



IMMEDIATE

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 18 (21)

Kiyv 2019

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 18 (21)

Київ 2019

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 – чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук

М. Глушко – д-р іст. наук, проф.

А. Іваницький – чл.-кор. НАН України, д-р мистецтвознав.

О. Івановська – д-р філол. наук, проф.

В. Кожухар – д-р історії

О. Курочкін – д-р іст. наук, проф.

В. Кушнір – д-р іст. наук, проф.

М. Мушинка – д-р філол. наук, іноз. чл. НАН України

Г. Руда – д-р філол. наук

Г. Семенюк – д-р філол. наук, проф.

В. Сергійчук – д-р іст. наук, проф.

М. Соплига – д-р іст. наук

Г. Стельмащук – д-р мистецтвознав., чл.-кор. НАМУ

Л. Шевченко – д-р філол. наук, проф., чл.-кор. НАН України

Н. Ярмоленко – д-р філол. наук, проф.

Рецензенти:

О. Кожоляно – д-р іст. наук

М. Борисенко – д-р іст. наук, проф.

*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 № 11 від від 12.11.2019)*

Матеріали до української етнології : щорічник. Збірник наукових праць.
Вип. 18 (21) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. 212 с.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

тел. 278-34-54

E-mail: etnolog@etnolog.org.ua

<http://www.etnolog.org.ua>

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації

Серія КВ. № 20362-10162Р від 05.11.2013

Формат 60×84/8, 205×290 мм

умов. вид. арк. 11,2

© Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології, 2019

**ЕТНОКУЛЬТУРНІ
ХУДОЖНЬО-МИСТЕЦЬКІ ПРАКТИКИ
ТА СОЦІОДЕМОГРАФІЧНІ ПРОЦЕСИ:
ТРАДИЦІЙНІ І МОДЕРНІ РЕСУРСИ
РОЗВИТКУ**

ДО ДЖЕРЕЛ УКРАЇНСЬКОЇ ЕМІГРАЦІЇ

Українська еміграція має давню історію та глобальні географічні масштаби. З історичного ракурсу українська масова еміграція посідає п'яте місце у світі. Першими українці емігрували до Європи та у межах сучасної Росії. Початок масового виїзду з України припав на першу чверть XVIII ст., а вже в середині цього століття з'явилися перші українські хліборобські колонії в тодішній Австрійській імперії. У межах Царської Росії в XIX ст. українці сягли території Казахстану, країн Середньої Азії та Кавказу. Велика кількість українських селян перебралися на Надволжя, Урал та в Сибір. Паралельно із цим перші українські колонії постали у багатьох європейських столицях, звідки частина етнічних українців виїхала в Північну, Південну Америку та Австралію.

У 1880 році, тобто до початку масової трудової еміграції наприкінці XIX ст., закордонних українців налічували понад 1,2 млн. осіб, що складало 4,6 % від їх загальної кількості у тодішньому світі. Перші українські колоністи заклали основу масштабної чотиреххвильової еміграції кінця XIX – початку XXI ст.

Ключові слова: перші поодинокі та групові українські емігранти, мазепинська воєнно-політична еміграція, кубанські та задунайські козаки, українські громади в межах царської Росії, зарубіжні поселення та колонії етнічних українців, Західна Європа, Північна і Південна Америка, Австралія.

Ukrainian emigration has a long history and a global geographical scope. Historically, the Ukrainian mass emigration ranks fifth in the world. At first, Ukrainians emigrated to Europe and within contemporary Russia. The beginning of the mass departure from Ukraine fell on the first quarter of the XVIIIth century, and as early as in the midXVIIIth century, the Ukrainian agricultural colonies emerged in the then Austrian Empire. Within Tsarist Russia in the XIXth century, Ukrainians have reached the territories of Kazakhstan, countries of Central Asia and the Caucasus. A lot of Ukrainian peasants migrated to the Volga region, the Urals, and Siberia. At the same time, the first Ukrainian colonies appeared in many European capitals; thence some ethnic Ukrainians left for North and South Americas, and Australia.

In 1880, i.e., prior to the beginning of mass labour emigration in the late XIXth century, the overseas Ukrainians numbered over 1.2 million, accounting for 4.6 % of their total in the world at that time. The first Ukrainian colonists laid the foundation for large-scale fourwave emigration of the late XIXth to early XXIst century.

Keywords: earliest single and group Ukrainian emigrants, Mazepist military-political emigration, Kuban and Transdanubian Cossacks, Ukrainian communities within Tsarist Russia, foreign settlements and colonies of ethnic Ukrainians, Western Europe, North and South Americas, Australia.

Феномен української еміграції як частини світового українства є унікальним явищем в історії України. Термін «українська еміграція» застосовують для визначення тієї частини етнічних українців, яка через економічні, військові, політичні або релігійні причини, вимушено або добровільно переселилася за межі національної території в інші країни на постійне проживання. Явище, характерне для середньовічного періоду історії України, значно посилюється у другій половині – наприкінці XIX ст. і триває понині, проходячи тільки за понад сторіччя

чотири чітко визначенні і добре вивчені хвилі масової еміграції з України.

Предметом нашого дослідження є висвітлення процесу виникнення передумов української масової еміграції, встановлення основних форм, етапів та напрямів формування перших емігрантських груп, поселень та колоній етнічних українців, що дотепер не було об'єктом окремого дослідження в українській та зарубіжній етнологічній та історичній науці.

Актуальність даної роботи обґрунтована потребою вивчення джерел української еміграції, формування з часом потужної

маси емігрантів з України, розселених по всьому світові, які завжди підтримували ідею відродження Української держави і сьогодні відіграють істотну роль у просуванні її інтересів за кордоном.

Мета статті – дослідити невідомі дотепер питання мотивів індивідуальної та групової еміграції на ранніх етапах існування Української держави в усіх її формах, джерел формування перших українських хліборобських колоній у країнах Європи, поселень етнічних українців у межах Царської Росії, Північної, Південної Америки та Австралії. Особливу увагу приділено вивченню причин появи і форм проявів мазепинської еміграції, самоорганізації кубанських та задунайських козаків у XVIII – на початку XIX ст.

Історіографія питання охоплює низку досліджень загального характеру, у яких висвітлено питання, що є предметом цієї статті лише епізодично, основну увагу в них зосереджено на проблематиці української еміграції кінця XIX – початку XXI ст. Йдеться, насамперед, про вивчення історико-географічних, соціально-економічних, етно-демографічних, військово-політичних та конфесійно-релігійних аспектів класичної української еміграції та закордонного українства, що містяться в солідних наукових працях В. Євтуха, Г. Скрипник, В. Трощинського, С. Віднянського, О. Майбороди, М. Панчука, Л. Чекаленко, В. Наулка, С. Лазебника, А. Попка, В. Сергійчука та ін.

Питання, що є предметом даної статті, знайшли певне висвітлення в роботах М. Костомарова [5], О. Субтельного [24], В. Кушніра [9], Т. Рендюка [16], В. Ріцька [19], у нещодавно опублікованій статті Д. Чернієнка [29] тощо. Але цілісного, комплексного дослідження джерел української еміграції, її причин, перших форм та етапів дотепер немає.

Головними причинами появи з початку індивідуальної, групової, а з часом – масової еміграції за кордон завжди були як економічні, політичні, національні, соціальні та релігійні утиски, так і демографічні, тобто аграрна перенаселеність українських територій та нестача землі, зокрема в українських Карпатах. До цього у XVIII ст. додався жорстокий національний гніт українців з боку Австро-Угорської та Російської імперій. