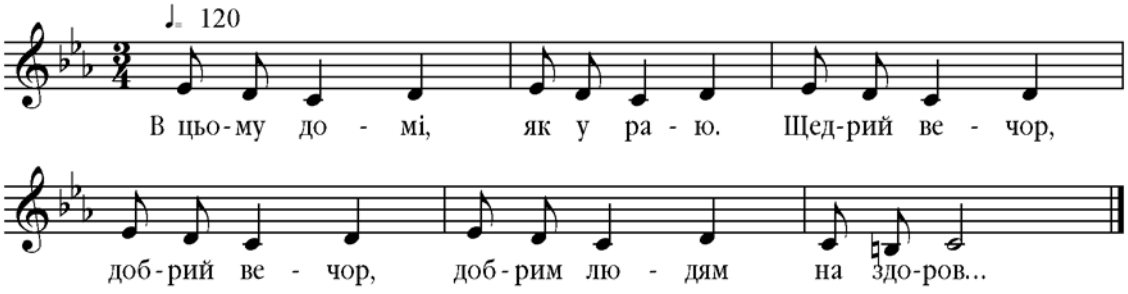


Пречистая Мати ходила щедрувати.
При столі стояла, чесний хрест держала.
Радуйтеся, люди, бо вам Христос буде,
Богу свечу ставте, а нам пиріг дайте –
Хоть горіленький, аби ціленький.

www.etnolog.org.ua

Дуже цікава щедрівка про п'яту заповідь «Шануй батька і матір своїх і будеш довговічний на землі». У ній народ співає, що навіть «а та думка гірше лайки». Дітям важливо змалечку знати про такі важливі речі.

Приклад 27



В цьому домі, як у раю.
Щедрий вечор, добрий вечор, добрим
людям на здоров... [6]
Ой сів Христос вечеряти,
Прийшла д'йому Божа Мати.
Оддай, синку, райські ключі.
Одімкнути рай і пекло.
Випустити грішні душі.
Одной душі не пустити.
Вона дуже прогрешила.
Отця й матір полаяла.
Не лаяла, подумала,
А та думка гірше лайки.

Різдвяний вертеп. Зранку наступного після вечері дня гурти людей збиралися з колядою і вертепом. **Вертеп** – це розсувна скринька для народного лялькового театру. Робили її у вигляді маленької стайні, куди поміщали дерев'яні ляльки. Вони рухалися в спеціальних рівчачках за допомогою дерев'яної палички. З таким вертепом ходили києво-могилянські спудеї. Так у XVI–XVIII ст. називали учнів братських шкіл, колегій та середніх і нижчих класів Києво-Могилянської академії.

Пізніше створили **вертепну драму** про ті події, і донині колядують та розповідають про це у вишуканій театральній формі. З таким вертепом, інколи просто ляльковим, а частіше колядники самі одягаються в костюми біблійних персонажів, ходять від хати до хати й сповіщають добру новину: «Христос народився!». А господарі оселі гучно відповідають: «Славімо Його!». Обов'язковим атрибутом колядників була віфлеємська зірка. Її майстрували чоловіки й несли посеред гурту колядників. Прикрашали або розфарбовували зірку кольоровими фарбами. Частіше вона була восьмикутна, у кольорових стрічках та срібній фользі.

Найрізноманітніші сюжети колядок розповідають про події тих часів: про поклоніння царів, пастухів, Діву Марію і Йосифа.

Кожний гурт мав своїх учасників, їх кількість була різною. Поміж головних дійових осіб були й Циган, Рахіль з дитям, Смерть та воїни. Звичайно, дійство закінчувалося перемогою добра, і Смерть із косою вбивала Ірода. Родини, до яких приходили колядники з вертепом, а особливо діти, дуже раділи такому дійству, а з плином часу й самі мали можливість брати участь у виступах.

Були **вертепчики** і для найменших. Вони ходили маленькими ватагами. Для дітей такий народний театр мав і має й донині високу виховну роль. Ось один з них.

Дійові особи:

- ангел;
- пастушки.

Пастушки з палицями, торбинками й малим вертепом дзвонять дзвониками, стукають у двері або вікно господаря.

Пастушки: Чи господар спить, чи лежить, чи в віконечко глядить?
Господар: Не сплю, не лежу. Вас, колядничків, виглядаю!
Пастушки: Можна веселити?
Господар: Веселіть!
Пастушки: Христос родився!
Господар: Славімо Його!

www.etnolog.org.ua

Пастушки співають колядку «В цьому домі» або іншу.
Господар: Хто ви, хлопці?

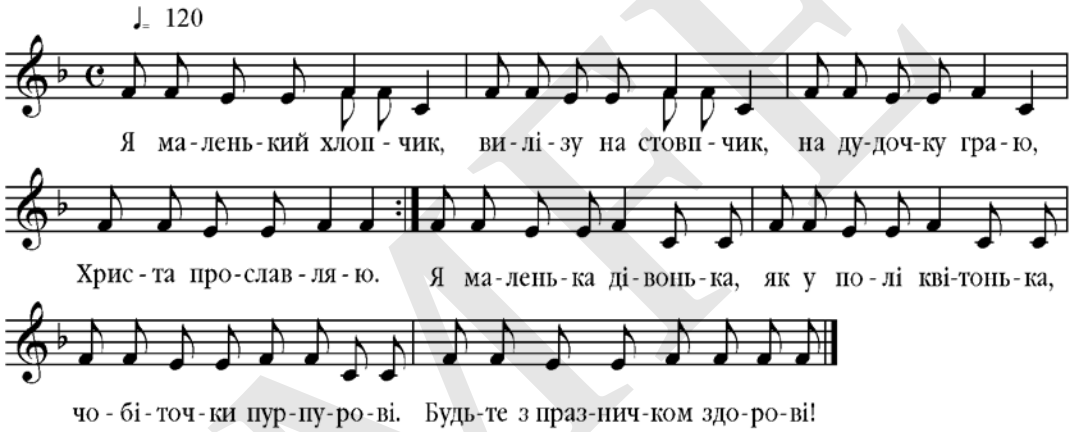
Перший пастушок: Тут ми, хлопці небагаті,
Просимо: пустіть у хату.
Ми прийшли колядувати
І з Різдвом Вас привітати.

Входять до хати. Ангел іде першим.

Ангел: Мир і спокій цьому дому,
Тут не буде місця злому.
Благословення вашій хаті,
Щоб серця були багаті
Милосердям, добротою
Та ще й вірою святою.

Усі співають «Я маленький хлопчик».

Приклад 28



Другий пастушок: Слава Богу, добрі люди
Хай добро все з вами буде.
Маєм добрії новини
Для дорослого й дитини.

Третій пастушок: Світ весь нині звеселився,
Бо Син Божий народився.
Там у граді Віфлеємі,
Звідки нині ми йдемо,
Там у яслах, де телята,
Світло сяє від Дитяти.

Ангел: А чи можна запитати?
Хто ви є? Прошу сказати.

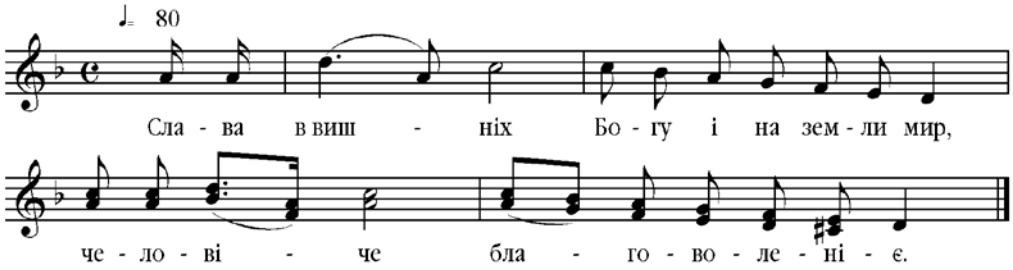
Четвертий пастушок: Ми пасли свої отари:
Небо чисте – ані хмари.
Раптом світло засіяло.
Що це? Що це? Здивувались.

Перший пастушок: А це янголи співали
Й звістку радісну звіщали:
Там у яслах Бог родився
І від Діви воплотився.

Усі співають «Слава в вишніх Богу».

www.etnolog.org.ua

Приклад 29



Другий пастушок: Ми швиденько, що є сили,
У Віфлеєм поспішили.
Щиросердно привітали
Немовлятко, поклін дали.
А тепер прийшли до хати,
Щоб і вам про це сказати,
І з великим світлим святом
Геть усіх вас привітати.

Ангел: Прославляймо всі Христа,
Новороджене Дитя.
Тож скажіть, хто що бажає, –
Хай Ісус про теє знає.

Третій пастушок: Я бажаю щастя, долі,
Добра в хаті та на полі
Всім, хто слухає тут нас,
В цей різдвяний світлий час!

Четвертий пастушок: Дідусеві і бабусі –
Щоб не мерзли у кожусі.
Та й з онуків втіху мали
Й закон Божий їм читали.

Перший пастушок: Господарю й господині –
Щоб повно було у скрині,
Щоб було, що їсти й пити
Й мирно до ста літ дожити.

Ангел: А найбільше, що нам треба, –
Вознести молитву в небо.
Щодень Божий в кожній хаті
Бога треба восхваляти.

Перший пастушок: Перш ніж вийдемо ми з хати

Другий пастушок: Будемо колядувати!

Третій пастушок: А ви з нами заспівайте

Четвертий пастушок: Й на цукерки щось та дайте!

Діти співають колядки «Нова радість», «Ти дівчино молода» і закінчують дійство віншуваннями:

Усі разом: «Віншую вас щастям, здоров'ям, із цим Святим вечором, щоб ви у щасті й здоров'ї ці свята попровадили та других дочекались – від ста літ до ста літ, поки Бог назначить вік!»

Світ веснянки, символіка і дитячі ігри. Розмірковуючи над тим, як ми усвідомлюємо символіку тексту й руху у фольклорній спадщині, зокрема у веснянках, приходимо до висновку, що вона має широке тлумачення. Кожний символ – це своєрідна система бачення наших предків тієї реальності, у якій вони жили. Зазвичай мистецтво (простіше це бачити в архітектурі, де одразу помітні типові характеристики епохи) характеризується тим, що зміст і його внутрішня суть багатовекторні. На початковому етапі навчання

www.etnolog.org.ua

дитині потрібен об'єктивно-пізнавальний аспект. Але там, «за кадром», вихователь має розуміти і внутрішній глибинний смисл, які діти пізнають тільки через багато років.

Художній образ, який вкладали наші предки у світ музики, відбиває і осмислює їх розуміння дійсності, мікрокосмосу власного і його значенні у макрокосмосі людства.

Час формування обрядової символіки, символів-архетипів у кожного народу сягає сивої давнини, від коли людство отримало потребу в творенні власного художнього осмислення реальності. Власне всі ми у світі говоримо про одне й теж, а таких «вічнозелених» тем не так і багато: стосунки людини з Богом, любов, весілля, народження дитини, смерть, страх перед стихіями світу.

В обрядових текстах символи-архетипи (хліб, вода, вогонь, дім, сонце, місяць, коло) наближені до знака із відносно визначеним значенням (колесо-сонце, коза-символ плодючості, урожаю, місяць-господар, сонце-господиня, мати-єднання між світами живих і мертвих, подружньої пари).

У грі «Подоляночка» чи хлопчачих іграх «Ходить качур», «Білоданчик» коло – це символ безкінечності, де кожна дитина-душа творить цю безкінечність, а дитина всередині кола – це її земне життя. Вибираючи пару, на її місце стає інша, а сама вона «відлітає у вирій безкінечності», стаючи у коло. Потім таке ж коло буде у весільному обряді, де всередині вже двоє, і таке саме коло було, коли всередині кола був небіжчик. А чоловіки творили коло навколо нього, вкидаючи гроші на перевіз душі у Вирій.

Дітям цього зараз на етапі дитячого садочку ніхто не буде казати. Але вихователю треба про це знати, щоб усвідомлено працювати зі спадщиною і не придумувати зайвого і непотрібного.

Символи-архетипи мають досить широке, але традиційне значення. Вони формувалися ще в часи міфологічного світогляду (молодість символізує весну, розквітання природи, зелень, вода – єднання людей, круглий хліб – сонце, коло – безкінечність). Такі символи були відкритими і зрозумілими для всіх.

Кругові веснянки є двох типів – дівочі та хлопчачі.

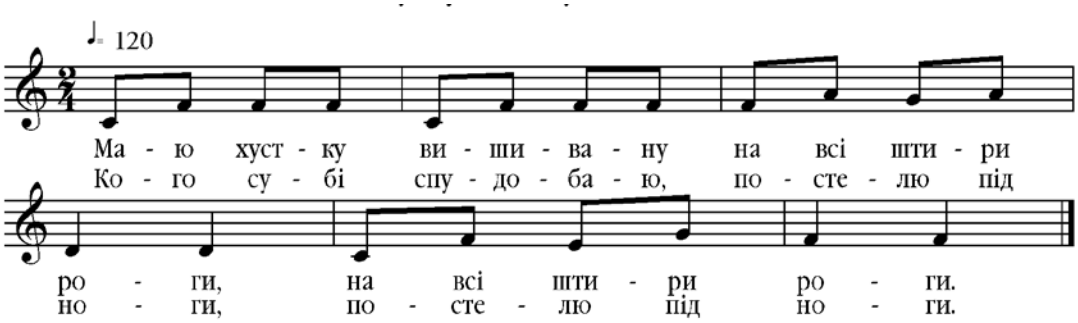
Дівочий тип веснянки – відома всім «Подоляночка». Дівчинка стає у коло і зображає все, про що співається у пісні. Вкінці пісні вона кладе хусточку на плече іншій дівчинці, цілує її, стає на її місце і пісня починається знову. Усе коло йде простим кроком, тільки вже в інший бік. У дуже давні часи дівчинка символізувала Весну. А заклики до неї – це були викликання нового Сонця. Солярну символіку мали і вінки та дівоча коса. Коли дівчина була у вінку, вона перебирала на себе символіку Сонця. Тому такого великого значення мало воно у шлюбних ритуалах. Ще й донині в Карпатах старі люди, вклоняються, коли встає сонце і кажуть «Слава тобі, Господи, за личенько твоє!»

Ось деякі записи з нашого архіву.

Дівчинка стає в коло і вибирає потім собі пару. Стелить їй під ноги хустку. Цілує її і йде на її місце в коло. Гра починається знову.

www.etnolog.org.ua

Приклад 30

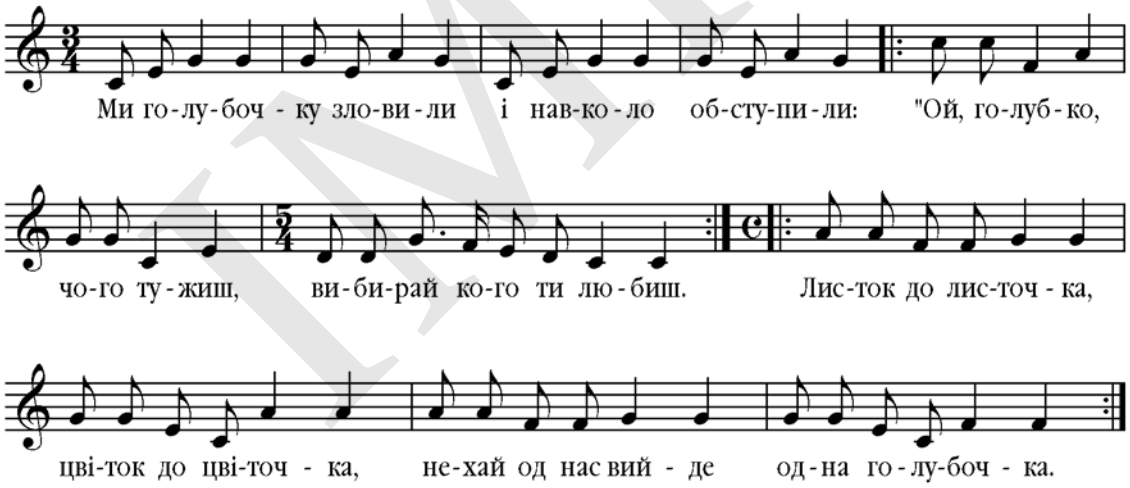


Маю хустку вишивану
На всі штрири роги,
На всі штири роги.
Кого субі спудобаю,
Постелю під ноги,
Постелю під ноги.

Кого субі спудобаю,
Того поцілюю,
Того поцілюю.
Тому свою вишивану
Хустку подарую,
Хустку подарую.

Дівчинка-«голубочка» походжає по колу, вибирає собі пару. Потім кожна з них вибирає ще по одній у коло. У момент, коли співають «листок до листочка», перша голубочка рахує всіх по черзі. На кому мотив закінчується, той виходить з кола. Співають доти, поки не залишиться в колі знову одна. Гра починається спочатку.

Приклад 31



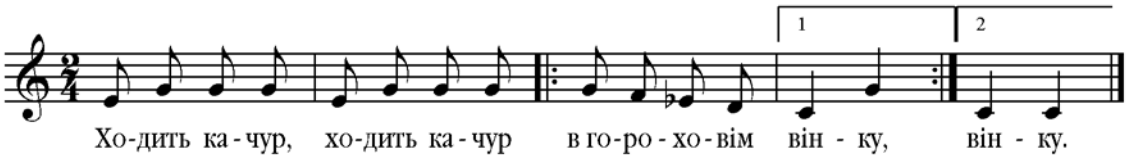
Ми голубочку зловили і навколо обступили:
«Ой, голубко, чого тужиш, вибирай, кого ти любиш».
Листок до листочка, цвіток до цвіточка,
Нехай од нас вийде одна голубочка.

Хлопчачі танці типу «Шпачок» чи «Ходить качур» граються так.

Хлопчик походжає по колу. Коло в цей час не рухається, як це було в «Подоляночці». Упродовж усього тексту він може вибрати двічі або й тричі пару. Гарно потанцює з нею і відведе на місце. Танцювати можна не складними елементами. Спочатку можна просто в такт пісні похитувати руками. Потім включати складніші елементи, якщо діти вже мають добре розвинене відчуття метричних долей, можна йти в такт, беручись попід руки. А вкінці хлопчик стає на одне коліна, а дівчинка кружляє навколо нього.

www.etnolog.org.ua

Приклад 32



Ходить качур, ходить качур
В гороховім вінку. 2 р.

Вибирає качурина
Щонайкращу дівку. 2 р.

Вибрав собі качурина,
Та не в свого пана. 2 р.

Не журися, качурино,
Я не твоя пара. 2 р.

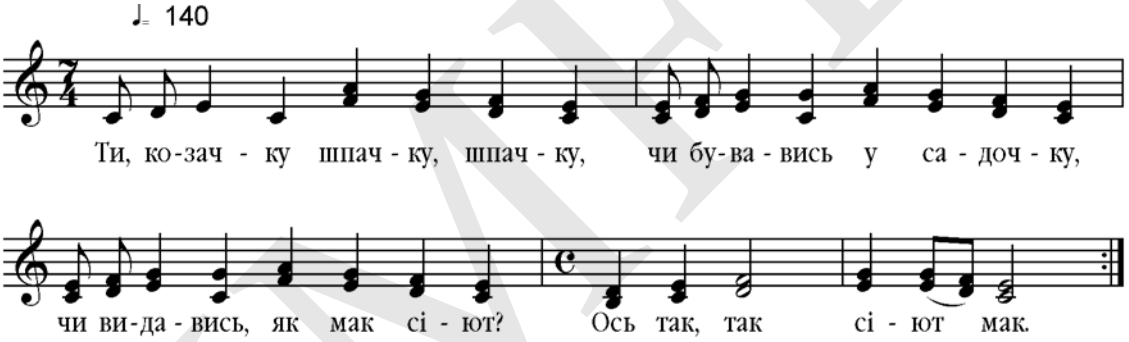
Ходить качур, ходить качур,
Та вже й находився. 2 р.

Якби яка чорнявая,
Якби яка біла. 2 р.

Якби яка не лінива,
Щоб робити вміла. 2 р.

Відома гра «Ти козачку шпачку» побудована на пантомімі-зображенні про те, що оспівує пісня.

Приклад 33



Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,
Чи видавись, як мак сіют?
Ось так, так сіют мак.
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,
Чи видавись, як мак сходить?
Ось так, так сходить мак.
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,
Чи видавись, як мак росте?
Ось так, так росте мак.
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,

Чи видавись, як мак цвіте?
Ось так, так цвіте мак.
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,
Чи видавись, як мак трісять?
Ось так, так трісять мак.
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,
Чи видавись, як мак ломлять?
Ось так, так ломлять мак.
Ти, козачку шпачку, шпачку,
Чи бувавись у садочку,
Чи видавись, як мак їдять?
Ось так, так їдять мак.

Чи складно граючись, вивчити 7 нотних знаків? Сучасна дитина рано починає мислити абстрактно, швидко засвоює знання, які не були притаманні попереднім генераціям, легко оволодіває складними ґаджетами. Виникає парадокс: чому в дитячому садку не враховують ці можливості? 33 літери діти легко вивчають, а запам'ятати 7 нот не можуть? Лише педагоги-ентузіазти ознайомлюють дітей з музичною грамотою. Тож де криється ключик до ненав'язливого навчання музики?

www.etnolog.org.ua

У житті дитини-дошкільняти, а потім школяра важливу роль відіграють два види діяльності – ігрова та навчально-пізнавальна. Завдання педагога – поєднати це у грі. Для дітей це природній процес. Утім, що таке гра, і чому дитина потребує її? Що спонукає дитину гратися? Одні кажуть, що дитина повинна звільнятися від зайвої енергії, інші – що вона має потребу фантазувати, виконуючи певну роль. Дитина, граючись, пізнає навколишній світ і таким чином розвивається.

Ігри існували ще на світанку нашої цивілізації, і сьогодні вони проникли навіть у незвичайні сфери діяльності людини. У магазинах продають не тільки дитячі ігри, а й ігри для дорослих. І попит на них зростає. Технології сучасного виробництва істотно знизили вартість іграшок і зробили їх доступними багатьом. З початком електроніки народилися нові ігри, у які грають у ресторанах і аеропортах, у готелях і барах, вдома і на вулиці. Ці ігри витіснили своїх попередників, і діти швидко їх засвоюють.

Мабуть, ніде людина не може виявити свою винахідливість більше, аніж у грі. Спостерігаючи за грою дитини, ми помічаємо: як вони імітують, спрощують зменшуючи об'єкти та виявляють неабиякий гумор.

Ігрова діяльність зазвичай сприяє розвитку дитини і вирощує перші важливі результати перемоги чесним шляхом. Адже в усіх іграх виграє найкмітливіший. І коли ти стаєш дорослим, то вже вступаєш у гру зі складними ігровими правилами. Дорога ігрової діяльності приводить нас до відкриття винаходів і дозволяє накопичити величезний багаж, який є дуже важливим для подальшого життєвого досвіду пізнання. Часом це ефективніше, чим раціональне пояснення дорослих.

Як гратися музикою? Ігри на музичному занятті представлені окремими завданнями, що розвивають музичну пам'ять, слух, відчуття ритму, тощо. Педагог, створюючи доброзичливу атмосферу довіри, керує процесом «за кадром». Він враховує можливості дитини, а у неї складається **ілюзія «власного вибору»**. Так гра починає працювати на знання.

Ось приклад з досвіду дитячого фольклорного колективу «Цвітень».

«Гра в зайчика». У грі задіяний атрибут – 2 палиці, покладені навхрест на підлозі. За умовою гри потрібно перескакувати їх, швидко змінюючи позицію ніг. Головне завдання – не збити покладені навхрест патички. Діти розуміють, що це складно. Часто ніяковіють і відмовляються грати. Тому ми придумали спрощення: малюємо хрест крейдою на підлозі – імітуємо початкову позицію з реальними палицями. Тепер діти сміливо скачуть, не боячись зрушити палиці. Водночас «око» тренується вимірювати потрібну відстань для скоків. У грі діти тренують фізичну витривалість і кмітливість.

Схема 1

Діти вивчають багато простеньких мелодій, скоромовок і ритмізованих ігор. Серед них треба вибрати такі, які вже добре відомі, й запропонувати дітям намалювати до них малюнки – це своєрідне пісенне портфоліо. Щойно педагог пропонує впізнати пісню за наспівом або інструментальним мотивом, дитина має знайти потрібний малюнок і показати його. Це тренує витримку цілого гурту й повагу одне до одного, бо ж дуже хочеться вигукнути правильну відповідь першим. Одночасно виховуємо і внутрішній слух. Для дитини – це гра, а для педагога – вирішення конкретних навчальних завдань.

www.etnolog.org.ua

Пропоную дітям таку **гру зі скоромовками** – потрібно відштовхнутися від оригіналу й трохи переінакшити текст. Наприклад:

Миші милом миску мили.
Миші мило загубили.
Може мило в річку впало?
Може мило жабка вкрала?
І маленьких жабенят
Миє милом аж до п'ят.

Діти творчо «обробляють» текст власними фантазіями, вставляють нові склади замість відомих:

Миші свині милом мили.
Миші свині загубили.
Може свині в річку впали?
Може свині жабка вкрала?
І маленьких поросят
Миє милом аж до п'ят.

Виникає смішний образ і діти радіють такій спонтанній творчості. Треба зауважити, що діти в новоствореній скоромовці дотримуються потрібної кількості складів! Значить, вони відчувають двоскладову стопу, у якій акцент припадає на перший склад.

Далі пропоную дітям гру «Світлофор»: на зелене світло проговорюємо вголос частину скоромовки, на червоне світло – проговорюємо «про себе», далі знову вголос. Потім так само граємо з піснею. Завдання ускладнюється, адже тепер діти вчаться тримати у музичній пам'яті попередній тон чи мотив, а не лише слова

Музичне письмо в грі. Музиканти практики, такі як угорець Золтан Кодай, свого часу довели: **музична неписьменність гальмує загальний розвиток**. Щоденний спів не менш важливий, аніж щоденна гімнастика. Рідна музична мова дитини – народна пісня. Чому в нас продовження навчання музики в школі не опирається на базу дитячого садка, де вже можна вивчити з дітьми релятивні знаки? Вони просто пояснюють дитині, що таке висота звука. На власному досвіді в колективі ми пересвідчилися: діти **охоче сприймають ноти, залюбки грають ними**, а дошкільники старшої групи вправно малюють їх на нотному стані. Стосовно нотного стану варто зауважити, що відстань між лінійками має бути ширшою, ніж у стандартних нотних зошитах. Так дитина зможе малювати більші нотні «голівки». Використовуємо також кольорові олівці, щоб зображення вирізнялися не лише розташуванням на нотному стані, а й кольором.

Для прикладу візуалізації нотного запису пропоную намальований віршик за мотивами народної пісні. У ньому деякі склади слів замінені зображеннями нот. Дитина перевіряє себе і водночас має підказку: назва ноти дорівнює пропущеному складу слова.

www.etnolog.org.ua

Відносну висоту звука дитина бачить записаною і розуміє, що звук, який вона щойно заспівала, має конкретне графічне зображення.

Нині більшість дітей дошкільного віку вже знають літери, уміють їх записати. Чому ж ми не можемо навчити їх читати всього 7 нот? Вважаю, що справа в самих педагогах, які повинні самі навчатися, готуватися до музичного заняття ретельно, відповідально розуміючи основи музикування в дитячому осередку. Весь матеріал, який друкується в статті, записаний автором у численних експедиціях та видається вперше.

Що співають наші діти. Яким має бути музичний світ малечі. Авторська музика для дітей. Більшість педагогів та психологів світу стверджують, що етап виховання дітей віком від трьох до семи років значно важливіший, ніж наступні періоди. Те, що в цьому віці пропущено чи зіпсовано, пізніше виправити або не можливо, або дуже важко. У ці роки насправді вирішується доля людини. Тож, якщо душа лишається «неораною» до семилітнього віку, у ній, як на кам'яному ґрунті, вже не виросте те, що треба було посіяти раніше. Справа вихователя – усіляко ініціювати й підтримувати творчу атмосферу музикування в колективі. А спів як засіб виховання можна використовувати і в інших галузях навчально-пізнавального процесу, наприклад, в естетичному вихованні, коли музичні враження, поезія, рух та образотворче мистецтво разом формують душу і смаки дитини.

Найкращий інструмент, який ми маємо – це наш голос.

На цьому наголошував не тільки геніальний Бах, але і його послідовники. Також і танці, що супроводжували найдавніші піснеспіви на зорі розвитку цього мистецтва, теж не потребували нічого, крім наших власних рухів. Тому, поки інші види мистецтв лише збиралися з'явитися на світ, музика вже існувала, задовольняючи потреби давньої людини в спілкуванні. Ось чому і сучасній малечі це дуже близьке.

Міжпоколінна передача знань у традиційному сенсі, як скажімо в рамках народної творчості, характерна і для передачі знань в інших галузях культури. Дитина, споглядаючи поведінку батьків, вихователів та в соціумі, уже в маленькому віці робить висновки. Навчити ж можна тільки особистим прикладом.

Сьогодні, як і в минулі роки, актуальним є питання виховання кадрів для дитячих садків. Нам необхідно виховати одне покоління, яке б могло уже відповідно системно виховувати наступні генерації. Зрушення варто чекати тільки тоді, коли ідея навчання наших дітей впишеться в культурну реформу освіти і буде в пріоритетних планах перспективи розвитку галузі.

На жаль, у царині дитячого музичного виховання маємо серйозні прогалини. Вважаю, що тут справа не тільки у критеріях професійного ремесла. Престиж вихователя дошкільнят та й початкової школи у нас на низькому рівні. Особи, що керували освітньою галуззю держави в останні 30–40 років, вважали музичний розвиток справою другорядною, а громадськість не дуже-то домагалася своїх прав на якісну загальну музичну освіту дітей. Не забуваймо, що радянська ідеологія вирішувала все: від кадрів до репертуару. Писалися «наповнені плани роботи», приходили в заклади перевіряючі з райвідділів освіти (як такі, що добре тямлять у музично-виховному процесі) і слухали «утрєннікі» для галочки та звітності вищим інстанціям. Музичний вихователь часто не володів інструментом і звучала фонограма. Мовне середовище в дитячих садках було переважно російське, репертуар відповідний.

Народ можна назвати культурним тільки тоді, коли музичні горизонти бачать усі, а не лише одиниці, виховані в спеціальних музичних школах. Якщо діти отримають елементарні знання з музики в дошкільному віці, то коли перейдуть до школи – почнуть більш ретельно вивчати музику як серйозний предмет. Знання, практику запису й читання нот треба планувати з відповідним порядком та методою, і зробити так, щоб діти це сприймали легко й невимушено, щоб це було продовженням гри. Так, у чутливості до світової та національної культури, виховуються не тільки хороші музиканти, а й весь загал. Для цього починати необхідно якомога раніше і продовжувати протягом багатьох років. Ми хочемо, щоб наше суспільство пишалося не тільки поодинокими талановитими музикантами, які пройдуть горнило професійних шкіл, стаючи фахівцями у цій галузі. Отже, маємо домогтися, щоб якомога ширший загал розумів світ справжньої музики, міг оцінити та практично вмів самостійно музикувати. Це давно вже зроблено у розвинених країнах Європи. І там заповнені концертні зали оперних та філармонійних сцен. А це

www.etnolog.org.ua

значить, що є освічений слухач, поціновувач справжнього мистецтва, якому гарні смаки прищепили в дитинстві.

Усвідомивши безумовний пріоритет естетичного виховання, фінське суспільство всіма силами підтримувало педагогів-музикантів і інших служителів муз: навіть у кризові роки, коли безробіття в середньому по країні досягало 17 %, серед учителів музики безробітних не було. У Японії і Південній Кореї не тільки не обмежують частку мистецтв у шкільній програмі, але по можливості підсилюють їх вплив на підростаюче покоління за рахунок безлічі позакласних художніх занять. Не можна не згадати більш віддалене минуле, коли музична освіта займала своє почесне місце поряд з арифметикою, геометрією, риторикою та іншими вільними мистецтвами. У середні віки музика була такою ж невід'ємною частиною виховання і навчання, як латинь і початки точних наук. Ця тенденція була спадкоємицею грецької античності, коли освіту юнака не можна було уявити без володіння гри на кіфарі, авлосі й лірі. У Європі часів просвітництва і романтизму, ву XVIII і XIX ст., ці старовинні традиції гаряче підтримали: благородні дами та кавалери володіли грою на музичних інструментах і навичками співу. Чому таку велику увагу в освіті молоді віддавали мистецтву? І чи не можна було за рахунок того, щоб виключити його, як це пропонують зробити сьогодні, посилити увагу до мов і точних наук? Адже й тоді благородні мужі бачили продовження своєї кар'єри аж ніяк не в оркестрах або на оперній сцені, але в армії і на державній службі. Навіть у кар'єрі видатних музикантів були такі приклади.

Але в дитячому садочку звучить не тільки спадщина власного народу але й музика різних авторів-композиторів минулих століть та сучасників. Тому маємо підняти ще один аспект музичного виховання – це пісенний репертуар авторської музики для дітей. Пишеться вона спеціально до свят сучасними композиторами і аматорами. У зв'язку з цим виникає важливе запитання – наскільки якісний цей продукт? Хто автори текстів і мелодій? Чи мають вони належний рівень освіти, знання історичного процесу в цій галузі, щоб пропонувати свої твори для виконання нашим дітям. А все це разом формує і впливає на музичні смаки та формує музичний інтелект молодої генерації. Ці проблеми стали гостро відчутні на початку XX ст. Першим, хто став це розуміти, був угорський композитор і педагог Золтан Кодай. На той час діти в Угорщині співали багато «музичного мотлоху», бо ж основи музичного виховання дитини були відсутні. Також треба врахувати, що країна перебувала під впливом німецької культури, і в рамках Австро-Угорщини рідна музична мова була другорядною. Часом малограмотні садкові вихователькі, придумуючи самостійно віршики й пісеньки покрученою рідною мовою, аж ніяк не розуміли світ автентичної дитячої спадщини. А діти все це вимушені були співати.

От такі роздуми великого музиканта минулого століття, який поклав все своє життя, щоб змінити стан музичної культури в Угорщині, варто взяти до уваги. Тільки слово «угорська народна пісня» замінити на «українська». Ситуація нам знайома ще й сьогодні. Але йому вдалося виховати не одне покоління педагогів, які могли вірно втілити його ідеї, будучи музикантами-практиками. Саме Золтан Кодай написав багато авторської музики для дітей на дитячому ігровому фольклорі, чітко розуміючи, що дитяча музична лексика повинна домінувати в таких творах. Текстами для мелодій були традиційна народна спадщина або високохудожня авторська поезія. І його композиторську школу письма підтримували його учні.

Музика для дітей цікавила багатьох видатних майстрів музичного письма в усі часи. Ф. Шуберт, Е. Гріг, М. Лисенко і багато інших змогли знайти свій стиль у цій царині.

А в нашого основоположника української музики М. Лисенка є ціла дитяча опера «Коза дереза». Улюблені герої дітей – Лисичка, Зайчик, Вовчик, Ведмідь – вибудовують царство звірів у лісі. Це різноманітні образи, що проявляються в контрастних за мелодикою та ритмом пісенному матеріалі. У цьому ряду слід згадати і С. Прокофьєва «Петрик і Вовк», П. Чайковського «Дитячий альбом». Це не пісенні, а інструментальні твори, але образи, які створюються засобами різноманітних інструментів і чітко малюють нам програмні картинки дитячого світу, що виявляються у назві твору.

Загалом когорта видатних композиторів, які писали глибокі полотна для опери та симфонічного оркестру, часто створювала і музику для дітей. Для них композиція була

www.etnolog.org.ua

щоденною неймовірно відповідальною і клопіткою працею над вибором матеріалу мелодії, її ладовими особливостями. Постає питання, як її розвивати, який діапазон вона мусить мати, щоб звучала цікаво і правдиво. Саме тільки праця над інтонацією та її вибором дали світові Хіндеміта, Кодаї, Бартока, Орфа, Колессу, Лисенка, Глінку та багатьох інших. Частина з них стала реформаторами і в галузі дитячого музичного виховання, яким світ довірив навчання власних дітей. Вони насамперед зверталися до основ власної національної пісенності, на якій зростало не одне покоління молоді. Тому всі обробки або композиції в народному стилі сприймалися з любов'ю і зацікавленням. І дуже важливо – уся когорта освічених композиторів дуже добре знала власну народну спадщину і використовувала її з розумінням усіх внутрішніх резервів до розвитку в мелодичному і гармонічному варіанті обробки. При цьому не порушуючи її внутрішньої художньої правди звучання.

Які ж важливі чинники необхідні для створення правдивої авторської мелодії?

Передусім це **інтонування, як прояв музичної думки.** Саме інтонація визначає сутність і естетичну спрямованість звукообразного сенсу музичного мистецтва. Інтонує тільки людина.

І кожна епоха має свій інтонаційний словник. Якщо переглянути історичний розвиток європейської музики, особливо ті епохи, де були великі зрушення в інтонаційно-слуховому досвіді, можна сміливо констатувати, що зростання соціальної активності суспільства ніколи не призводило до кризи в інтонаційно-тематичній сфері. Навпаки, передові ідеї, які сприяли соціальному зростанню суспільства, переосмислюються і переходять на вищий рівень художнього усвідомлення композиторами даних епох. Як один із прикладів варто привести зв'язок бетховенського інтонаційного мислення з епохою французької революції. Саме інтонаційний словник тих часів і його оновлення за рахунок популяризації народнопісенних пластів, таких демократично доступних мелодій, дозволив геніальному Бетховену знаходити прості мелодії для великих полотен, як то мелодія фіналу Дев'ятої симфонії на слова Шіллера «Ода радості». Починає оновлюватися музична мова епохи, з'являються нові смислові акценти в ній. Певне «переінтонування» вже відомого не в тому, щоб механічно перенести частину мотивів чи мелодичних зворотів у нову епоху, а саме зробити синтез старих і нових інтонацій у новому смисловому та емоційному контексті.

Кожний стиль має свої закономірності форми та мелодики. Це вкрай необхідно враховувати. Бо часом дуже бліді, неякісні мелодії використовуються на дитячих святах. Авторами ж є самі вихователі, які не присвячували час вивченню історії цього питання більш ретельно. І малеча співає щось дуже примітивне. А хто відповість за зіпсутий смак в такому ранньому дитинстві?

А інтонаційний словник нашого часу дуже різноманітний. Важливо витримати стилістичну єдність твору. Дітям дуже гарно лягає на слух все, що має зв'язок з народно-ігровим пластом дитячого фольклору. Насамперед це коротенькі мелодії, цікаві в ладовому та мелодичному плані. Бо ж діапазон дитячого голосу не широкий. І не забуваймо, дітям хочеться рухатися!

Для них характерна синкретична єдність співу, руху, танцю! Часом трапляються дуже неглибокі, я б сказала, просто примітивні звороти, недоречно заримовані закінчення кожного рядка в пісні. Автори саме на це роблять акцент! Музика звичайно, ритмічна, під яку можна було б танцювати. Сама ж мелодія ховається за безглуздим біганням, і слухачам байдуже, про що зараз зі сцени співає виконавець. Для них головне, щоб під цю музику хотілося рухатися. Якщо ж ви давно займаєтеся «написанням віршів і музики», просто не обдумуючи цей процес глибинно, то зробити текст і музику, скажімо для жанру європоп, а саме цей напрямок сьогодні найбільш популяризується серед молоді, не складе для вас ніяких труднощів. Притому, що всі розуміємо – «я не Шуберт»! За день можна написати таку кількість «пісень», яких вистачило б на пару концертів чи записів альбому. І ніякого особливого сенсу! Одна тільки руханка! Ось пастка, у яку ми потрапляємо, і є «знахідкою» для халтурника.

«Індустрія впливу і розваги» – ось як можна було б назвати ці галузі, що недавно набрали чинності. Якщо в минулому переможцем був той, хто зумів зробити

www.etnolog.org.ua

щось потрібне й затребуване, то сьогодні ним стає той, хто зумів створити нові потреби і задовольнити їх. «Музика, кіно і дизайн одягу» – ось вивіски прилавків модних уподобань!

Сьогодні успішний той, хто зміг не зробити, а продати; не примножувати вже відоме, а дати щось нове, здатне зацікавити й захопити. І це нове – частіше скороспілі, токсичні проекти, бо на якість треба довші інвестиції часу. А засоби зв'язку, соціальні мережі або модні тренди в музиці, кіно й дизайні виробили цілу індустрію впливу на уми, індустрію переконання від телебачення до комп'ютерних ігор, що набирають обертів. Тут і низькопробна, одноденна музика, яку треба продати, «кинути» в маси. Уже й діти в садочках знають, що треба «бути модним, всюди встигати і співати хіти». Не відстають, звичайно і виховательки, які на «злобу дня» можуть писати «музику, вірші та інтригуючі сценарії свят».

Чи це ота продукція, яка сягає глибини інтонації в мелодії, глибини вічних сюжетів у сценарії свята чи мовної культури замість сленгу, який несеться у «віршах» модного тренду?

Вибір за нами.

Видатні діячі в галузі музичного мистецтва вважали, що дітям потрібно давати лише довершений за формою і змістом матеріал. Рідною музичною мовою дитини повинна стати народна музика. Лише тоді, коли вона оволодіє нею, можна звернутися до іншого музичного матеріалу. На думку К. Орфа, у ранньому дитинстві закономірно звертатися до старих мовних форм, які духовно відповідають раннім щаблям розвитку свідомості. Імена, заклики, співзвуччя, що римуються, загадки, заклинання, казки з їх магією, сага і міф – ось якнайкращий матеріал для раннього гуманітарного виховання. Вони передаються з покоління в покоління, К. Орф вважає їх такими, що не вимагають актуалізації і що завжди діють на дітей безпосередньо. Збереження й культивування фольклору тлумачиться Орфом як основи культури нації, захист культурного «місця існування». К. Орф завжди відносився скептично до нових поетичних творів для дітей. І йому було далеко не байдуже, як обробляти народну пісню. Її текст, мелодію, ритм він не намагається наближати до сучасності, «причепурювати», вирівнювати. Серйозна проблема для музичного вихователя – вибір моделі для імпровізації. Строгий вибір матеріалу і моделі вимагає від педагогів зусиль і ерудиції. У німецьких і австрійських школах це зазвичай різдвяна містерія, яку сьогодні, як і в стародідівські часи, з нетерпінням чекають діти всіх віків у сім'ях. Музично-сценічна гра з ролями, танцювальний театр, сцени з казок, діалоги-речитативи, ритмізована мова – усе це засоби активного художнього виховання. У нас також гарно розвинена Різдвяна традиція.

Ще не так давно сучасна українська дитяча пісні була наче terra incognita, але вже зараз нею зацікавилася велика частина вихователів і тих, хто б хотів створювати мультфільми чи дитячі конкурси.

І одним з кращих варіантів є обробка народної пісні-гри, яка в рамках мелодико-гармонічного акомпанементу органічно буде доповняти мелодію. Тут справді має бути той самий особливий ключик, уміння авторів розмовляти з дітьми їхньою живою мовою, жити їхніми мріями, глибоко розуміти барвистий дитячий образний внутрішній світ. Утім, я б не радила всім писати, бо, на щастя, сьогодні пісні для малечі створюють серйозні українські професіонали, у яких є свій адресат та шанувальники.

І серед наших українських сучасників можна назвати тих композиторів, які гарно знають власну достеменну спадщину і мають чудові композиції для дітей. Це Л. Ященко, О. Яковчук, Л. Дичко, М. Пилипчак, Ж. Колодуб, Ю. Рожавська, А. Філіпенко, Б. Фільц, В. Верховинець,О. Білаш, М. Бурмака, Г. Чубач, Л. Горова, О. Злотник, А. Мигай та багато інших.

Сьогодні жваво обговорюється тема про те, що мають співати сучасні діти. Бо впродовж століть мистецтво завжди мало передусім виховну функцію, а не тільки розважальну. Це не своєрідний десерт, як дехто думає, а зовсім інша робота мозку, душі, і як результат, виходить глибинна духовна площина, що залишається у віках. У сучасному світі стався потужний поворот до поверхових, дуже невибагливих смаків.

www.etnolog.org.ua

Як наслідок цього виникають зовсім інші потреби: розважальна індустрія дозвілля, естетична підміна справжнього низькопробним. В умовах арт-ринку, шоу бізнесу це часто означає естетичну та художню девальвацію ціннісних критеріїв самого мистецтва. Беззмістовна гонитва за новизною породила попит не на якість, а на скороспілі проекти, які переважно токсичні. Споживач уже чекає розважальне шоу, йому не хочеться виходити і зони комфорту. А моральна цензура майже відсутня. Молодь дедалі більше звикає до примітивного, неякісного продукту. При тому, що на наші податки існують цілі неефективні інститути, які зобов'язані контролювати цей процес. Ми мусимо подбати про якісний продукт для молоді. Адже смаки сучасних дітей визначатимуть рівень культури завтра.

Примітки

[1] Приспів повторюється після кожної строфи.
[2] Повторюється після кожного рядка.
[3] Повторюється після кожної строфи.
[4] Повторюється після кожної строфи.
[5] Кожний рядок повторюється двічі.
[6] Повторюється після кожного рядка.

Джерела та література

1. Воропай О. Звичаї українського народу. Мюнхен, 1958.
2. Довженок Г. Український дитячий фольклор. Київ, 1981.
3. Кодай З. Избранные статьи. Москва, 1982.
4. Колесса Ф. Шкільний співаник. Київ, 1991.
5. Пилипчак М. Дитячий ігровий фольклор «Грайлик». Київ, 2017.
6. Ádám J. Módszeres énektanítás. Bd., 1944.
7. Kis J. Alternatív lehetőségek a zenepedagógiában. Bp., 1994.
8. Kodály Z. Zene az óvodában. Bp., 1958.
9. Óvodapedagógiai módszertani kézikönyv, szer. Pálfi S., Db. 2015.
10. Szönyi E. Zenei nevelési irányzatok a XX. században. Bd., 1988.

References

1. VOROPAI, Oleksa. *Customs of the Ukrainian People.* Munich, 1958 [in Ukrainian].
2. DOVZHENOK, Halyna. *Ukrainian Children's Folklore.* Kyiv, 1981 [in Ukrainian].
3. KODБLY, Zoltбn. *Selected Articles.* Moscow, 1982 [in Russian].
4. KOLESSA, Filaret. *School Song-Book.* Kyiv, 1991 [in Ukrainian].
5. PYLYPCHAK, Mariya. *Children's Playing Folklore 'Hrailyk'.* Kyiv, 2017 [in Ukrainian].
6. ÁDÁM, Jenő. *Módszeres énektanítás.* Budapest, 1944 [in Hungarian].
7. KIS, Jenőné. *Alternatív lehetőségek a zenepedagógiában.* Bp., 1994 [in Hungarian].
8. KODÁLY, Zoltán. *Zene az óvodában.* Bp., 1958 [in Hungarian].
9. PÁLFI, S. *Óvodapedagógiai módszertani kézikönyv.* Db. 2015 [in Hungarian].
10. SZŐNYI, Erzsébet. *Zenei nevelési irányzatok a XX. században.* Budapest, 1988 [in Hungarian].

SUMMARY

The study, recording and use of children's playing folklore in the present-day preschool institutions are defined as a subject of proposed research. Nowadays Ukrainian heritage is used more often in cultural and educational programmes for children teaching. This tendency exists in the developed countries of the world for a long time already. Carl Orff, Kodбly Zoltбn, Filaret Kolessa and their followers should be mentioned as the pioneers in this field. At the beginning of

www.etnolog.org.ua

the century new methods and numerous textbooks on teaching youth through the game have been created. Still one should speak with children in their own language. We'd like not only to mention, but also to study the way musical sensibility can influence the other aptitudes of a person, their behaviour in the society as well as the creative potential, and how it stimulates interest for artistic vision.

In modern world, where the rules of globalization influence culture too, a potent turn to superficial and highly unsophisticated tastes has been happened. Consequently, quite another requirements come into being, namely entertaining industry of leisure, the aesthetic substitution of a genuine thing with a low-grade one. We should understand the ways these processes influence the aesthetic and artistic value criteria of art itself. Besides this important sphere which pre-determines the choice of ethnographical song material for the young generation repertory, the authoress suggests the ways of solving numerous professional practical tasks in teaching music.

Practical classes with the children folklore ensemble 'Tsviten' (affiliated with Hryhoriy Veriovka National Folk Choir of Ukraine) have been held for 34 years and comprise the base of the study. The experience of other leading experts in teaching has been adapted for the learning process of children aged from 3 to 12. Learning rhythm, diction, melodic hearing and musical memory of little children is described in detail in the article. Also a number of lessons included into Maria Pylypchak anthology of children's playing folklore titled 'Hrailyk' (Kyiv, 2018) is presented. The lessons consist of three development areas: rhythm, singing and musical memory improving. That is why they can be used as a pattern while working with both young learners and teens. The article provides pieces of national traditional folklore to be studied and passed on as well as the information on key ethnopedagogical concepts.

A great deal of attention is paid to the genres of the children folklore along with their developing capacities, as well as to the ways of teaching them to children. There is a large amount of practical material on using musical folklore for educational purposes. There is also the information on Ukrainian folklore symbols, popular toys and games which underlie Ukrainian ceremonial calendar alongside the texts of ritual songs. Over and above the folk heritage, one must consider which author's music should take the leading part in children's musical space. The choice of melodics is especially important for intonational and thematical spheres as well as each epoch has its own intonational vocabulary for the choice of transmission means. The authoress suggests the article to preschool and school educators, primary school teachers and professional musicians who can play music with children confidently.

Keywords: children's playing folklore, upbringing, education, ethnic culture.

ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

УДК 398.33:27-564](477)

Інна Пахолок, Наталія Данилиха
(Львів)

РОСЛИННА СИМВОЛІКА В ТРОЇЦЬКІЙ ТА РІЗДВЯНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ
(порівняльний і культурно-генетичний аспекти)

Основна мета розвідки – порівняльний аналіз рослинної атрибутики в троїцькій та різдвяній обрядовості українців. Методологія дослідження ґрунтується на принципах історизму, об'єктивності та комплексності. Відповідно до теми застосовуємо методи польового дослідження, історичної дедукції і реконструкції, типологічного й порівняльно-історичного аналізу. У статті розглядаємо спільні елементи традиційно-побутової культури Зелених свят та Різдва, споріднені прикметні риси в застосуванні обрядової зелені та обґрунтовуємо їх спільне семантичне походження. Звертаємо увагу на те, що всі члени української сім'ї були задіяні в підготовці та проведенні цих свят. Зокрема, напередодні Трійці діти допомагали матерям збирати польові квіти і трави, чоловіки ламали май, а жінки прибирали в оселі. Наголошуємо, що майже такі самі ритуальні дії виконували селяни напередодні Різдва з різдвяними атрибутами: снопом, соломою та сіном. Ці (обов'язкові до виконання) функції, складають сьогодні обрядово-звичаєвий пласт троїцького та різдвяного періодів, який уже давно є усталеним в українській народній традиції.

У дослідженні аргументуємо думку, що українці встановлювали обрядову зелень насамперед для того, щоб запросити душі померлих родичів до своєї оселі напередодні відповідних календарних свят, позаяк від їхньої підтримки й допомоги залежав успіх живих у виробничому та сімейному побуті. Акцентуємо увагу на магічних властивостях троїцької зелені та різдвяних атрибутів рослинного походження. Уважаємо, що саме вони значною мірою вплинули на способи поводження з обрядовою зеленню та способи утилізації її залишків. Ідеться передовсім про шанобливе підвішування та зберігання її в хаті чи стайні, як варіант – згодовували худобі, а по завершенні свят найчастіше спалювали на вогні.

Ключові слова: календарна обрядовість, троїцька зелень, рослинна символіка, душі померлих родичів, «дідух», «баба».

The research's main goal is a comparative analysis of vegetal attributions within Green Week (Whitsuntide week) and Christmas rituals of the Ukrainians. The study's methodology is based on the principles of historicism, objectivity and comprehensiveness. According to the topic, the authoresses apply the methods of field study, historical deduction and reconstruction, as well as typological and comparativ-historical analyses. The article considers the common elements of the Green Week and Christmas traditional and daily-life cultures, related notable features in the use of ritual verdure; it also substantiates their common semantic origin. A special attention is drawn to the fact that all members of a Ukrainian family were involved in preparing and holding these holidays. In particular, on the eve of Trinity Sunday, children helped their mothers to pick wildflowers and herbs, men had to bring *may* (green tree branches), while women cleaned their houses. It should be emphasized that almost the same ritual actions were performed by peasants on Christmas Eve with such Christmas attributes as a sheaf of wheat, straw, and hay. These (having binding force) functions today constitute the ritual and customary layer of the Whitsuntide week and Christmas periods, which has long been entrenched in the Ukrainian folk tradition.

The study argues that Ukrainians used ritual verdure primarily to invite the souls of deceased relatives to their dwellings on the eve of the relevant calendar holidays, since the living's success in production and household activities depended on the support and assistance of those who had gone. The paper emphasizes the magical properties of both the Green Week (Whitsuntide week) verdure and the Christmas attributes of vegetal origin. The article's authoresses believe that it is them which have significantly influenced the ways of handling ritual greenery and methods of disposing of its remains. It is primarily about respectful hanging and storing it in houses or stables, or as an option, it was fed to cattle, and at the end of the holidays, all that ritual verdure was most often burnt on the fire.

Keywords: calendar rituals, Whitsuntide Week verdure, vegetal symbols, souls of deceased relatives, *didukh* (grandfather's spirit), *baba* (a sheaf).

Вступ. Важливою умовою існування будь-якого суспільства є передача традицій. Зрозуміло, що сучасна людина вже не усвідомлює повною мірою всієї значущості й дієвості ритуальних рухів, мотивів і образів, адже поступово нівелю-

www.etnolog.org.ua

валося їх первісне значення. Давні обряди поступово втратили своє культове й магічне значення і виконують зараз насамперед естетичну функцію. Зокрема, це стосується обряду прикрашати зеленню житлові та господарські будівлі напередодні Зелених свят. До речі, використання рослин або їх семантичних відповідників здавна було характерним для перехідних свят у році (зокрема, найбільших з них – Великодня, Трійці та Різдва).

Традиції Зелених свят та Різдва належать до важливих кодів української культури. Жоден з відомих дослідників традиційно-побутової культури українського народу не оминав своєю увагою календарну обрядовість. Різні аспекти використання рослин у троїцькій та різдвяній обрядовості свого часу висвітлювали в наукових розвідках П. Чубинський, Д. Лепкий, П. Богатирьов, К. Кутельмах, М. Глушко [32; 26; 7; 21; 22; 23, 12, 13]. Спробу комплексного аналізу рослин і їх семантики принагідно при описі обрядів зробив С. Килимник у монографії «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні» [17]. Але перелічені дослідники й відповідно їхні дослідження не мають ключового значення в розв'язанні вищезазначеної теми.

У розвідці зосереджуємо увагу на порівняльному та культурно-генетичному аспектах, а її метою є аналіз рослинної символіки в троїцькій та різдвяній обрядовості українців. Для розв'язання порушеного питання залучено етнографічні та фольклорні джерела з різних ділянок духовної культури українців (передусім календарної, похоронної та поминальної обрядовості).

Виклад основного матеріалу. Здавна під час календарних свят українці дотримуються певної системи умовностей. Спілкування між людьми й освоєння культури минулого роблять цю систему загальнолюдською. Ідеться не просто про сумісну присутність, а про намір, що об'єднує всіх. Таку консолідуючу функцію споконвіків виконували найбільші в році християнські свята. Докладний аналіз троїцької обрядовості українців виявляє, як нам видається, цілу низку типологічно схожих особливостей з різдвяною обрядовістю. Прикметно, що рослинна символіка з'являється вже на першому етапі підготовки до Зелених свят. Для підтвердження цього факту розглянемо перебіг приготування в Зелену суботу у викладі С. Килимника, який зафіксував культурний зріз народного побуту ще до великих соціокультурних перетворень у житті українського села. Він, зокрема, зазначав: «Смеркає. Господиня свяченою водою, а чи "благовіщенською" кропить хату, а господар усе обійстя та пасіку. Після "освячення"-кроплення господар розставляє деревця по всіх воротях, потім ставить у два ряди від хати до воріт, чи брами, на оборах, стайнях, коморах, клунях, на пасіці. У цей час мати з дівчатами вносить зілля з "городчика" до хати, а хлопці татар-зілля (лепеху), лісове та польове, батько – гілки клечання <…>. Умаювавши хату всередині, виходять, маюють сіни, потім розкидають зілля – лепеху та папороть, а також і квіти по всьому подвір'ї та всіх будинках» [17, с. 357].

Зауважимо, що скрізь в Україні відповідні об'єкти, де встановлювали селяни троїцьку зелень, були фоктично аналогічними. Правильність висловленої думки засвідчує низка фактів. Так, гуцули зеленю прибирали «будинки (верхом – гребенем даху і попід острішки), хату всередині (образи, драґар, вікна) [...]» [27, с. 47–48]. Подоляни «гілляки прибивають гвіздками до стін так густо, що не видно стіни за клечанням» [14, с. 22]. На теренах Надсяння селяни «липу ставили під порогом» [2, арк. 11]. Крім того, українці зеленими гілками обтикували ікони, тарілки, порозвішувані на стіні, сволок і неодмінно покуть. Цікаво, що зеленими гілками українці замайовували все, крім долівки в хаті й подвір'я, їх устеляли переважно травами: любистком, м'ятою, пижмом, лепехою тощо.

Звертаємо увагу на те, що в окремих місцевостях України побутували певні табу щодо окремих ритуальних дій, пов'язаних із замаюванням. Так, на Закарпатті хату, де помер один із членів сім'ї, протягом року обрядовою зеленню не маїли [7, с. 243]. А на Звенигородщині не кличали хату осикою, «бо хто побачить осичку, то так і знає всякий, що в тій хаті люди, напевне, бояться мерців» [20, с. 353]. За свідченням П. Чубинського, інколи в Зелену суботу, навпаки, вносили на ніч до хати зрубану осичку, а ранком дивилися: якщо листя залишилося зеленим, хоч би й зів'яло за ніч, – усі в родині

www.etnolog.org.ua

доживуть до наступної Клечальної суботи; якщо ж листя почорніло, то мав бути мрець у хаті [32, с. 47].

Семантично близьким до наведених вище реалій Зелених свят є приготування української сім'ї до Святого вечора. На Західній Бойківщині воно виглядало так: «Ввечері входить до сіней ґазда, приніс в одной руці "діда" (солому), в другой "бабу" (красне, зелене наче барвінок, сіно) <…>. Господар подходить до стола, кладе на него в[']язанку сіна, а солому кинув на землю <…>. [Після цього. – *І. П.*] старший син вніс гожій овсяний сноп та поставив єго за столом на лаві. Ґаздиня знов прійшла до стола, розверла дробне, зелене як зілє сіно по лавах та по столі <…>» [26, с. 30].

У контексті сказаного додаткового пояснення вимагають терміни «дід» та «дідух». У цьому випадку дотримуємося твердження львівського етнолога М. Глушка, яке він сформулював на основі зібраних польових матеріалів та скрупульозного аналізу попередньо опублікованих джерел. Воно полягає в тому, що в більшості етнографічних районів Південно-Західного історико-етнографічного регіону України словом «дід» зазвичай означували переважно перший або останній зжатий сніп збіжжя (житній, вівсяний, пшеничний). Його заносив напередодні святвечірньої трапези господар, а за його відсутності – старший син чи хтось інший з-поміж чоловіків [12, с. 32–33]. Спорадично його називали «дідухом» або «новорічним полазником», бо його тримали в хаті аж до Нового року за старим стилем, тобто 14 січня. У різних етнографічних районах України, зокрема на теренах Надсяння, можна було почути, що «дідом» або «дідухом» називали солому, яку стелили на долівці хати й часто першу ніч на ній спали не лише діти, а й дорослі. Натомість «бабою» слугували обмолочені снопи житньої соломи, в'язанку яких стелили під столом, інколи під ліжком [13, с. 1323–1324]. Для порівняння, на Бойківщині та Опіллі «бабою» називали святвечірнє сіно, яке стелили на столі [21, с. 483; 28, с. 145]. Для уникнення тавтології в подальшому на означення обрядового снопа вживаємо лише слово «дід». Упродовж Різдвяних свят він розміщувався на покуті. Зрештою, на це місце в певні календарні дні українці клали, крім троїцького клечання, освячені в церкві квіти й зілля, зокрема вербові гілки та маковейну квітку-трійцю [30, с. 92]. Безумовно, цей факт не випадковий, адже «був час, коли померлих ховали спершу в хаті або під порогом, або під покутем, і ці місця вважалися почесними, бо там жив домовий охоронець» [16, с. 234].

Попри те, що троїцька зелень на відмінну від різдвяної, є свіжо зірваною, зрозуміло, що вона перебуває в одному семантичному ряді із зазначеними атрибутами рослинного походження різдвяної обрядовості. Підтвердженням слушності наведеної думки можуть бути наукові інтерпретації відповідних явищ духовної культури. Скажімо, останній сніп збіжжя часто символізував померлих предків [11, с. 14–15]. Саме тому бойки звертали увагу на те, що «здавна сніп не стояв, а лежав, як миртвиць на столі»; «Сніп має так лежати, як покійник лежит» [3, арк. 2–3]. До слова, у с. Романці Жидачівського району житній сніп називали «найстарше жито» [28, с. 145]. Крім того, «дідові» давали першу ложку куті, «щоби дідух їв і померші душі» [24, с. 20]. На теренах Надсяння, щоб святковий сніп не був «голодний», його, крім куті, могли годувати хлібом, пампухами, варениками, печеними пирогами [13, с. 1326]. Прикметно, що українці після вечері за перевесло снопа затикали ложки. На Опіллі цю дію пояснювали тим, що «дід» хоче їсти кутю й вечеряти [28, с. 146]. Тобто сніп в одному випадку уособлював померлого, а в іншому – місце його перебування.

Семантично близькою є інтерпретація троїцької зелені. Дуже промовистим у цьому сенсі є важливий висновок, до якого свого часу дійшов авторитетний польський етнолог К. Мошинський: «Живе зрізане дерево слугує <…> в Європі місцем, на якому перебувають чи відпочивають душі померлих, а міфічне дерево подекуди на Землі уявляється домівкою (птахоподібних) душ загалом» [34, с. 522]. У контексті сказаного стає очевидним, що троїцьку зелень українці вносили до хати для душ померлих предків, які, відвідуючи своє земне житло, сідають або на божниці між іконами, через що останні завжди розміщуються одна від одної на певній відстані, або на висячих рушниках [15, с. 55–56]. З аналогічною мотивацією білоруси Вітебщини рушники вивішували

www.etnolog.org.ua

на Трійцю, бо вірили, що душі покійних завдяки їм можуть впізнати житла своїх рідних [6, с. 461]. До речі, українці їх вишивали переважно до Різдва, Великодня і Трійці, коли, за народними повір'ями, відчиняється небо.

Доцільно пригадати, що зустріч гостей з «того світу» в часовому вираженні в'язалася із Зеленою п'ятницею або ж суботою напередодні Трійці, коли, за народними віруваннями, душі небіжчиків приходили й перебували серед живих певний час (зазвичай цілий тиждень) до наступного понеділка чи вівторка. Подекуди померлих предків проводжали відразу на другий чи третій день Зелених свят. Зимовий цикл українських свят мав також чітко виражену двочленну структуру: зустріч – проводи. Зустріччю покійних починався він під час святвечірньої трапези. Проводи гостей з «того світу» до місця їх сталого перебування відбувалися зазвичай на Василія або на Водохреща.

Очевидно, що сакральний статус троїцьких рослин у поєднанні з народними знаннями про їхні «цілющі» (лікувальні) властивості відобразився в способах їх застосування та утилізації після завершення свят. Зокрема, його не можна було викидати де-небудь, щоб воно не було під ногами, щоб не валялось. Його переважно зберігали в клуні, коморі, на горищі до наступних Зелених свят і використовували у разі потреби. Українці вірили, що «якщо воно буде під ногами, то та людина всім буде боліть» [1, арк. 73]. За свідченням однієї із жительок с. Ощів Горохівського району Волинської області, аїр, який лежав три дні у приміщенні, кидають у хлів, «шоб корова їла» [4, арк. 12]. У сусідньому с. Галичани місцеві селяни лепеху зв'язують у пучки й чіпляють їх десь у хліві, «шоб була худоба здорова» [4, арк. 25]. Інший спосіб ритуального знищення троїцької зелені зафіксував, до речі, сам К. Кутельмах, який зауважив, що «її потрібно було або спалити [інколи на городі. – *І. П.*], або вкинути у річку» [23, с. 191].

У цьому контексті звертаємо увагу на тому, що з різдвяними атрибутами поводилися так, як з троїцькою зеленню. Скажімо, різдвяну солому українці Карпат виносили переважно на другий день Різдва до стодоли й стелили корові, «би легко телилася» [2, арк. 4]. Відомий також інший спосіб ритуальної утилізації різдвяних атрибутів рослинного походження. Наприклад, на Старосамбірщині солому «несли на поле і спалювали…». «Казали: "дідо" горит…» [22, с. 92]. На Закарпатті відповідне дійство, яке виконували місцеві селяни біля річки або води, загалом називалося «діда палять» [7, с. 213].

Дещо довше тримали в хаті обрядовий сніп, якого зазвичай на Новий рік (за старим стилем – 14 січня) молотили, а зерно з нього досипали до посівного насіння [21, с. 482–483]. Цю дію залежно від сільських традицій, могли виконувати в хаті, у стодолі або на подвір'ї [12, с. 35–36]. Крім того, серед українців побутувала досить поширена традиція годувати колосками святкового снопа домашніх тварин (волів, коней, птицю). Зауважмо, що до тих пір, поки в хаті перебували сніп та солома, оселю не підмітали. Відповідного табу українці не порушували й у період Зелених свят. Логічним поясненням народної мотивації таких дій є тимчасове перебування душ померлих родичів у рідних місцях, зокрема в хаті.

Деякі дослідники вважали, що відповідний атрибут спалюють заради полегшення «втіленим у неї духам предків-родичів (спорідненим з людиною духам збіжжя, а також і антропоморфним предкам, якщо солома зв'язана у сніп-дідик-дідух) одлетіти у Вирій» [29, с. 97]. Цієї думки дотримувалась і Н. Велецька, яка спалювання «дідуха» вважала рідкісним рудиментом прадавнього ритуалу проводів на «той світ» [9, с. 110–111].

Безперечно, витоки відповідного ритуалу пов'язані з душами померлих, а отже, з поховальною обрядовістю. Зокрема, з різдвяною соломою поводилися так, як із соломою, що залишалася після обмивання небіжчика. Зважаючи на магічні властивості різдвяної соломи і з метою уникнення ходіння по ній, після завершення свят українці вимітали її й виносили в недоступні для людей та худоби місця. Пояснювали цю дію так: «Не можна використовувати цю солому, так само, як не можна брати воду, якою обмивали покійника, тому що це приносить нещастя. Ворожки ("босуркані") або диявол в Різдво гуляють і можуть що-небудь підлити в солому» [7, с. 214]. Відповідно, якщо людина її зачепить, то може потрапити в біду. Негативно впливала також троїцька

www.etnolog.org.ua

зелень, про що свідчать етнографічні записи з Бойківщини: «Як хтось узьме той май з-під хати, то на ворожки, то ся злили дуже» [25, с. 281]. А щоб цьому завадити, місцеве населення май старалося спалити.

Загальновідомо, що якщо в хаті лежав покійник, то житлове приміщення не замітали, щоб не вимести душу. Якщо це було вкрай необхідно, подекуди мели «не так, як зазвичай це робиться, а від порога до столу так, що сміття залишалось під мертвим тілом» [8, с. 232]. Так само українці поводилися з віником, яким мели хату після завершення похорону. Зокрема, покутяни його викидали також у недоступне місце, щоб не затоптати покійника. Очевидно, що відповідне повір'я пов'язане з уявленням про те, що душа «[…] дуже маленька, "ходить по тім стебелєчку", що лежить на землі, або ховається у віник, що ним хату замітають, тому не вільно хату замітати, поки там мертвець лежить, щоб зі сміттям не вимести й душу» [18, с. 19]. Тому на Самбірщині Львівської області сміття висипали в такому місці, де не ходять кури, «щоб ніхто не рився в душі покійника» [33, с. 70].

Однак на переважній більшості території України солому з покійника все-таки спалювали. На Поліссі цю дію виконували «коло кладбища, щоб не забрати хвороби назад на обійстя» [31, с. 71]. Волиняни її скидали перед самими ворітьми цвинтаря, «щоб потім спалити так, аби дим ішов до неба [19, с. 137]. Можна припустити, що ця традиція є переосмисленою рудиментарною формою такого архаїчного явища, як трупоспалення небіжчиків. Мабуть, недаремно відомий знавець поховальної обрядовості українців Ф. Колесса наводить народні повір'я українців про те, що з димом від вогню, на якому спалювали померлих, швидко відлітала душа у «воздушні сфери» [18, с. 12]. Так чи так, але в цих поясненнях чітко простежується обряд переходу, адже вогонь, а з ним і піч, як його притулок, є «провідником від Цього до Того світу, медіатором, що пов'язує світ живих зі світом мертвих» [5, с. 19–20]. Дуже промовистими в цьому сенсі є свідчення жителів Сумської області, які вірили, що якщо в Духів день не прибрати з дому обрядову троїцьку зелень, то незримі душі («родителі», «родичі») залишаться в хаті й не зможуть повернутися в інший світ [10, с. 311].

Висновки. У дослідженні з'ясовано, що приготування до Трійці та Різдва в українській народній традиції має ряд подібних і навіть однакових прикметних рис. До свят готувалися зазвичай після обіду, ближче до вечора, адже за стародавнім відліком часу будь-яке свято починалося звечора напередодні, із заходом сонця. Крім того, майже кожен член сім'ї дотримувався розподілених функціональних обов'язків і виконував їх напередодні свят. Передусім мовиться про збір (чи підготовку) рослинних атрибутів і їх установлення в чітко визначених місцях (покуть, лави, ікони, рушники, підлога тощо).

Уважаємо, що наведені паралелі доводять наше припущення про особливе семантичне навантаження троїцького маю та різдвяних атрибутів (снопа, соломи, сіна). Стверджуємо, що, згідно з народними уявленнями, атрибути рослинного походження троїцького та різдвяного періодів були уособленням душ померлих предків, тобто маркували їх «появу» або ж виступали місцем їхнього тимчасового перебування на землі. З огляду на це доходимо висновку, що з обрядовою зеленню українці поводилися як із сакральною річчю; зокрема, намагалися не топтати й не ходити по ній, підвішували та зберігали в хаті чи стайні або згодовували худобі. Шанобливе ставлення до окресленої рослинної символіки підтверджується способами ритуальної утилізації, серед яких найбільш поширеним є спалювання на вогні або (як варіант) пускання по воді.

Джерела та література

1. Архів Інституту народознавства НАН України, ф. Чорнобиль, оп. 1, спр. 8. (Матеріали науково-дослідних робіт 1994–1995 рр. по темі: «Комплексне історико-етнографічне дослідження та фіксація матеріальної і духовної культури радіоактивно забруднених зон Полісся», зафіксовані Корнелієм Кутельмахом 1994–1995 рр.). 406 арк.

www.etnolog.org.ua

2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – Архів ЛНУ ім. Івана Франка), ф. 119, оп. 17, спр. 60-Е. (Польові етнографічні матеріали до теми «Календарна обрядовість літнього циклу», зафіксовані в Мостиському р-ні Львівської обл. Парій Інною Ростиславівною 2003 р.). 20 арк.

3. Архів ЛНУ ім. Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 216–Е. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані в Сколівському р-ні Львівської обл. Левкович Надією Миколаївною 2008 р.). 9 арк.

4. Архів ЛНУ ім. Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 346–Е. (Польові етнографічні матеріали до теми «Зелені свята в українців: традиційні звичаї та обряди», зафіксовані в Горохівському р-ні Волинської обл. Пахолок Інною Ростиславівною 2008 р.). 26 арк.

5. Артюх Л. Уявлення й заборони, пов'язані з вогнем: очищення, випробування (ініціація) (до 140-річчя Василя Кравченка). *Матеріали до української етнології : щорічник. Зб. наук. праць* / редкол. : Г. Скрипник (голова) та ін. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2003. Вип. 3 (6). С. 17–23.

6. Афанасьева Н. Е. Вывешивать. *Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т.* / под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 461–465.

7. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вопросы теории народного искусства.* Москва : Искусство, 1971. С. 167–297.

8. Валенцова М. М., Виноградова Л. Н. Мести. *Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т.* / под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 231–236.

9. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва : Наука, 1978. 239 с.

10. Виноградова Л. Н., Усачева В. В. Зелень. *Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т.* / под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 308–312.

11. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. Київ : Наукова думка, 1992. 137 с.

12. Глушко М. «Дід» – традиційний хліборобський атрибут різдвяно-новорічних свят українців Надсяння. *Народна творчість та етнологія.* 2016. № 6. С. 31–41.

13. Глушко М. Традиційні звичаї та обряди Свят-вечора українців Надсяння. *Народознавчі зошити.* 2016. № 6 (132). С. 1320–1330.

14. Гримич М. Зелені свята. *Родовід.* 1993. № 5. С. 21–29.

15. И[ванов] П. В. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате. (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда). *Харьковский сборник.* Харьков, 1889. Вып. 3. С. 35–66.

16. Іларіон Митрополит [Іван Огієнко]. Дохристиянські вірування українського народу : [історично-релігійна монографія]. Київ : Обереги, 1992. 424 с.

17. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ : Обереги, 1994. Кн. II. Т. 3–4. 528 с.

18. Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядовості. *Записки Наукового товариства імені Шевченка.* Львів, 2001. Т. CCXLII: Праці секції етнографії і фольклористики. С. 7–86.

19. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині : етнографічні матеріали. Житомир : Друкарня «Робітник», 1920. 160 с.

20. Кримський А. Ю. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: відтворення з авторського макету 1930 р. Черкаси : Вертикаль, 2009. 438 с.

21. Кутельмах К. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело. *Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат* / за ред. С. П. Павлюка. Львів : ІН НАН України, 2006. Т. 2 : Етнологія та мистецтвознавство. С. 473–557.

22. Кутельмах К. Мандрівка вглиб віків. (Прадавні елементи в зимовій обрядовості). *Альманах Старосамбірщина : Альманах.* Львів, 2001. С. 87–95.

23. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження* / відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко. Львів : ІН НАН України, 1997. Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. С. 172–203.

24. Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї. Лондон : Накл. Української вид. спілки, 1956. 42 с.

www.etnolog.org.ua

25. Левкович Н. «Знаючі» («непрості») люди в демонологічних уявленнях бойків. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова*. 2008. Вип. 6. С. 276–283. (Серія «Історичні науки»).

26. Лепкій Д. Народні звичаї і обряди. *Зоря.* 1882. Ч. 2. С. 30–31.

27. Онищук А. Народний календар: звичаї і вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записані в 1907–1910 рр. в с. Зелениці Надвірнянського пов. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 1–61.

28. Роман С. Святвечірня обрядовість українців Жидачівщини (за матеріалами етнографічних експедицій). *Народознавчі зошити.* 2012. № 1 (103). С. 143–149.

29. Свирида Р., Верговський С. Шляхами виявлених Хв. Вовком і В. Петровим духовних засад явищ етнічного минулого. *Матеріали до української етнології* : щорічник. Зб. наук. праць / редкол. : Г. Скрипник (голова) та ін. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2003. Вип. 3 (6). С. 93–106.

30. Свирида Р. Покуть у традиційному житлі Полісся й Наддніпрянщини. *Матеріали до української етнології : щорічник. Зб. наук.* праць / редкол. : Г. Скрипник (голова) та ін. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2003. Вип. 3 (6). С. 90–93.

31. Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся). *Народна творчість та етнографія*. 1992. № 2. С. 69–74.

32. Чубинський П. П. Календарь народных обычаев и обрядов. Київ : Музична Україна, 1993. 80 с.

33. Ярошевич В. Похоронні звичаї на Самбірщині. *Берегиня*. 2005. № 2. С. 65–71.

34. Moszyński K. Kultura ludowa słowian. Kraków, 1934. Cz. 2 : Kultura duchowa. 725 s.

References

1. National Academy of Sciences of Ukraine's Institute of Ethnology's Archives: f. Chornobyl, inv. 1, dossier 8: *Materials of the 1994–95 Research Works on the Topic «Comprehensive Historical and Ethnographic Studies and Recording of Tangible and Intangible Cultures of the Poliissian Radioactively Contaminated Areas», Recorded by Korneliy Kutelmakh in 1994–1995*, 406 folios [in Ukrainian].

2. Ivan Franko Lviv National University's Archives (thereafter – IFLNU A): f. 119, inv. 17, dossier 60-E: *Field Ethnographic Materials on the Topic «Calendar Rituals of the Summer Cycle», Recorded in Mostyska District (Lviv Region) by Inna Rostyslavivna Pariy in 2003*, 20 folios [in Ukrainian].

3. IFLNU A: f. 119. inv. 17, dossier 216-E: *Field Ethnographic Materials on the Topic «Folk Demonology of Boykivshchyna», Recorded in Skole District (Lviv Region) by Nadiya Mykolayivna Levkovych in 2008*, 9 folios [in Ukrainian].

4. IFLNU A: f. 119. inv. 17, dossier 346-E: *Field Ethnographic Materials on the Topic «Whitsuntide Week of the Ukrainians: Traditional Customs and Rituals», Recorded in Horokhiv District (Volyn Region) by Inna Rostyslavivna Pakholok in 2008*, 26 folios [in Ukrainian].

5. ARTIUKH, Lidiya. Notions and Prohibitions Related to Fire: Purification, Probation (Initiation) (On the Occasion of the 140th Anniversary of Vasyl Kravchenko's Birthday). In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: An Annual. Collected Scientific Works.* Kyiv: IASFE Press, 2003, iss. 3 (6), pp. 17–23 [in Ukrainian].

6. AFANASYEVA, Natalia. To Hang Out. In: Nikita TOLSTOY, ed.-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1995, vol. 1: *А (Август) — Г (Гусь)*, pp. 461–465 [in Russian].

7. BOGATYRYOV, Pyotr. Magical Actions, Rituals and Beliefs of Transcarpathia. In: Pyotr BOGATYRYOV. *Issues of the Folk Art Theory*. Moscow: Art, 1971, pp. 167–297 [in Russian].

8. VALENTSOVA, Marina, Liudmila VINOGRADOVA. To Sweep. In: Nikita TOLSTOY, ed.-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 2004, vol. 3: *К (Круг) — П (Перепелка)*, pp. 231–236 [in Russian].

9. VELETSKAYA, Natalia. *Pagan Symbolism of Slavonic Archaic Rituals*. Moscow: Science, 1978, 239 pp. [in Russian].

10. VINOGRADOVA, Liudmila, Valeria USACHEVA. Verdure. In: Nikita TOLSTOY, ed.-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1999, vol. 2: *Д (Давать) — К (Крошки)*, pp. 308–312 [in Russian].

www.etnolog.org.ua

11. VOLYTSKA, Iryna. *Theatrical Elements in Traditional Rituals of the Carpathian Ukrainians in the Late XIXth to Early XXth Centuries*. Kyiv: Scientific Thought, 1992, 137 pp. [in Ukrainian].

12. HLUSHKO, Mykhailo. *Did* as a Traditional Grain-Producing Attribute of Christmas and New-Year Observances of the Nadsiannia Ukrainians. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnology*. Kyiv: IASFE Press, 2016, no. 6 (364), pp. 31–41 [in Ukrainian].

13. HLUSHKO, Mykhaylo. Christmas Eve Traditional Customs and Rites of the Over Sian River Lands (Nadsiannia)'s Ukrainians. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *The Ethnology Notebooks*, 2016, 6 (132), pp. 1320–1330 [in Ukrainian].

14. HRYMYCH, Maryna. *Whitsuntide Week*. In: *Genealogy: Scientific Notes for the Cultural History*. Kyiv, 1993, no. 5, pp. 21–29 [in Ukrainian].

15. IVANOV, Pyotr. Folk Customs, Beliefs, Signs, Proverbs, and Riddles Related to Lesser Russian Huts. (Materials for Describing the Worldview of the Kupiansk District Peasant Population). In: *The Kharkov Collection. A Literary and Scientific Supplement to the «Kharkov Calendar» over 1889*. Kharkov: Printing House of the Provincial Government, 1889, iss. 3, pp. 35–66 [in Russian].

16. Hilarion Metropolitan [Ivan Ohiyenko]. *Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People: [A Historical and Religious Monograph]*. Kyiv: Oberehy, 1991, 424 pp. [in Ukrainian].

17. KYLYMNYK, Stepan. *The Ukrainian Year in Light of Folk Customs in the Historical Perspective*. Kyiv: Oberehy, 1994, bk. II, vol. 3–4, 528 pp. [in Ukrainian].

18. KOLESSA, Filaret. Beliefs Concerning a Soul and the Afterlife in Ukrainian Funeral and Commemoration Rites. In: Roman KYRCHIV, Oleh KUPCHYNSKYI, Mykhaylo HLUSHKO, eds., *Notes of the Shevchenko Scientific Society.* Lviv, 2001, vol. CCXLII: Papers of the Ethnography and Folklore Studies Section, pp. 7–86 [in Ukrainian].

19. KRAVCHENKO, Vasyl. *Customs in the Village of Zabriddia and in Some Other Localities of Zhytomyr District in Volyn, Not Far From This Village: Ethnographic Materials*. Zhytomyr: Workman, 1920, 160 pp. [in Ukrainian].

20. KRYMSKYI, Ahatanhel. *Zvenyhorodshchyna: A Shevchenko's Homeland from Ethnographic and Dialectological Viewpoints: A Reprint from the 1930 Authorial Model.* Cherkasy: Vertical, 2009, 438 pp. [in Ukrainian].

21. KUTELMAKH, Korneliy. Calendar Rituals as an Ethnogenetic Source. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *Ethnogenesis and Ethnic History of the Ukrainian Carpathians' Population: in Four Volumes.* NAS of Ukraine's Institute of Ethnology. Lviv: NAS of Ukraine's Institute of Ethnology, 2006, vol. 2: *Ethnology and Art Studies*, pp. 473–557 [in Ukrainian].

22. KUTELMAKH, Korneliy. A Journey into the Ages. (Ancient Elements within Hibernal Rituals). In: Volodymyr HORBOVYI (prepared by). *Starosambirshchyna: An Almanac.* Lviv: Missionary, 2001, pp. 87–95 [in Ukrainian].

23. KUTELMAKH, Korneliy. Funeral Motifs in Calendar Rituals of the Polishchuks. In: Stepan PAVLIUK and Mykhaylo HLUSHKO, eds.-in-chief, *Polissia of Ukraine: Materials of Historical and Ethnographic Studies*. Lviv: NAS of Ukraine's Institute of Ethnology, 1997, iss.1: *Kyivan Polissia. 1994*, pp. 172–203 [in Ukrainian].

24. LEVKOVYCH, Izydora. *Ukrainian Folk Christmas Customs*. London: Ukrainian Publishers Limited, 1956, 42 pp. [in Ukrainian].

25. LEVKOVYCH, Nadiya. *Knowing* (*Uncommon*) Persons in the Demonological Notions of Boyko Ethnographic Group. In: Viktor ANDRIUSHCHENKO (editorial board's chair). *Scientific Journal of the Mykhaylo Drahomanov National Pedagogical University. Series 6: Historical Sciences: Collected Scientific Papers.* Kyiv, 2008, iss. 6, pp. 276–283 [in Ukrainian].

26. LEPKIY, Danylo. Folk Customs and Rituals. In: Omelian PARTYTSKYI, ed.-in-chief, *The Dawn*. Lviv, 1882, no. 2, pp. 30–31 [in Ukrainian].

27. ONYSHCHUK, Antin. Folk Calendar: Customs and Beliefs Related to Certain Days of the Year. Recorded through 1907–1910 in the village of Zelenytsia (Nadvirna District). In: Volodymyr HNATIUK, ed., *Materials for Ukrainian Ethnology.* Published by the Ethnographic Commission. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under the supervision of Karol Bednarskyi, 1912, vol. XV. pp. 1–61 [in Ukrainian].

28. ROMAN, Solomiya. Christmas Eve Rituals of the Zhydachivshchyna Ukrainians (Based on Materials from Ethnographic Expeditions). In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief, *The Ethnology Notebooks,* 2012, no. 1(103), pp. 143–149 [in Ukrainian].

29. SVYRYDA, Rayisa, Serhiy VERHOVSKYI. By Way of Spiritual Principles of the Ethnic Past Phenomena Discovered by Khvedir Vovk and Viktor Petrov. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: An Annual. Collected Scientific Works*. Kyiv: IASFE Press, 2003, iss. 3 (6), pp. 93–106 [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

30. SVYRYDA, Rayisa. Icon Corner of Honour in Traditional Abodes of Polissia and Ukrainian Over Dnieper Lands. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: An Annual. Collected Scientific Works*. Kyiv: IASFE Press, 2003, iss. 3 (6), pp. 90–93 [in Ukrainian].

31. ULYANOVSKA, Svitlana. Magical Elements of Polissian Funeral Rites (Based on the Materials of Volyn and Central Polissia. In: Oleksandr KOSTIUK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*, 1992, no. 2, pp. 69–74 [in Ukrainian].

32. CHUBYNSKYI, Pavlo. *Calendar of Folk Customs and Rituals*. Kyiv: Musical Ukraine, 1993, 80 pp. [in Russian].

33. YAROSHEVYCH, Volodymyr. Funeral Customs in Sambirshchyna. In: *Hearth Mother: An All-Ukrainian Ethnographic Journal*, 2005, no. 2, pp. 65–71 [in Ukrainian].

34. MOSZYŃSKI, Kazimierz. *Folk Culture of the Slavs*. Kraków, 1934, pt. 2: *Spiritual Culture*, 725 pp. [in Polish].

SUMMARY

The research's main goal is a comparative analysis of vegetal attributions within Green Week (Whitsuntide week) and Christmas rituals of the Ukrainians. According to the topic, the authoresses apply the methods of field study, historical deduction and reconstruction, as well as typological and comparativ-historical analyses. The article considers the common elements of the Green Week and Christmas traditional and daily-life cultures, related notable features in the use of ritual verdure; it also substantiates their common semantic origin. A special attention is drawn to the fact that all members of a Ukrainian family were involved in preparing and holding these holidays.

The study argues that Ukrainians used ritual verdure primarily to invite the souls of deceased relatives to their dwellings on the eve of the relevant calendar holidays, since the living's success in production and household activities depended on the support and assistance of those who had gone.

The paper emphasizes the magical properties of both the Green Week (Whitsuntide week) verdure and the Christmas attributes of vegetal origin.

Keywords: calendar rituals, Whitsuntide Week verdure, vegetal symbols, souls of deceased relatives, *didukh* (grandfather's spirit), *baba* (a sheaf).

IMFE

www.etnolog.org.ua

УДК 687.241:746.3]:069.5:39(477-25)

Галина Шафранська
(Київ)

ТИПИ СОРОЧОК ЧЕРНІГІВЩИНИ
(із фондової збірки Музею народної архітектури та побуту України)

У статті вперше досліджуються типи та орнаментація традиційних сорочок Чернігівщини XIX – початку XX ст. за матеріалами колекції сорочок із фондів Національного музею народної архітектури та побуту України.

Ключові слова: традиційна сорочка Чернігівщини, типи сорочок, орнаментація.

The types and ornamentation of the traditional shirts from Chernihiv region of the 19th – early 20th centuries are investigated in the article for the first time after the materials of the shirts collection from the funds of the National Museum of Folk Architecture and Life of Ukraine.

Keywords: traditional shirt of the Chernihiv region, shirts types, ornamentation.

Давньоруські землі Чернігівщини лежать на півночі історичного Лівобережжя з усіма притаманними йому ознаками матеріальної і духовної культури. З етногеографічного погляду північні райони Чернігівщини класифікуються як субрегіон Східного Полісся [3]. У статті досліджуються традиційні сорочки Чернігівщини XIX – початку XX ст. За територіально-адміністративну одиницю береться Чернігівська губернія, тому що це відповідає часу сформування крою, декорування традиційної сорочки.

На кінець XVIII ст. Чернігівська губернія мала у своїх адміністративних межах, крім територій сучасної області, Стародубський і Глинський повіти (нині – території РФ), на північному сході – Конотопський, Кролевецький і Глухівський повіти (нині входять до Сумської обл.), на півдні – сучасна Броварщина Київської області, включно з Дарницею (колишні села, а нині мікрорайони Позняки, Осокорки, Троєщина). За два останні століття адміністративний склад, територія колишньої Чернігівської губернії зазнали значних змін. До її складу ввійшли південно-східні райони: Ічнянський, Варвинський, Талалаївський та Срібнянський, колишні землі Полтавської губернії [1; 4]. І хоча тамтешні сорочки зберігають класичний стиль і колорит, обминути їх увагою, говорячи про Чернігівщину, не можна. Бо це сусідні землі колишньої козацької держави, які ніколи не були відгороджені стіною, і населення вільно спілкувалося між собою. Отже, їхня схожість, а іноді й тотожність у побуті, в одязі цілком природні і зрозумілі.

Чернігівська область має 22 райони, кожен з яких представлено хоча б однією чи трьома сорочками в колекції Національного музею народної архітектури та побуту України (НМНАПУ). На жаль, немає сорочок з порубіжних російських та білоруських сіл. Проте відомо, що Етнографічний музей народів СРСР проводив експедиції в українські села Росії ще у 20-х роках минулого століття, і навіть під час громадянської війни, унаслідок чого вони мають унікальні колекції чернігівських сорочок. Збірка сорочок колекції НМНАПУ з північних районів налічує: 31 – з Новгород-Сіверського, 20 – Городнянського, 7 – Ріпкинського, 3 – Корюківського, 2 – Семенівського, 2 – Сновського (колишній Щорський р-н). Так само обстежені й центральні райони: Чернігівський – 29, Сосницький – 10, Коропський – 8, Борзнянський – 3, Куликівський – 3, Менський – 3. З південних районів у збірці Музею представлена така кількість сорочок: Козелецький – 14, Носівський – 9, Ніжинський – 5, Бобровицький – 4, колишній Остерський – 1. З південно-східних районів (колишня Полтавська губернія) у Музеї зберігається найбільша кількість сорочок: зі Срібнянського – 32, Варвинського – 22, Ічнянського – 22, Талалаївського – 18, Прилуцького – 9. Крім названих районів, до Чернігівської губернії входив і нинішній Броварський район Київщини, з якого у фондах наявні 34 одиниці.

www.etnolog.org.ua

Збірка з північних і північно-західних районів (сучасна Сумська обл.) налічує таку кількість: Кролевецький – 17, Середньо-Будський – 7, Ямпільський – 6, Глухівський – 4, Буринський – 3, Конотопський – 2, Путивльський – 1. Про основні заняття населення Чернігівщини, зокрема виготовлення тканини для пошиття сорочок, йдеться в описах Лівобережної України кінця XVIII – початку XIX ст. О. Шафонського: «<…> женский пол. Сверх полевой работы упражняется в рукоделии и пряжи льну же небольшим количеством выпрядывают на продажу в Киев холст и серпанки изрядной доброты». Ще більш «изрядными» були сорочки з того самого якісного матеріалу, хоч автори їх і не називають, бо сорочок на продаж не вивозили, не годилося, а «рукодільничали» і шили їх тільки для себе і носили самі [5]. Найдавніші з них датуються серединою або останньою чвертю XIX ст., але таких одиниці. На те є, крім різних суб'єктивних, і об'єктивні причини. Перша та, що тканина – це просто найуразливіший матеріал до згубної дії часу і умов зберігання. По-друге, вони пережили лиховісні події XX ст.: промислово-технічна революція витіснила ручне й кустарне виробництва, дві світові війни, революція 1917 року, громадянська війна, Голодомори 1933 й 1947 років. Проте найвідчутніше на народній культурі позначився радянський період з його авторитарним запереченням усього національного. Утім, зібрана етнографами фондова колекція НМНАПУ дозволяє проводити наукові дослідження й робити цілком обґрунтовані висновки. Крій, техніки оздоблення, композиція, орнамент і кольори – це ті конструктивні деталі й вузли, які творять образ і стиль народних сорочок, завдяки яким розрізняються локальні типи. Сорочки залишаються порівняно сталими, традиційними для даного регіону до середини XX ст., поки вони ще були в ужитку. Отож, спираючись на наявні зразки, у статті робиться спроба, з одного боку, узагальнити чернігівський тип народної сорочки, а з другого, – конкретизувати, тобто вірніше й точніше змалювати її різновиди в певних районах Чернігівщини. Загалом сорочки Чернігівщини відносяться до лівобережного типу. Здебільшого вони *додільні*, рідше – *до підточки*, шиті в три пілки завширшки до 50 см, часом – у дві завширшки 7 см. Мають відносно глибокий, оздоблений пазушний розріз посередині, круглий виріз довкола шиї, густо призбираний через *чисницю* під вузеньку обшивку. Довгі рукави пришиті до обшивки або вузької *чохолки* та майже повсюдно декорувалися призібраними *пухликами* («*колодочками*») до уставки. Однак у північних районах уставки іноді й підкроювалися, тобто імітувалися, були цільнокроєними, а не відрізними. *Поділки* в сорочках широкі, оздоблені, здебільшого зубцьовані, що свідчить про звичай низько виставляти їх з-під поясного одягу – плахт, пізніше – рясної спідниці. Виконання (пошиття, оздоблення) – бездоганно акуратне, шляхетне. Цьому надавали великого значення, не менш, ніж самому навчанню стібка. Тому часто на деяких сорочках не можна відразу розпізнати лице й виворіт, і тоді доводиться шукати зшивний пруг. Це все те, що споріднює чернігівські сорочки із сорочками всього Лівобережного Подніпров'я, зокрема, з полтавсько-слобожанськими зразками. Усі деталі красномовно згадуються в народних піснях, зокрема, про сорочки, що їх позичала кума:

З широкими рукавами,
З вишитими подолами.

Але оздоблення їхнє помітно відрізняється. Якщо Полтавщина, за образним висловом Миколи Гоголя, – це найзапашніша квітка України, то Чернігівщина, на наш погляд, така ж вишукана, яскрава та розмаїта. За нашими спостереженнями, виокремлюються більше десяти типів сорочок, щонайменше дванадцять-тринадцять локальних підтипів. У цій статті ми робимо спробу їх опису. У Центральній та Південній Чернігівщині найпоширенішими були сорочки, у яких по рукаву вишивався узор, відомий майстриням як *хміль*, або *чернігівська берізка*. Це в'юнка гілка через усю довжину рукава у три, п'ять, а то й сім рядів. Вона могла пнутися вгору плавно, округло, а іноді мала вигляд ламаної – у такому випадку її так і називали *ламана гілка*. Такого типу рослинні узори шили переважно *білим по білому* технікою лічильної гладі. Плічка в таких сорочках розшивали густим геометричним орнаментом *у клинці*, або *сливки*, широка смуга якого обрамлювалася, як картина, вузенькою рівною стрічечкою внизу і вго-

www.etnolog.org.ua

рі композиції. Часто лиштва поєднувалася з виколюванням. Прикладом такого оздоблення є сорочка у колекції НМНАПУ із с. Дейманівка Срібнянського району Чернігівської області (0-6090). Однак чим далі на північ Чернігівщини, тим виразніше стають поліські прикмети в оздобленні сорочок. Так, у Чернігівському та Ріпкинському районах трапляються сорочки з дивовижно оригінальним, немов складний лабіринт, проте з чітко геометричним мотивом, який тут називається *мороз*. Справді, ці рукави, густо вишиті по контуру тоненькою *більовою лиштвою*, викликають у людській уяві фантастичну паморозь на шибках маленьких поліських віконець, через які немовби проглядають блідо-сіруватого відтінку клаптики тонкого невибіленого полотна. Типовою є сорочка із с. Мамекіне Новгород-Сіверського району Чернігівської області (0-798). І вже зовсім поліський вигляд мають сорочки в Новгород-Сіверському й Семенівському районах. Такого колориту їм надає кожна деталь, довжина до п'ят, велика ластка під пахвою, кольори – червоний з білим. Але особливо характерні в них так звані *чернігівські розшивки*. Це вертикальні смужки-мережки заввишки 15–17 см, якими з'єднувалися внизу, у подолі, три пілки полотна, а вже вище пілки зшивалися звичайним швом. Розшивки виконувалися в іншій техніці й були вищими від основної орнаментальної смуги – *лиштви*, і вона тричі переривалася. Самі поділки широкі, вишиті *заполоччю* ниткою червоного кольору. Такою ж мережкою-розшивкою приєднувалися до полика рукав і задня пілка сорочки. Чернігівські розшивки виконувалися не як звичайні мережки шляхом витягування ниток піткання, потім *настилування* узору по утвореній сітці, а в своєрідний спосіб натягування основи, яка з'єднувала пілки станка, як при тканні, а потім уже по утвореній основі мережився технікою *шабак* червоно-білий узор або тільки білий чи червоний. Також додавали чорний колір. Ці мережки дуже декоративні. Трапляються випадки, коли полик з'єднували із задньою пілкою звичайним *пруговим* швом, а вздовж нього поряд вишивали *настилом* смужку традиційного орнаменту. Розшивку імітували. Так само прикрашали поділ. Бо так вишити легше й швидше, ніж помережити справжню розшивку, а традиції виконання розшивки таким чином зберігалися. Рукав пришивали до полика рівненько, без *пухлів*, і теж оздоблювали червоним від низу і до верху, включаючи полик, аж до обшивки. Орнаменти на ньому давні – або геометричні, або рослинно-геометричні у формі *вазона* чи *деревця*. Усі ці художні деталі творять своєрідний образ *стільниці*, як називають сорочку на Чернігівському Поліссі. Сорочка із с. Бирине Новгород-Сіверського району Чернігівської області (0-7007) привертає увагу художньою довершеністю орнаментів і приєднанням способів оздоблення. Їх тут нараховується аж сім: у подолі – дві мережки (*прутик* і *затягана*), вишивка – *штапівка*, *лозовий хрест*, *набирування*, *настил*. Рукав з уставкою і ззаду з'єднуються характерною для північних районів смужкою-розшивкою. Але в згаданій сорочці із с. Бирине цей оздоблювальний елемент можна назвати рідкісним. Він виконаний не звичайною мережкою *шабак* по натягненій основі, а сплетений білою і червоною лляними нитками домашнього фарбування особливим способом – не гачком, не спицями, а пальцями, так званим *бранням*. Поєднання білого й червоного кольорів створюють надзвичайно цікавий ефект сивини, який ми тепер називаємо *меланжем*. Орнамент давній – геометричний. По всьому рукаву розташовані ромби, у які вміщено хрестоподібні рослинно-геометричні фігури. Чохлики вишиті ромбічними «човниками». Північно-чернігівські сорочки дуже колоритні. Ми виділяємо два типи: червоні та білі з червоною розшивкою.

Відомі на Чернігівщині і ткані рукави з давніми геометричними орнаментами. Зокрема, це сорочка із с. Микишин Городнянського району (0-7006). Рукави цільнокроєні. На плічку – дві поперечні смуги крупних розет, розмежованих червоними ромбічними фігурами, верхній і нижній кути яких перекриваються чорними трикутниками. На рукаві знизу й до верху – вертикальні ряди високих *дерев*, поміж якими ритмічно закомпановано *вазончики*. Колір – червоно-чорний. Геометричні мотиви оздоблення й техніка (ткання) свідчать про давній тип сорочки. Але, на жаль, у період (найімовірніше, у 30–50-х роках XX ст.), коли з'явилася і почала стрімко входити мода на коротке

www.etnolog.org.ua

вбрання, ця сорочка була вкорочена. Замість широкої розкішної лиштви в поділках з'явилося маленьке, плетене гачком мереживо із зубчиками, що аж ніяк не гармонує з рукавом.

Східні та південно-східні райони сучасної Чернігівщини (Прилуцький, Срібнянський, Варвинський, Талалаївський, Ічнянський), що межують із сучасною Сумською і Полтавською областями, близькі й тотожні з ними за своїми художньо-оздоблювальними засобами в культурі, зокрема, в оформленні сорочок. Переважна більшість з них – це *білошиті*, з геометричними орнаментами на довгих рукавах і гарними поділками на випуск із-під плахти. Хіба що оздоблення ще багатше й вишуканіше. Проте сказати так однозначно буде несправедливим. У колекції НМНАПУ великий інтерес становить сорочка із с. Хаєнки Ічнянського району (Е-204). Сорочка додільна, шита біллю, з лляного полотна (тонке, щонайменше «дванадцятка»). Вона багата техніками вишивання. За нашими підрахунками, тут поєднуються шість способів оздоблення: мережка двох видів – *прутик* і *настил*, або *полотенця*, *рахункова гладь*, хрестик *ретязевий*, *вирізування* і *курячий брід*. Орнамент – *ламане дерево*, вишите вербовою лиштвою. Ця сорочка має цікаву історію. Її ткала й вишивала кріпачка на прізвище Коваль (1843 р. н.). Після її смерті сорочка дісталася в спадок її доньці Ганні Коваль. У 90-річному віці та віддала її за шматок хліба в голодному 1933 році Петриненко Ганні Степанівні (1900 р. н.). Ця власниця 1970 року передала сорочку до Національного музею народної архітектури та побуту України. Ще один, значно пізніший вид сорочки був досить поширений з другої половини XIX ст. на Чернігівщині, утім, як і по всіх інших місцевостях, – з досить примітивними рослинними узорами, вишитими хрестиком. Цей вид оздоблення відомий як брокарівський. Походження назви пов'язано з прізвищем Брокар, власника парфумерних магазинів і підприємств, які виробляли й пакували продукцію в папір з рослинними узорами, переважно трояндами. Ця продукція з кінця XIX ст. заполонила ринки України, витісняючи *більові* геометричні орнаменти з усіх вишивок. Про витіснення традиційних технік та орнаментики зазначає Олена Пчілка в альбомі-збірнику «Українські узори» [2], зокрема, що зразки вишиванок, так само, як твори народного слова або пісні, можуть псуватися, калічитися. До цього псування чимало прилучилися, призвели ті «премії», мальовані листочки з візерунками, що ними обгортають, наприклад, брусочки мила тощо. Такі зразки стилю спотвореного, з тим неподібним зуб'ям та ляпаними квітами (трояндами-«рожами») можна побачити вже не тільки на вишиванках у городянок (на рушниках, сорочках), а й на вишиванках селянських. Під брокарівським типом розуміється тільки хрестикова техніка виконання. Сьогодні усталилася думка, що це начебто найпростіший спосіб шиття, навіть примітивний. Однак, на нашу думку, цей спосіб шиття належить до трудомістких рахункових, і найменша похибка хоч на одну ниточку вгору чи вбік зведе нанівець усю роботу. Він не простіший і не легший від інших. Навпаки: коли орнамент не поліхромний, то хрестикова техніка дає можливість краще втілити його окремі елементи. Єдиною вимогою довершеного виконання є художній смак при виборі орнаментів і кольорів. Цю думку підтверджують напрочуд гарні зразки брокарівських сорочок, зокрема, сорочка із с. Микишин Городнянського району (0-7005). Окремішнім, дещо відмінним від брокарівського, можна вважати тип сорочки, де поєднуються композиційно брокар і геометричний мотив. Якщо це зроблено зі смаком і талановито, то й таке поєднання різностильових, еклектичних орнаментів може давати довершені, художньо досконалі образи. Відома була на Чернігівщині цікава назва лічильної гладі *коханська* гладь [1]. Так називали густий зірчастий узор, вишитий *косою* гладдю. Ця назва була відома й на Поділлі [2]. На Чернігівщині побутував ще один цікавий і досить рідкісний тип вишивального стібка, що його етнограф Пелагея Литвинова називала *кружевним* [6]. За зовнішнім виглядом він справді нагадує мереживо, точніше, *гіпюр*, що в перекладі з французької означає вид мережива.

У Центральній Україні дуже гарно оздоблювали поділки сорочок. Однак чернігівські поділки неперевершені, вирізняються найрізноманітнішими способами *рубцювання*. Зубці плетені гачком, голкою, викладені з краму, а потім підшиті до низу сорочки й виконані *петельчатим*

www.etnolog.org.ua

стібком. З початку XX ст., коли домоткане полотно повсюдно почали замінювати фабричним коленкором та перкалем, поширилася мода на великі зубці, вишиті технікою *рішельє*. Такі сорочки вишивалися, як правило, червоно-чорним муліне *гладьовим* швом по мальованому або хрестиком у стилі брокар. Поступово додільні сорочки були замінені на короткі, які називалися *станок*, *чехлик*, *куцик*, *грудка*. Наприкінці 20-х – на початку 30-х років XX ст. з'явився короткий рукав, призбираний вище ліктя на резинку. Змінивши крій, *станок* у 50–60-х роках XX ст. став вишитою блузкою.

Чернігівщина мала місцеві орнаменти та стібки, які отримали назви за їхньою локалізацією. Наприклад, *чернігівські човники* – це видовжені по ширині ромбики, вишиті технікою *набирування*, яка тут була однією з найбільш уживаних. Згаданий вище узор *чернігівська берізка* виконували лічильною гладдю (*лиштвою*). Своєрідно робили мережку, яка дістала назву *чернігівська розшивка*. Хрестиковий шов *ретязь* тут називали по-своєму – *лозовий хрест*. Справді, подібний вигляд мала плетена лоза, якою відгороджували садиби від вулиці. Описані типи традиційних сорочок Чернігівщини показали, що їх вишивка досягла свого найвищого розвитку. Завдання науковців – продовжити вивчати їх розмаїття та відкривати красу широкому загалу.

Примітки

[1] Записала Г. Шафранська від Домахи Денисенко, 1914 р. н, у с. Заворичі Броварського району Київської області.

[2] Записано від викладачки художнього вишивання Грицівського училища.

Джерела та література

1.Маркова О. Є., Шандра В. *С.* Чернігівська губернія. *Енциклопедія історії України* : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ : Наукова думка, 2013. Т. 10 : Т – Я. С. 513. 784 с. : іл.

2. Олена Пчілка. Українські узори : альбом-збірник. 1927.

3. Полесье. Материальная культура. Київ : Наукова думка, 1968.

4. Русов А. А. Описание Черниговской губернии. Чернигов, 1898. Т. 1.

5. Шафонский А. Черниговского наместничества топографическое описание, с кратким географическим и историческим описанием Малой России. Санкт-Петербург, 1851.

6. Южно-русский народный орнамент / собрала и составила П. Я. Литвинова. 1878. Вып.1 ; 1902. Вип. 2.

References

1. MARKOVA, Olena, Valentyna SHANDRA. Chernihiv Governorate. In: Valeriy SMOLIY, editor-in-chief. *Encyclopaedia of the History of Ukraine:* In Ten Volumes. NAS of Ukraine Institute of the History of Ukraine. Kyiv: Naukova dumka, vol. 10: T – Ya. 784 pp.: ill. [in Ukrainian].

2. Olena PCHILKA. *Ukrainian Patterns: Album-Collection*, 1927 [in Ukrainian].

3. BONDARCHIK, Vasilii, Roman KIRCHIV, eds. *Polesie. Material Culture.* Kiev: Naukova dumka, 1988 [in Russian].

4. RUSOV, Aleksandr. *The Description of Chernigov Governorate.* Chernigov, 1898, vol. 1 [in Russian].

5. SHAFONSKII, Afanasii. *Topographical Description of the Chernigov Governorate with a Brief Geographic and Historical Description of Ukraine.* Saint-Petersburg, 1851 [in Russian].

6. LITVINOVA, Pelageya, compiler. *Ukrainian Folk Ornament.* Kharkov, 1878, iss. 1; 1902, iss. 2 [in Russian].

www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The types and ornamentation of the traditional shirts from Chernihiv region of the 19th – early 20th centuries are investigated in the article for the first time after the materials of the shirts collection from the funds of the National Museum of Folk Architecture and Life of Ukraine. Chernihiv governorate is taken as a territorial-administrative unit. The authoress has distinguished general features of the investigated shirt and described its local peculiarities according to the typological characteristics of the cut, ornament, colour. The shirts peculiarities, which connect them with the patterns from the Left-Bank Lands Along the Dnipro, in particular, the samples from Poltava region and Slobozhanshchyna, are investigated in the article. The Polissian features of the shirts from the northern districts of Chernihiv region are distinguished. The techniques of embroidery, the local ornaments and stitches, which have got their names according to their localization, are considered in detail. In particular, the shirts with woven sleeves with ancient geometrical ornaments (Horodnia district), the archaic method of the sleeve connection with the inset and the shirt width – 'brannia' (Novhorod-Siverskyi district) are considered. The shirts from south-eastern districts of the present-day Chernihiv region (Pryluky, Sribne, Varva, Talalayivka, Ichnia), bordering on Sumy and Poltava regions, are described in detail. They are similar and the same with them according to their artistic and ornamental means in the shirts decoration. The authoress has analyzed six techniques of adorning of the shirt of the second half of the 19th century from the village of Khayenky of the Ichnia district. It has been woven and embroidered by a serf Koval (born in 1843). Peculiar attention is paid to the shirts decoration with the naturalist-vegetative patterns, embroidery with a cross. It is emphasized in the article that the cross technique provides wide possibilities to embody separate elements of the ornament, especially polychromic one. The authoress supposes, that the artistic taste in the ornament and colours choice is the only request for the perfect execution. It is confirmed with the refined samples of brocard shirts from Horodnia district. The article is relevant for the traditional clothes researchers.

Keywords: traditional shirt of the Chernihiv region, shirts types, ornamentatio

IMFE

www.etnolog.org.ua

УДК 398.332.4(477.83)

Євгенія Гайова
(Київ)

ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВА КУЛЬТУРА ЛЬВІВЩИНИ В КАЛЕНДАРНИХ СВЯТАХ ЗИМОВОГО ЦИКЛУ
(на матеріалі етнографічних польових досліджень)

Упродовж XX ст. відбулися значні зміни у всіх видах обрядовості українців, календарній зокрема. Починаючи з 1990-х років, ми спостерігаємо, як 7 січня колядники заповнюють вулиці міст і селищ по всій Україні. У західному регіоні колядують обов'язково з використанням різноманітних атрибутів, таких як зірки, «звізди», шопки, що поступово стають традиційними по всій Україні. На Львівщині різдвяна обрядовість українців зберегла основні структурні елементи із супроводом, різноманітною атрибутикою і діями.

У фондах Національного музею народної архітектури та побуту України в Києві є дивовижна колекція різдвяної атрибутики, подарована Володимиром Івановичем Шагалою, який власноруч виготовив, розмалював і декорував різноманітні звичаєві вироби та різдвяні прикраси для оздоблення хати (загалом 57 одиниць), на зразок тих, що побутували в Галичині.

У кожному селі, місті за останнє століття з'явилися свої різдвяні примовки, страви та віншування. І добре, що є на нашій землі люди, які зберігають та відтворюють народну пам'ять, доносять і відроджують цей загадковий світ традиційних різдвяних виробів.

Після довгого зимового посту Свята вечеря 6 січня розпочинає цикл Різдвяних свят, які тривають аж до Водохреща: спочатку оживають прадавні коляди, які звучать до Василія (14 січня), щедрівки продовжують свято до Водохреща, а після Водосвяття впродовж трьох днів Різдво славлять по всій Україні.

Кожний рід має свято, коли збирається за столом вся родина. Для багатьох таким праздником є Різдво – день, що оберігає магічну таємницю РОДУ. Ідучи або їдучи на кутю до сивої бабусі чи мами з татом, ви мимоволі переберете свою душу та думки: з чим я їду, який я іду – у родинному колі будуть розмови і про сім'ю, і про дітей, і про здобутки. Різдво – сімейне, родинне свято, куди чужих не запрошують, але обов'язково згадують душі тих, які уже відійшли у вирій – своїх предків, увесь свій рід. Така традиція наповнює цей день таємничою силою роду і не тільки зміцнює сім'ю, але й дає можливість кожному усвідомити, що він відповідає не лише за себе, а за увесь рід, до якого належить. Дай Боже, щоб наші сім'ї не цуралися та не забували традицію згадування предків – варто шанувати і сивий волос, і старий тихенький голос: «до цих зморщок придивіться, станьте ближче, поклоніться».

На Святвечір я завжди згадую і молюся за душу В. Шагали, який збагатив і відкрив не тільки для мене, а й для всіх киян загадковий світ «віфлеємських звізд», різноманітних зірок, вертепів, шопок – традиційних різдвяних виробів, з якими колядувала Західна Україна.

Моє знайомство із цією дивовижною людиною почалося з того, що він у жовтні 1991 року зателефонував у музей і запропонував у дар свої вироби. Під кінець 1991 року я поїхала в наукову експедицію до Старосамбірського району – тоді Володимир Іванович проживав у селі Нижанковичі.

Народився В. Шагала 1919 року в с. Клоковичі Перемишльського повіту Львівського воєводства (нині – це територія Республіки Польща), там і закінчив початкову школу. Після переселення в Україну працював у клубі художником-оформлювачем, потім – художником на місцевій меблевій фабриці, а коли вийшов на пенсію, продовжив і поглибив своє улюблене заняття – записувати, зарисовувати та вивчати етнографічні пам'ятки рідного краю.

В. Шагала зазначав, що занотовувати почав завдяки мамі, яка зимовими вечорами розповідала казки, і прочитані у книжках, і самостійно складені. А коли її не стало, він по пам'яті записав 75 маминих казок.

www.etnolog.org.ua

Ляльки для вертепу

Шопка з рухомою «пастиркою»

«Настільна» шопка

Рухома шопка для дорослих у вигляді церкви

Шопка з ляльками

Шопка для дітей 8–12 років з ручками по боках

www.etnolog.org.ua

«Звізди» для дорослих

Великі «звізди» з кутасами, рухомою корбою та свічками

«Звізда» з кутасами на 16 «рогів» та зірки на 6–8–12 кутів («рогів»)

В. Шагала з власними виробами

www.etnolog.org.ua

На цьому його етнографічна робота не скінчилася. Серед його записів є і опис рідного села, і оповідки про історію навколишніх сіл та містечок, він зафіксував тисячу архаїчних слів, відомості про старі вірування, тексти гаївок, щедрівок, легенд та народних прислів'їв.

У 87 нарисах В. Шагали розповідається про громадські «шпихліри», традицію збору кропиви для виготовлення тканини, обжинкові обряди, «фестинки» (ігри) та «флірти» (забави молоді). Зібраний ним у різні роки розмаїтий етнологічний матеріал систематизований і представлений у збірках: «Вогняний перстень», «Судьби і долі деяких людей нашого краю», «Як колись ми були пастухами», «Колись зимою у селі», «Визначні місця Старосамбірщини», «З минулого побуту». Володимир Іванович не оминув своєю увагою й коней та залишив після себе збірку «Все про коней», де детально описав догляд за тваринами, розказав про їхню роль у сільській роботі, надав інформацію про коней на військовій службі, в дорозі, в українських піснях.

Він ретельно вивчав і млинарство, фіксуючи схеми роботи водяних млинів. Весь цей цінний матеріал сформований в окремих альбомах та зошитах за темами: «Млинарство», «Назви частин колеса, воза, саней, іншого сільськогосподарського інвентарю». Нині уже не збереш такі відомості в селах – інформаторів немає.

В. Шагала подав детальний опис виготовлення «віфлеємських звізд», залишив малюнки елементів «звізд», вертепів, шопок, святкових «павуків» із соломи.

Володіючи неабиякими знаннями та маючи небайдужу художню душу, Володимир Іванович самостійно виготовив і подарував музею унікальні вироби звичаєвої різдвяної атрибутики. Коли я запропонувала викупити їх, він серйозно відмовив: «Ні, я дарую і хочу, щоб і Центральна Україна відродилася і заколядувала».

Починаючи з 1992 року, вироби В. Шагали декілька років поспіль виставлялися в Києво-Могилянській академії, Музеї літератури, Національному заповіднику «Софія Київська», неодноразово займали центральне місце в експозиціях різних виставок, які відбувалися у музеях та галереях Києва.

Колекція цього діяча стала зразком для виготовлення різдвяних зірок у Центральній Україні – багато народних колективів скопіювали різдвяну атрибутику для використання у своєму дійстві.

Хотілось би звернути вашу увагу на вертепи та шопки, які були маловідомі на Наддніпрянщині, а більше побутували у західних регіонах України.

Подаровані шопки різні за розміром і подобою. Серед них є невеликі у вигляді хатки, з ручками по боках, з ними колядували діти 7–10 років. Їх ще називають «настільні», бо використовували також як прикрасу в хаті під час Різдвяних свят. Крім шопки, діти ще ходили колядувати з дзвіницею-«гарбузиком», невеликими зірками на 6–8 кутів і масками (коня, «кобилойки» та кози).

«Шопою» на Західній Україні називають господарчу будівлю, де перебувають тварини під час холодної пори року, тому шопка має вигляд хатки без дверей, з дахом, викладеним колосками, а вглибині – Різдво, тобто сцена народження маленького Ісуса (вирізані з паперу та розмальовані силуети Божої Матері, немовляти Ісуса, Йосипа, пастирів, трьох царів, тварин).

Великі шопки мають вигляд триярусних храмів зі сценою на першому поверсі, де встановлений дерев'яний кружок, який обертається за допомогою корби, а на ньому наклеєні картонні зображення (пастирі, три царі, вівці, корови, ангели), які рухаються навколо народженого маляти – Різдва. Це однорядні або дворядні конструкції з ходом ляльок по колу.

Володимир Іванович на зворотному боці підписав усі свої вироби, де вказав їхню назву («шопка з рухомою пастиркою», «шопка нерухома у вигляді хатки», «зірка різдвяна – каркас»), матеріал, з якого вони виготовлені, поради, як їх підремонтувати у разі необхідності, та деякі відомості щодо використання. Наприклад: «З шопкою на Різдвяні свята ходили колядувати так, як і зі звіздою», чи то зіркою.

При коляді запалювали в шопці дві свічки, встановлені по її кутах. Колядуючи, приводили в рух ляльки («пастирку»), встановлені на диску, що під ним розміщена корба, яку треба повільно крутити, промовляючи текст. Ходили з великою шопкою у вигляді церковки по 3–4 хлопці, чоловіки.

www.etnolog.org.ua

В гарну погоду колядували під вікнами, а як була завірюха, морози, то заходили в хату. Із шопками у деяких селах ходили не на Різдво, а на Щедрий вечір.

Вертеп подібний за формою до шопок, але на «сцену» виставляли 20 ляльок: Цар Ірод, Смерть, Чорт, Парубок, Воїн, Пророк, Ангел, Жид, Ціпак Клим, Чарівниця, Піяк, Теща, Дівчина, Циганка, Веселий оповідач, які «сповіщали» господарів дому про народження Ісуса.

У колекції В. Шагали є прикраси, якими прибирали хату на Різдвяні свята: три «павуки» та «їжак», надзвичайна кількість різноманітних за розміром та оздобленням «віфлеємських зірок», «звізд», які відзначаються багатою декоративністю. Зірки та «звізди» зроблені з паперу і тримаються на дерев'яних каркасах. Вони оздоблені декоративним малюванням та паперовими кутасами. Найбільша зірка сягає в діаметрі 1 метра 30 сантиметрів. Володимир Іванович розповідав, що інколи «звізда» мала до 50 «рогів» з паперовими кутасами.

Каркас для великої «звізди», яка буває на багато «рогів», складається з двох обручів, у яких пропалюють отвори і закладають туди «роги» (кути). Всередині конструкції є валок, на який встановлюють свічку. Передня стінка «звізди» має чотири перехрестя, які утворюють вісім рівних частин, усі деталі скріплюють клеєм або тоненьким дротиком. До кінців «рогів» прив'язують нарізаний папір – кутаси. А потім весь виріб обклеюють папером, оздоблюють.

Зірки і «звізди» великих розмірів (з ними ходили в коляду старші хлопці й дорослі чоловіки) мали всередині валок, на який кріпилися по дві свічки – їх запалювали під вечір. Коли під час ходи каркас повертали корбою навколо свічок, відбувалося диво – «звізда», обертаючись, світилася різними барвами. Передня частина у зірки називається «небо», вона оздоблена паперовими різнокольоровими зірками, зображеннями місяця та ангелів.

«Кобилойку» вирізали з дошки у вигляді голови коня, гриву робили з конопляних волокон, а пізніше – з паперу. Прив'язували її до пояса, вона зазвичай була атрибутом перевдягненого Козака. На Різдвяні свята старші хлопці ходили з «кобилойкою» до рідних та знайомих колядувати, щедрувати.

Вся ця різдвяна краса виготовлена однією людиною з паперу, соломи, тоненьких дерев'яних рейок, колосків. Такий матеріал завжди можна знайти не тільки в селі, а й, за бажання, у місті. Дивишся на зроблені ним речі й відчуваєш, скільки любові та знань вкладено цим чоловіком у кожен предмет. Колись Володимир Шагала мені сказав: «В місто їдуть люди за грошима, а в село – за розумом», – і я цьому вірю.

Володимир Іванович Шагала давно пішов у вирій, а його безцінна колекція продовжує дивувати своєю довершеністю та розмаїттям.

Я пишу свої спогади напередодні Різдвяних свят і хочу, щоб і ви полюбили українську різдвяну атрибутику, помилувалися народним мистецтвом та пом'янули Володимира Івановича за його безцінний внесок у культурне відродження України.

www.etnolog.org.ua

КАЛЕНДАР ПОДІЙ.
ВІХИ ЖИТТЯ ТА ТВОРЧОСТІ
ВИДАТНИХ ВІТЧИЗНЯНИХ ДІЯЧІВ

ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

УДК 7.078Сим+351.858+001.89](=161.2)

Петро Вольвач
(Київ)

ВАСИЛЬ СИМИРЕНКО ТА УКРАЇНСЬКІ НАЦІОНАЛ-ДЕМОКРАТИЧНІ ДІЯЧІ

Видатний український підприємець і багатолітній меценат української культури та науки Василь Симиренко зробив вагомий внесок у розбудову України, насамперед у підготовку суспільства до національно-визвольної революції 1917–1920 років. Підтримувані меценатом національно-демократичні організації, діячі та видання багато зробили для формування в суспільстві розуміння української ідентичності та підготовки умов для здійснення революційних перетворень і народження Української держави.

Ключові слова: Василь Симиренко, українські націонал-демократичні організації, Володимир Антонович, Михайло Драгоманов, Євген Чикаленко, Сергій Єфремов, Володимир Леонтович, Андрій Ніковський, Олександр Кістяківський, Товариство українських поступовців, газети «Рада», «Громадська думка», «Нова рада», часопис «Киевская старина».

An outstanding Ukrainian enterpriser and Maecenas of Ukrainian culture and science for many years Vasyl Symyrenko has made a significant contribution into the development of Ukraine, first and foremost into the society preparation for the national liberation revolution of 1917–1920. National democratic organizations, figures and publishing houses supported by the Maecenas, have done a lot for the formation of Ukrainian identity comprehension in the society and the conditions preparation for the realization of revolutionary changes and the arising of Ukrainian state.

Keywords: Vasyl Symyrenko, Ukrainian national democratic organizations, Volodymyr Antonovych, Mykhailo Drahomanov, Yevhen Chykalenko, Serhiy Yefremov, Volodymyr Leontovych, Andriy Nikovskyi, Oleksandr Kistiakivskyi, Society of Ukrainian Progressionists, *Rada*, *Hromadska Dumka* newspapers, *Kievskaya Starina* periodical.

Документальні матеріали про зв'язки та співпрацю Василя Симиренка з українськими націонал-демократичними політичними силами відсутні. З мотивів конспірації їх взагалі не мало б і бути, адже будь-які кроки, навіть лояльних до уряду політичних структур і організацій, відстежувались жандармськими органами. Їх відкритими працівниками і прихованими агентами були переповнені всі установи, навчальні заклади, редакції газет, університети, банки, товариства, торговельні та інші, навіть дрібні, колективи. Особливо пильно відстежувалась фінансова підтримка партій з боку підприємців та купецтва.

Професор Олександр Кістяківський як провідний правник Російської імперії повідомляє у своїх записах про те, як за дорученням найодіознішого Київського генерал-губернатора Черткова поліцейсько-жандармські винюхувачі намагалися звинуватити українську громаду, особливо університетське інтелектуальне середовище, яке гуртувалося навколо професора Володимира Антоновича, у підтримці та фінансуванні переслідуваної царизмом політичної організації «Земля і воля». Незважаючи на колосальний слідчий та шпигунський апарат, задіяний у цій справі, ніяких доказів існування таких зв'язків не було виявлено.

Євген Чикаленко повідомляє, як, перебуваючи на урядовому утриманні чорносотенні, шовіністичні україноненависницькі видання «Новое время» та «Киевлянин», через пильних малоросійських ренегатів Д. Пихна та А. Савенка постійно доносили, що український рух фінансують Симиренко та Чикаленко. Московська газета «Утро России» повідомляла, що всі українські газети в Росії (а вона була лише одна) видаються за німецькі гроші (!). У своїх «Спогадах» Чикаленко не без гумору стверджував, що це дійсно так, оскільки для утримання єдиного україномовного видання він змушений був продати німецьким колоністам у Тираспольському повіті 200 десятин землі (а лише вони для купівлі землі в Україні співвітчизниками мали підтримку від Німецького держбанку).

Про підтримку німцями україномовних видань російському уряду доповідав і відомий кадет В. О Маклаков. Таким чином, до знищення українського слова та української мови царський уряд залучав не лише чорносотенців, але і так званих конституційних демократів (кадетів).

www.etnolog.org.ua

«А тим часом, – зауважує Євген Чикаленко, – ми не тільки не діставали ніколи з-за кордону жадного пфеніга, жадного талера, а навпаки, ще підпирали своїми грішми Наукове товариство Шевченка, різні українські інституції та видавництва в Австрії».

Можна без перебільшення стверджувати, що до революції 1905 року про таке явище, як політична організація в деспотично-монархічній Росії не могло бути й мови. Перші політичні організації в Російській імперії почали формуватися після ухвалення Думою опереткової Конституції, яка дозволяла існування політичних партій. Досвід створення в Україні перших політичних часописів на той час вже був. Був і досвід політичної публіцистики, започаткованої ще Михайлом Драгомановим. Видатний вчений був одним з активних авторів еміграційного російського видання «Вестник Европы», у якому він друкував гострі політичні статті. У добу російської реакції та переслідування української демократичної думки діяльність київського науковця привернула увагу царської охранки. Українського вченого, як головне антиімперське зло, в Університеті св. Володимира звільнили з роботи за особистим розпорядженням пізніше вбитого народовольцями царя Олександра II.

А ще раніше перед замахом на нього цей же цар-деспот відправив у восьмирічне заслання рідного племінника Василя Симиренка, тодішнього студента Університету св. Володимира Левка Симиренка. Олександр Кістяківський пригадує, що підприємець намагався врятувати хлопця від заслання, оббиваючи високі пороги. Але всі зусилля його виявилися марними і кандидат природничих наук, краса та гордість Новоросійського (Одеського) університету, майбутній «король російського (українського) садівництва» відбув заслання у Сибіру «від дзвінка до дзвінка». Вчений зі світовим іменем перебував під гласним поліцейським наглядом до кінця 90-х років XIX ст. Йому заборонялось працювати в університетах та наукових установах і мешкати у великих містах імперії. Безумовно, що така «висока царська милість» мала неабиякий вплив на політичні уподобання видатного підприємця та негативне ставлення його до царської імперії. До того ж, Василь Симиренко добре знав і про ту ганебну роль, яку відіграли царські урядовці та двірцеві лизоблюди-воронцови у знищенні славетної української торговельно-промислової фірми «Брати Яхненки–Симиренки». Учасником і свідком цих подій підприємцю судилося бути особисто.

Мабуть, саме через це меценат активно підтримував видання першого політичного збірника «Громада», який став видавати у Женеві його добре знайомий і стипендіат *Михайло Драгоманов*, вигнаний з батьківщини. Упродовж 1878–1882 років вийшло п'ять випусків цього збірника. Значна частина накладу, подолавши митні перепони та поліцейські кордони, потрапляла і в Україну. Безумовно, поширення драгоманівських видань сприяло політичній структуризації в українському громадському русі. Михайло Драгоманов з його «женевським гуртком» вважається основоположником українського соціалістичного руху. Цей вчений і політик відіграв також видатну роль і в середовищі російської революційної еміграції. Його видання «Вільне слово» стало своєрідною трибуною для українського політичного діяча.

Драгоманов заперечував тероризм як форму політичної боротьби, обстоюючи необхідність співпраці з існуючою владою. Така позиція спричинила розкол у старогромадівському русі й викликала шквал її критики. Проте, незважаючи на розрив більшості діячів «Старої громади» з Михайлом Драгомановим, Василь Симиренко продовжував співпрацювати зі своїм вихованцем та стипендіатом. Отже, Драгоманов як досвідчений політичний діяч, безумовно, мав великий вплив на формування політичних уподобань самого Симиренка.

Крім Василя Симиренка, з Михайлом Драгомановим продовжували тісно співпрацювати М. Павлик, Ф. Вовк, Я. Шульгін. Усі ці люди були не лише активними громадськими, але і політичними діячами. Як засвідчують спогади сучасників, Симиренку ідеологічно близькою була програма понадпартійної громадської організації «Товариство українських поступовців» (ТУП). Вона постала з ініціативи колишньої Української демократично-радикальної партії. Товариство координувало діяльність українського національного руху. Дві громади ТУПу існували навіть у самій Росії. Організація опікувалася проблемами, якими все життя займався великий меценат: українським народним шкільництвом, допомогою у вивченні української

www.etnolog.org.ua

мови та історії України як у середніх, так і вищих навчальних закладах, упровадженням української мови в громадських установах, судах та церкві.

Як зазначав академік Андрій Жуковський, політичною платформою ТУПу була вимога автономії України та визнання принципів конституційного парламентаризму. Поступовці координували також діяльність «Просвіти». Так що пряма підтримка Василем Симиренком просвітницького руху, на наш погляд, є очевидним фактом. Товариство українських поступовців у видавництві «Киевская старина» мало свою книгарню. Під дахом ТУПу видавались також газети «Рада», «Українське життя» у Москві. Відомо, що «Рада» фінансувалася Василем Симиренком та Євгеном Чикаленком. У березні 1917 року українські партії та організації за участю тупівців утворили Центральну Раду на чолі з Михайлом Грушевським. Його Василь Симиренко знав ще як учня свого духівника професора Володимира Антоновича та керівника Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові. Саме через це він і придбав у центрі Львова велике приміщення для НТШ.

Активними діячами ТУПу були люди, близькі або дотичні через українські справи до Василя Симиренка, – Євген Чикаленко, Ілля Шраг, Андрій Ніковський, Володимир Науменко та Володимир Леонтович. Тісні багатолітні зв'язки пов'язували Василя Симиренка з відомим громадським діячем 80-х років XIX ст. – початку XX ст., письменником *Володимиром Леонтовичем* (1866–1933). До того ж по материнській лінії він був ще й племінником підприємця. Його батько – дрібний поміщик з Лубенщини був одружений з рідною сестрою дружини Василя Симиренка. Майбутній письменник у 1884 році закінчив Прилуцьку гімназію. Того ж року вступив на юридичний факультет Московського університету, який закінчив у 1884 році. Після закінчення університету на правах родича (племінника) близько зійшовся з підприємцем. Досить часто відвідував родину Симиренків у Сидорівці.

Василь Симиренко, як зазначав майбутній письменник, мав величезний вплив на формування його національної свідомості. Завдячуючи дядькові, Володимир Леонтович став писати свої твори українською мовою. Меценат ввів його в коло української патріотичної інтелігенції. Письменник став відігравати роль зв'язкового Василя Симиренка з усіма громадськими організаціями та діячами. Фактично через нього та через професора Володимира Антоновича меценат передавав кошти на фінансування всіх українських проектів та різноманітних громадських організацій. Саме Володимиру Леонтовичу ми маємо завдячувати тим, що він написав найбільш об'єктивні спогади про Василя Симиренка як видатного мецената і великого патріота України. Можна без перебільшення стверджувати, що як громадського діяча та українського письменника Володимира Леонтовича виховав саме Василь Симиренко. Леонтович – активний діяч Старої громади Товариства українських поступовців, «Просвіти» і один із меценатів багатьох українських видань. У 1917 році письменника обирають до Центральної Ради. За часів Гетьманату Володимир Леонтович був міністром земельних справ в уряді Федора Лизогуба.

Відомо, що син найближчого товариша і духівника Василя Симиренка професора *Володимира Антоновича* Дмитро був організатором однієї з перших впливових партій – Революційної партії України. Він став активним діячем Центральної Ради. У різних українських урядах *Дмитро Антонович* обіймав посади міністра морських справ та мистецтв. За часів Директорії цей вчений очолював українську дипломатичну службу в Римі. В еміграції він став одним з організаторів Українського вільного університету, багато років очолював Музей визвольної боротьби України.

Про коло політичних інтересів Василя Симиренка значною мірою може свідчити також політичне обличчя *Сергія Єфремова*. Його справедливо сучасні історики літератури вважають видатним літературним критиком, сумлінним дослідником історії української літератури та активним громадським діячем. Учений – один з найавторитетніших співробітників майже всіх провідних українських видань, які здійснювали «громадівці» упродовж XIX ст. та в першому десятилітті XX ст. Співпрацював з багатьма українськими періодичними виданнями: «Киевская старина», «Нова громада», «Громадська думка», «Рада», «Нова рада», «Україна». Був одним з керівників видавництва «Вік» (1895–1918), яке видало багато українських книжок, у тому числі тритомну «Антологію української літератури». За

www.etnolog.org.ua

часів царату і в радянську епоху вчений зазнавав арештів. Він був членом Центральної Ради, заступником її голови, членом Малої Ради, генеральним секретарем міжнаціональних справ у Генеральному секретаріаті, членом української делегації на переговорах з Тимчасовим урядом Росії. Єфремов був активним членом багатьох організацій, громадських структур (зокрема Української безпартійної демократичної організації, Української демократично-радикальної партії (після перетворення останньої в Українську партію соціалістів-федералістів був обраний головою її проводу)).

На підставі вивчення «Щоденника» Сергія Єфремова можна дійти висновку про те, що політично спрямовану діяльність серед «старогромадівців» проводили Василь Симиренко, Володимир Антонович та Олександр Кониський. Симиренко, таємничий Хорс «Старої громади», фінансував усі її видавничі проекти й акції і передусім покривав дефіцити «Киевской старины».

У спогадах Сергія Єфремова є досить цінна інформація про діяльність «Старої громади». На її зібраннях вирішувалися досить важливі громадські та політичні питання. Василь Симиренко на цих зібраннях був присутній, але не часто. Проте у найбільш критичні моменти його авторитетне і вагоме слово було вирішальним. Єфремов зазначає: «Гурток Старої Громади зібрав був коло себе визначних людей, і навіть за моїх часів ігнорувати його цілком було не можна, навіть не згоджуючись з основним його напрямом. У головному були це українофіли 60–80-х років, з яких одні, як, наприклад, Лисенко, Михальчук, пішли за віком, інші лишились на старих позиціях, як-от Житецький, поробивши тільки деякі до них поправки. А втім, Житецький та Михальчук за мене вже не бували на Громаді через старість та слабости. Лисенко бував акуратно і вносив до солідної компанії цієї зграбність артиста та легкість і чарівність своєї феноменально наївної, по-дитячому захватливої й палкореактивної вдачі. Його товариш і приятель М. Старицький також тоді вже слабував і бував рідко й недовго. Раз на рік бував І. С. Левицький, для якого життя Громади було незвичною річчю і який о 10-ій годині демонстративно починав позіхати і потім, заявивши: "Не можу, спати час", одходив додому. Так само раз на рік бував В. Х. Симиренко, той таємничий "Хорс", якого дающа рука лишилась захованою перед нашим громадянством. Симиренко платив дефіцити "Київської старини" і його не раз запрохувано на річні звідомлення. Це була картина. Чикаленко, по якого я звичайно заходив по дорозі, йдучи на Громаду або на редакцію, кривився й говорив, що очей, в сірка позичених, мало сьогодні, бо має бути Симиренко. Науменко робив пишний доклад, завиваючи своїм звичаєм у найм'якіші форми найтвердіші відомості. Симиренко мовчки слухав; усім було ніяково, бо всі розуміли, що має бути по докладі, який звичайно подавав справу в найоптимістичніших красках. Ніякове мовчання перебивав потім Симиренко, запитуючи – скільки треба… Ніяковість тільки за вечерею зникала, коли Науменко гукав: "Варфоломей, а що там у вас є?", – і Варфоломей, ставний, гарний прислужник, вносив закуски та напитки…».

Коли на одному із редакційних зібрань виникло питання, що редакція, яка підтримувала Радикальну партію, може підбурити своїми публікаціями селянський рух, то Василь Симиренко заявив: «Якщо таке підбурювання підтримується більшістю голосів, то його потрібно підтримати».

«Милий дідусь. Він мав підбурювати!», – захоплено зазначає Сергій Єфремов. Це здалося такою несподіванкою, що всі присутні звеселіли і діло кінчилося сміхом, – на цей, правда, раз, щоб назавтра почати знов з трагічного запитання. Усунути ж Леонтовича, від його участі – залежала участь Симиренка як видавця, без якого ми не могли потягти щоденну газету, хоч крил надіям нашим, високим кажучи стилем, не *посилав* палючий сіроккодібелості» [2, с. 611].

Наведена цитата – ще одне красномовне свідчення величезної ролі Василя Симиренка в українському житті та політичній діяльності «Старої громади».

Серед політичних діячів, активних членів київської «Громади» та «Молодої України», з якими не лише співпрацював Василь Симиренко, але й був у приязних стосунках, варто назвати таку яскраву особистість, як *Андрій Ніковський*. Він також був членом ТУПу. Пізніше Андрій Ніковський стане одним з організаторів Української партії соціалістів-федералістів. Це сталося на початку 1917 року, коли вже мецената не було серед живих. Ядром цієї партії були члени Української демокра-

www.etnolog.org.ua

тичної партії і Товариства поступовців. Як уже зазначалося, її очолювала близька до Василя Симиренка людина – Сергій Єфремов. Андрій Ніковський, Павло Стебницький, Олександр Лотоцький входили до її керівного складу.

Андрій Ніковський у грудні 1915 року виступив з полум'яною промовою на похороні Василя Симиренка. Він одним із перших українських діячів опублікував спогади про свого старшого товариша, соратника та мецената. У 1920 році Ніковський обіймав посаду міністра закордонних справ УНР в екзилі.

Володимир Науменко – одна з найбільш визначних постатей в українському національному русі кінця XIX – початку XX ст. Його з повним правом можна віднести до кола людей, до яких Василь Симиренко ставився не лише з довірою, але і великою повагою. Можливо, Володимир Науменко після професора Володимира Антоновича був одним із тих діячів українського руху, кому меценат довіряв найбільше і до думки якого він завжди прислухався. Не випадково відомий педагог, директор славетної елітарної гімназії Павла Галагана тривалий час очолював київську «Стару громаду». Його гімназія виховала цілу плеяду діячів, які зробили вагомий внесок у гуртування української національної еліти. Відомо, що саме Володимир Науменко за дорученням «Старої громади», здійснив купівлю ділянки землі на Чернечій горі під Каневом для облаштування могили Тараса Шевченка. Цілком імовірно, що і кошти для цієї справи до певної міри мали симиренківське «походження».

Володимир Науменко був знаний серед української громади Києва як блискучий історик літератури і культури, мав редакторський талант. Тож і не випадково «старогромадівці» доручили йому створення і реформування успішного українського видання «Киевская старина». Безумовно, що саме через це Василь Симиренко так щедро фінансував видання. Досить виважена, часто вельми обережна політична позиція Володимира Науменка не всім була до вподоби і видавалася угодовською. Проте у нього серед української громади було чимало і прибічників. Перед Першою світовою війною через не досить чітку національну позицію Володимира Науменка вивели з членів Симиренківського фонду, мабуть, тому, що він не давав згоди на фінансування різних проектів, далеких від культурницьких справ. Після лютневого заколоту в 1917 році Науменко знову повертається до громадської та політичної діяльності. За Керенського йому довірили керівництво Київським навчальним округом. За часів Центральної Ради та Гетьманату він разом з освітянським міністром Миколою Василенком працював над розбудовою україномовної освіти. Вчений навіть створив україноцентристську партію «Народна громада», яка взяла найактивнішу участь у гетьманському перевороті.

Не випадково, що після Миколи Василенка Володимир Науменко очолив міністерство освіти. І, як можна довідатися зі «Спогадів» Павла Скоропадського, діяльністю цього міністерства гетьман був задоволений. Науменка вбили більшовики 8 липня 1919 року.

Відомий український історик, дослідник спадщини гетьмана Павла Скоропадського Ігор Гирич зазначає: «Найближчими до поглядів Скоропадського були українські соціалісти-федералісти (УПСФ) – партія Сергія Єфремова, яка найчастіше йшла з гетьманом на переговори про реформи і необхідність виразного українського курсу. Вона з центристських позицій критикувала гетьманат на сторінках «Нової Ради», але, замість розуміння, направляла на плоди своєї сумлінної праці гетьманських цензорів» [1, с. 377–453].

«Об'єктивно, – продовжує Ігор Гирич, – це була партія, що нараховувала найбільше інтелектуалів. За кількістю їх вона значно випереджала і есерів, і есдеків. Есери мали тривалу дореволюційну традицію від часів Загальноукраїнської безпартійної організації через Українську радикально-демократичну партію і Товариство українських поступовців до вже безпосередньо самої УПСФ. Ця партія складалася з поміркованих людей. Її міністри були не лише в Центральній Раді, але й в уряді Лизогуба.

З гетьманом Павлом Скоропадським УПСФ шукала компромісів, але він не скористався порадою визначних українських патріотів побудувати державу, нехай і консервативну, проте українську, а не малоросійську».

Провідних діячів цієї партії гетьман все-таки залучав до свого уряду. Так, Олександр Шульгін та Дмитро Дорошенко в першому гетьманському уряді очолю-

www.etnolog.org.ua

вали Міністерство закордонної політики. Уже наприкінці літа 1918 року міністром віросповідань став добрий знайомий Василя Симиренка ще з сидорівської пори – Олександр Лотоцький. Саме цей видатний вчений написав дуже цінні спогади про мецената. Лотоцький зробив перші кроки до автокефалії української церкви, яку також хотів бачити гетьман. Аграрну реформу гетьман доручив племіннику Василя Симиренка, письменнику й землевласнику Володимиру Леонтовичу. Завдяки йому було прийнято аграрні закони, розробником яких і був Леонтович.

Першим ректором українського університету в Кам'янці-Подільському Павло Скоропадський призначив відомого вченого й релігійного діяча Івана Огієнка – людину, тісно пов'язану з Українською партією соціалістів-федералістів. В уряді Директорії він обіймав посаду міністра віросповідань. Один з активних членів цієї партії Володимир Друдуківський очолював елітну гімназію ім. Тараса Шевченка.

Отже, твердження Ігоря Гірича про те, що «завдяки есерам діяльність Скоропадського набула українського національного забарвлення», є вельми об'єктивним. Через партію соціалістів-федералістів, на думку дослідника, до певної міри відбулася наступність української влади від гетьмана до уряду Директорії. Низка діячів гетьманського режиму з цієї партії згодом включилася в роботу урядів Директорії УНР (А. Нікоський, В. Прокопович).

Із середовища, близького до Василя Симиренка, вийшов ще один міністр доби Гетьманату – *Володимир Леонтович* – міністр земельних справ. Про його зв'язки з Василем Симиренком уже говорилось.

Близька до Василя Симиренка родина професора *Олександра Кістяківського* в часи Гетьманату дала ще одного відомого діяча – міністра внутрішніх справ *Ігоря Кістяківського*, який обіймав також посаду держсекретаря. До речі, з родини Кістяківських вийшов і *Богдан Кістяківський*, видатний учений-історик та соціолог, академік УАН, учень Володимира Антоновича. Обох їх Василь Симиренко знав ще з дитячих років (тоді Олександр Кістяківський працював на городищенських заводах). Сім'я Кістяківських у повному складі іноді в літню пору гостювала в Городищі в Олексія Храпаля на його хуторі. *Олексій Храпаль* (1813–1886), зять Федора Симиренка, одного із засновників фірми «Брати Яхненки – Симиренки». Народився на Полтавщині. У молоді роки він, як і Ф. Симиренко, займався в Одесі підприємницькою діяльністю, став купцем третьої гільдії. На підприємницькому ґрунті познайомився з родиною Симиренків. У фірмі виконував різні відповідальні доручення. Вже у зрілому віці він одружився з донькою Федора Симиренка Наталією. На городищенських заводах Симиренків був одним з керівників, входив до адміністрації заводів, користувався великою довірою підприємців. Був обдарованою і високоосвіченою людиною та великим українським патріотом. Принципово управитель заводів з усіма говорив завжди українською мовою, полюбляв носити козацький стрій. Навіть свій будинок на Храпалевому хуторі поблизу городищенських заводів Олексій Храпаль збудував у формі козацького куреня. Саме у цьому будиночку відпочивав Тарас Шевченко влітку 1859 року, відвідуючи Симиренкові заводи. Поет високо поважав підприємця, листувався з ним лише українською мовою. Тарас Шевченко дуже любив малолітніх доньок рано овдовілого Олексія Храпаля. Одній з них – Катерині – він присвятив вірш «Титарівна». Дівчину поет назвав так, оскільки Олексій Храпаль був ще й титарем симиренківської Свято-Троїцької церкви.

Син найближчого товариша та співробітника фірми «Брати Яхненки–Симиренко», автора Національного гімну «Ще не вмерла України…» Павла Чубинського *Михайло Чубинський*, народжений у Городищі, за часів Гетьманату обіймав посаду міністра юстиції (судових справ) Української держави та був головою карного департаменту Генерального суду. Його діяльність та високу професійність цінував сам гетьман Павло Скоропадський.

Значно молодший від Василя Симиренка *Євген Чикаленко* теж торував самотужки свій шлях як до матеріального достатку, так і повернення в коло національної культури. Мабуть, це і поєднувало ці дві визначні особистості й витворило з них щедрих меценатів української культури та великих патріотів України. Вони упродовж багатьох років були дотичні до всіх важливих національних проектів. Без їхньої участі в українській культурі ніщо не відбувалося.

Рід Чикаленків походив із заможних запорозьких козаків. Вони не мали по-

www.etnolog.org.ua

стійного і давнього землеволодіння. Лише завдячуючи невтомній праці братів – Харлампія та Петра родина змогла придбати земельні угіддя на території Херсонщини. Цьому посприяла ліквідація Кримського ханства та загарбання земель у Північній Таврії Російською імперією.

Високий авторитет Євгена Чикаленка в українському середовищі та в іноземному дипломатичному корпусі спонукав українську громаду дипломатів розглядати кандидатуру підприємця як можливого керманича Української держави. Перед Павлом Скоропадським він з національної точки зору мав багато переваг. Чикаленко був високоосвіченою людиною, добре знав українську мову, мав неабиякий письменницький хист. А головне – Євген Чикаленко був великим українським патріотом та прибічником самостійності України. Безумовно, підприємець і визначний громадський діяч проводив би більш чітку національну україноцентристську політику. Він би більше дистанціювався від Росії, не спирався би у своїй діяльності на великоросів, більшість з яких вороже ставилася до України або була її прихованими ворогами.

Євген Чикаленко волів знаходити компроміси з усіма політичними таборами, хоч і не знаходив порозуміння з українськими лівими партіями, які завжди перебували під впливом російської соціал-демократії. Саме через це такого визначного, але вельми самостійного діяча не запросили до Центральної Ради, хоч своєю багатолітньою діяльністю він, можливо, найбільше сприяв національному відродженню України і підготував ґрунт для виникнення Української національної революції та створення Центральної Ради.

Враховуючи близькість Василя Симиренка і Євгена Чикаленка, можна припустити, що меценат також міг би прихильно ставитися до ідеї відродження в Україні Гетьманату. Йому, як колишньому великому землевласнику, були б близькими ідеї проукраїнської Демократичної хліборобської партії. Майбутнього організатора й керівника цієї прогресивної партії Симиренко, як засвідчує у своїх спогадах професор Олександр Кістяківський, виокремлював ще на початку його політичної діяльності.

Як показало життя, *Микола Міхновський* серед тогочасних політичних діячів виявився одним з найбільш послідовних борців за самостійність України. Його, на жаль, не реалізовані ідеї українського державотворення могли б врятувати країну від загибелі, міжпартійних чвар та більшовицько-московської агресії.

Навіть побіжний аналіз зв'язків Василя Симиренка з існуючими на той час українськими політичними партіями, їх провідниками та найбільш знаковими діячами української культури переконливо доводять, що досить складний, багатоплановий та різновекторний процес відродження українства впродовж кінця XIX – початку XX ст. відбувався за активної участі та за щедрої матеріальної підтримки видатного підприємця та Великого Мецената Василя Симиренка. Результатом цієї багатолітньої подвижницької діяльності стала організація численних україномовних та україноцентристських видань, які відіграли мобілізуючу та консолідуючу роль в українському суспільстві, пожвавили суспільний інтерес до болючих українських проблем.

Завдячуючи запровадженню україномовної освіти навіть у недільних школах та створенню хоч і не вельми потужного інформаційного простору в Україні почалося формування нового патріотичного покоління. Саме із середовищ «Старої громади», «Молодої України», Наукового товариства ім. Тараса Шевченка та «Просвіти ім. Тараса Шевченка» розпочалося творення української гуманітарної та політичної еліти. Найбільш дієві, талановиті, освічені їхні представники взяли на себе відповідальність, очоливши національно-визвольну революцію 1917–1920 років та будівництво Української незалежної держави.

Безумовно, перелік людей із середовища, близького або дотичного до Василя Симиренка, далеко неповний. Спеціальне фахове дослідження даного питання (сподіваємося, що воно ще попереду) дозволить виявити всеосяжність та глибинність меценатської діяльності цього видатного діяча на ниві збереження і відродження української культури.

Тож у величному пантеоні славетних будівничих Української держави одне із почесних місць має посісти ім'я видатного подвижника української культури, справжнього українського патріота, мецената Василя Симиренка. Він, за крилатим висловом його товариша Євгена Чикаленка, – «любив Україну не лише до глиби-

www.etnolog.org.ua

ни душі, але і до глибини кишень». І про це вдячні нащадки та будівничі новітньої України мають завжди пам'ятати.

Давно вже на часі повернути в українську історію і належним чином вшанувати цю визначну особистість XIX–XX ст. На наш погляд, вшанування ювілейних дат великого мецената на державному рівні має стати доброю традицією. Оскільки в 2020 році виповнюється 185 років від дня народження Василя Симиренка, то саме з цієї дати і потрібно її започатковувати.

Уже давно на часі спорудження у містах Києві, Черкасах, Городищі та у селі Сидорівці Корсунь-Шевченківського району пам'ятників видатному меценату й подвижнику. Його іменем в Україні мають бути названі вулиці, школи, бібліотеки та один із гуманітарних вишів. У с. Сидорівці потрібно відновити садибу Василя Симиренка, оголосивши її складовою частиною створюваного Національно-культурного заповідника «Родина Симиренків».

Урешті-решт, необхідно виконати заповіт Великого Хорса про передачу його будинку на вулиці Десятинній, 9 у розпорядження української громади Києва, створивши в ньому Народний український дім. Є потреба і в установленні меморіального пам'ятника на місці його поховання на Аскольдовій могилі, де було споруджено склеп великого мецената.

Джерела та література

1. Гирич І. Державність, національна ідея та люди гетьманської України у спогадах Павла Скоропадського. *Павло Скоропадський. Спогади. Кінець 1917 – грудень 1918*. 2-ге вид. Київ : Наш формат, 2016. 454 с.
2. Єфремов С. О. Щоденник. Про дні минулі (спогади). Київ : Темпора, 2011. 792 с.
3. Кістяківський О. Ф. Щоденник (1874–1885) : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1994. Т. 1 : 1874–1879. 645 с.
4. Кістяківський О. Ф. Щоденник (1874–1885) : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1995. Т. 2 : 1880–1885. 583 с.
5. Ніковський А. В. Пам'яти Василя Симиренка. *Степ*. Одеса, 1916. С. 3–6.
6. Леонтович В. Спогад про Василя Симиренко. *Тризуб*. Чис. 22–24. 1928.
7. Лотоцький О. Сторінки минулого. Видання Української Православної Церкви в США, 1966. Ч. I–II.
8. Енциклопедія українознавства, перевидана в Україні.Львів, 2000. Т. 9. С. 3366–3389.
9. Чикаленко Є. Х. Спогади (1861–1907). Київ : Темпора, 2011. 544 с.
10. Чикаленко Е. Щоденник : у 2 т. Київ : Темпора, 2004. Т. 1. (1907–1917) 428 с.: іл.

References

1. HYRYCH, Ihor. Statehood, National Idea, and Personalities of Hetman Ukraine Mirrored in the Memoirs of Pavlo Skoropadskyi. In: Ihor HYRYCH, compiler, *Pavlo Skoropadskyi. Memoirs. End of 1917 – December 1918*. 2nd edition. Kyiv: Our Format, 2016, 454 pp. [in Ukrainian].
2. YEFREMOV, Serhiy. *Diary. About the Bygone Days (Memories)*. Kyiv: Tempora, 2011, 792 pp. [in Ukrainian].
3. KISTIAKIVSKYI, Oleksandr. *Diary (1874–1885): in Two Volumes.* Kyiv: Scientific Thought, 1994, vol. 1: *1874–1879*, 645 pp. [in Ukrainian].
4. KISTIAKIVSKYI, Oleksandr. *Diary (1874–1885): in Two Volumes.* Kyiv: Scientific Thought, 1995, vol. 2: *1880–1885*, 583 pp. [in Ukrainian].
5. NIKOVSKYI, Andriy. In Memory of Vasyl Symyrenko. In: Andriy NIKOVSKYI, ed.-in-chief, *Steppe: A Literary Miscellany*. Odesa, 1916, pp. 3–6 [in Ukrainian].
6. LEONTOVYCH, Volodymyr. Reminiscences on Vasyl Symyrenko. In: Vyacheslav PROKOPOVYCH, ed.-in-chief, *The Trident: A Ukrainian Weekly Review*, 1928, yr. IV, no. 22–24 [in Ukrainian].
7. LOTOTSKYI, Oleksandr. *Pages from the Past*. Published by the Ukrainian Orthodox Church of the U. S. A. [sine loco, 1966], pts I–II [in Ukrainian].
8. *The Encyclopedia of Ukraine*. Reprinted in Ukraine. Lviv, 2000, vol. 9, pp. 3366–3389 [in Ukrainian].

www.etnolog.org.ua

9. CHYKALENKO, Yevhen. *Memoirs (1861–1907)*. Prefaced by Valeriy SHEVCHUK. Kyiv: Tempora, 2011, 544 pp. [in Ukrainian].

10. CHYKALENKO, Yevhen. *A Diary: in Two Volumes*. Kyiv: Tempora, 2004, vol. 1: *1907–1917*, 428 pp., ill. [in Ukrainian].

SUMMARY

An outstanding Ukrainian enterpriser and Maecenas of Ukrainian culture and science for many years Vasyl Symyrenko has made a significant contribution into the development of Ukraine, first and foremost into the society preparation for the national liberation revolution of 1917–1920. National democratic organizations, figures and publishing houses supported by the Maecenas, have done a lot for the formation of Ukrainian identity comprehension in the society and the conditions preparation for the realization of revolutionary changes and the arising of Ukrainian state.

Vasyl Symyrenko (*the Great Horse*) connections with Ukrainian national democratic figures, organizations and *Rada*, *Hromadska Dumka*, *Nova Rada*, *Ukrayina*, *Kievskaya Starina* newspapers and *Vik* publishing house are considered in the article. The Maecenas interrelation with Volodymyr Antonovych, Oleksandr Kistiakivskyi, Mykhailo Hrushevskyi, Yevhen Chykalenko, Serhiy Konyskyi, Mykola Lysenko, Andriy Nikovskyi, Volodymyr Naumenko, Volodymyr Leontovych and other figures is revealed.

It is emphasized, that the surroundings, where the Maecenas is and supports national democratic organizations financially have created a chain of prominent figures of national liberation movement of the Tsentralna Rada, UNR, Hetmanate, Directory times.

An issue concerning the necessity of an outstanding owner and the generous Ukrainian culture Maecenas of many years honouring in modern independent Ukraine is raised.

Keywords: Vasyl Symyrenko, Ukrainian national democratic organizations, Volodymyr Antonovych, Mykhailo Drahomanov, Yevhen Chykalenko, Serhiy Yefremov, Volodymyr Leontovych, Andriy Nikovskyi, Oleksandr Kistiakivskyi, Society of Ukrainian Progressionists, *Rada*, *Hromadska Dumka* newspapers, *Kievskaya Starina* periodical.

IMFE

www.etnolog.org.ua

Зінаїда Косицька
(Київ)

III МІЖНАРОДНЕ СВЯТО ВИТИНАНКИ В МОГИЛЕВІ-ПОДІЛЬСЬКОМУ

У Могилеві-Подільському 7–9 вересня 2018 року відбулося III Міжнародне свято витинанки. Для українських митців це була вже сьома зустріч на Поділлі, названа цього разу «Мереживо добра». Закордонні гості приїхали з Литви, Білорусі, Молдови. Україну представляли майстри майже з усіх областей – від Закарпаття до Луганщини, загалом 32 учасники. Важливо, що Оксана Городинська, директор міського Центру народної творчості, попри різні складнощі, особливо фінансові, регулярно проводить такі творчі зустрічі майстрів витинанок, невтомно продовжуючи традицію, започатковану ще в 1993 році її колегою Марією Гоцуляк [1]. Як і попередні, захід активно підтримали в міському управлінні (голова – Петро Бровко) та Вінницькому обласному центрі народної творчості (директор – Тетяна Цвігун). Більшість заходів провели у приміщенні Центру, де представлена оновлена музейна експозиція – твори багатьох українських і зарубіжних майстрів.

Розпочалося Свято з покладення квітів до Меморіалу загиблим воїнам, які на Сході віддали життя за незалежність України. Про багатьох з них організатори зі сльозами на очах розповіли власні спогади. Наймолодшому з полеглих, Владиславу Дюсову, був 21 рік…

У цей день митці також провели майстер-класи, учасниками яких стали місцеві школярі, їхні батьки й учителі. Особливо запам'яталося дітям вирізування разом з литовськими майстринями Лаймутою Бенешюнайте-Федосєєвою (*Laimute Fedosejeva*), яка навчала початківців вирізувати традиційні мотиви-дерева, та Одетою Туменайте-Браженене (*Odeta Brayeniene*) – неперевершеним віртуозом паперових фіранок, листівок тощо.

Українські митці – Наталя Сташкевич, Галина Дудар, Вікторія Нестерова, Ірина Мазурок-Покиданець, Емма Левадська та багато інших – також розкривали дітям секрети власної творчості. Зокрема, навчили майже миттєвому вирізуванню власного імені ажурними літерами та

Учасники Міжнародного свята витинанки з колективною витинанкою. м. Могилів-Подільський. 2018 р.

www.etnolog.org.ua

іншим різноманітним традиційним і новаторським прийомам.

Наступного дня виставка на подвір'ї Центру народної творчості дала можливість жителям міста ознайомитися з роботами майстрів. Переважно це були традиційні витинанки, виготовлені з паперу, водночас багатьох зацікавили ексклюзивні твори, вирізані зі шкіри Валентиною Шитіковою (м. Сімферополь). Також оригінальним художнім вирішенням вирізнялися панно, створені литовською майстринею Гітою Юшкенене (*Gita Juskeniene*), яка власні вирізки з темного паперу демонструвала на лляному полотні природного світло-сірого забарвлення, що надало творам, оформленим у дерев'яні рами, особливої гри тіней і посиленої виразності. Наймолодша учасниця, Констанція Герасименко з Білорусі (м. Молодечно), представляла всю шановану родину митців Червонцевих. Ще її бабуся Вікторія Червонцева не тільки вирізувала витинанки, а й започаткувала викладання основ цієї техніки в Молодечненському державному музикальному коледжі ім. М. К. Огинського, виховавши талановиту плеяду сучасних білоруських митців. Серед них одними з найбільш досвідчених і заслужених залишаються її доньки Єлизавета і Наталія Червонцеві. Разом з паперовими витинанками К. Герасименко демонструвала також авторську дипломну роботу – сукню з червоного полотна, вирішену у фольк-стилі з прорізним ефектним декором.

Творчість молодих українських майстрів представляв Дмитро Король із м. Кременчука, чиї роботи вже відомі широкому загалу, а також Тетяна Рудик з м. Бара, яка зовсім недавно почала займатися вирізуванням. Серед витинанок митців-подолян особливим символізмом вирізнялися роботи Людмили Альошкіної (с. Букатинка Вінницької обл.), уродженки Білорусі. Разом з чоловіком Олексієм Альошкіним, українським художником і скульптором, вони стали засновниками талановитої династії українських митців. Зокрема, їхня донька Дарія Альошкіна (м. Львів) свої паперові витинанки виставляла у Франції, Польщі, Кореї та інших країнах.

Учасники Свята витинанки змогли відвідати перлину Поділля – Історико-культурний заповідник «Буша». У місцевому краєзнавчому музеї, що носить ім'я відомої подільської майстрині витинання Марії Руденко, було проведено презентацію щорічника Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ (далі – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського) «Українське мистецтвознавство» (вип. 16, 2016 р.), у якому опубліковано листи М. Руденко, написані нею в 1960–1970-х роках до працівників Інституту [2]. Директор музею, Марія Гоцуляк, щиро подякувала всім науковцям, зокрема директорові ІМФЕ ім. М. Т. Рильського академіку Ганні Скрипник, за плідну співпрацю – публікацію важливих матеріалів, які доповнюють творчий портрет Марії Авксентіївни. Також вона відзначила особливу цінність подарованого примірника для експозиції музею, де кожен бажаючий може ознайомитися з думками, спогадами, мріями видатної майстрині, педагога, заслуженого працівника культури України.

Учасники заходу виготовили спільну витинанку, що вже стало традицією. Цього року для оформлення колективного «дерева життя» майстри вирізували птахів за неповторними авторськими самобутніми вирішеннями. На заключній зустрічі начальник управління культури і мистецтв Вінницької обласної держадміністрації, композитор, заслужений артист України Станіслав Городинський побажав усім подальших творчих успіхів. Майстри витинанки навзаєм подякували організаторам, підкресливши особливий вклад О. Городинської, заслуженого працівника культури України, майстра мистецтва витинанки, члена Національної спілки майстрів народного мистецтва України у збереження безперервних подільських зустрічей, та побажали їй особисто й усім колегам подальших сил у натхненній складній і важливій справі.

Примітки

[1] Після першого Свята витинанки в 1993 році зустрічі було проведено у 2002, 2005, 2008, 2011, 2015, 2018 роках. Від 2011 року захід отримав статус міжнародного.

[2] Косицька З. Марія Руденко – подільська майстриня та збирачка фольклору (епістолярна спадщина). *Українське мистецтвознавство : матеріали, дослідження, рецензії. Зб. наук. праць* / НАНУ ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2016. Вип. 16. С. 245–260.

www.etnolog.org.ua

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Бех Катерина — молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Верменич Ярослава – доктор історичних наук, професор, завідувач відділу історичної регіоналістики Інституту історії України НАН України.

Вольвач Петро – доктор філософії в галузі біології, академік Української академії екологічних наук, учений-садівник, агроеколог, голова Кримського осередку Наукового товариства імені Шевченка.

Гайова Євгенія — завідувач відділу «Наддніпрянщина та Південь України» Національного музею народної архітектури та побуту України.

Данилиха Наталія — кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії мистецтв Львівського національного університету імені Івана Франка.

Дмитренко Алла – кандидат історичних наук, доцент кафедри документознавства і музейної справи Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

Косицька Зінаїда — молодший науковий співробітник відділу образотворчого та декоративно-прикладного мистецтв ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Курінна Марина – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Курочкін Олександр – доктор історичних наук, професор Київського національного університету культури і мистецтв.

Пахолок Інна — кандидат історичних наук, старший викладач кафедри адміністративного забезпечення соціокультурної сфери відокремленого підрозділу «Львівська філія Київського національного університету культури і мистецтв».

Пилипчак Марія — молодший науковий співробітник відділу «Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Сауляк Богдан — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Скрипник Ганна – доктор історичних наук, професор, академік НАН України, директор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Стішова Наталія — кандидат історичних наук, заступник директора з наукової роботи ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Сушко Валентина — кандидат історичних наук, доцент, виконуюча обов'язки завідувача кафедри теорії та історії мистецтв Харківської державної академії дизайну і мистецтв.

ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

Темченко Андрій — кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького.

Триняк Лілія — кандидат історичних наук, завідувачка науково-дослідного відділу Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Й. Кобринського.

Тупчієнко Микола — кандидат історичних наук, доцент кафедри суспільних наук, інформаційної та архівної справи Центральноукраїнського національного технічного університету.

Шафранська Галина — науковий співробітник Національного музею народної архітектури та побуту України.

IMFE

www.etnolog.org.ua

ЗМІСТ

З ІСТОРІЇ ТА ТЕОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Верменич Ярослава
Методики дослідження життєвого простору в зонах погранич 6

Тупчієнко Микола
Деякі методологічні аспекти реконструкції символіки заліза та виробів з нього в традиційній культурі 15

Скрипник Ганна
Європейський вимір наукового доробку Катерини Грушевської 20

Сушко Валентина
Етнічний склад населення Слобожанщини (етнографічний аспект) 32

ЕТНОКУЛЬТУРА ТА МИСТЕЦТВО: ТРАДИЦІЙНІ Й МОДЕРНІ РЕСУРСИ РОЗВИТКУ

Темченко Андрій
Мотив «складання» в лікувально-обрядових текстах: історія образів і міфологічна семантика 42

Дмитренко Алла
Апотропеї індивідуального захисту при збиранні ягід на Правобережному Поліссі України 54

Сауляк Богдан
Деревообробні ремесла Слобожанщини: традиції та сучасність 73

Курінна Марина
Тваринництво як одна з провідних форм господарювання чеських колоністів і їхніх нащадків у другій половині XIX – упродовж XX століття (за матеріалами етнографічних досліджень Мелітопольського краю) 85

Стішова Наталія
Руйнівні процеси в етнокультурі українців за умов тоталітаризму (на матеріалі календарних свят і обрядів) 95

Курочкін Олександр
Хмільні напої в побутовій культурі й фольклорі українців 106

Триняк Лілія
Фітотерапія в народній медицині покутян

www.etnolog.org.ua

(у працях іноземних дослідників другої половини XIX – початку XX ст.) 114

Бех Катерина

Атрибутика весільної обрядовості міста: семантика і символіка 122

Пилипчак Марія

Український ігровий фольклор у житті сучасної дитини 135

Пахолок Інна, Данилиха Наталія

Рослинна символіка в троїцькій та різдвяній обрядовості українців
(порівняльний і культурно-генетичний аспекти) 167

Шафранська Галина

Типи сорочок Чернігівщини
(із фондової збірки Музею народної архітектури та побуту України) 176

Гайова Євгенія

Звичаєво-обрядова культура Львівщини в календарних святах зимового циклу
(на матеріалі етнографічних польових досліджень) 182

КАЛЕНДАР ПОДІЙ. ВІХИ ЖИТТЯ ТА ТВОРЧОСТІ ВИДАТНИХ ВІТЧИЗНЯНИХ ДІЯЧІВ

Вольвач Петро

Василь Симиренко та українські націонал-демократичні діячі 188

Косицька Зінаїда

III Міжнародне свято витинанки в Могилеві-Подільському 197

ІМФЕ

www.etnolog.org.ua

Вимоги до наукових статей *, що подаються до збірника «Матеріали до української етнології»

Оформлення

Стаття подається в електронному вигляді в редакторі Word for Windows 6.0 і вище, а також роздруковується на папері формату А 4 шрифтом Times New Roman, кеглем 14 (малюнки, таблиці також кеглем 14) з інтервалом 1,5 без переносів. Сторінки обов'язково мають бути пронумеровані (унизу сторінки, праворуч).

Розміри полів:

- ліве – 30 мм;
- праве – 15 мм;
- верхнє – 20 мм;
- нижнє – 20 мм.

До статті обов'язково додаються:

- розгорнуте резюме обсягом 2 сторінки (українською та англійською мовами);

- коротка анотація (українською, російською та англійською мовами);

- ключові слова (українською, російською та англійською мовами);

- інформація про автора: прізвище, ім'я та по батькові (повністю), вчене звання (якщо є), посада (де і ким працює), телефон (моб.), електронна адреса, коло наукових зацікавлень;

- література, оформлена згідно з вимогами ВАКу (див.: Введення в дію нового стандарту з бібліографічного опису. ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84. Нові правила бібліографічного опису. http://www.ukrbook.net/DSTU_pabl.htm).

- рецензія з підписом рецензента.

Стаття має відповідати вимогам наукового стилю викладу та правилам чинного правопису. За достовірність поданої в статті інформації, зміст, правильність написання власних назв (прізвища, імена, географічні назви, назви закладів тощо) та висновки повну відповідальність несе автор (автори).

Докладніше див.: http://www.mue.etnolog.org.ua

* Обсяг статті в межах 0,5–1 друкований аркуш.

IMFE

www.etnolog.org.ua

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського

Наукове видання

Матеріали до української етнології

Випуск 17 (20), 2018

Редактор-координатор: *Олена Щербак*

Редактори: *Надія Ващенко*, *Лариса Ліхньовська*, *Олена Крутова, Олена Щербак, Олена Яринчина*

Редактори англомовних текстів: *Олена Калач, Павло Рафальський*

Оператор: *Ірина Матвєєва*

Комп'ютерна верстка: *Марина Голеня, Людмила Настенко*

Формат 60×84/8, 205×290 мм
Обл.-вид. арк. 21,71
Умов. друк. арк. 23,71

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 1831 від 07.06.2004

IMFE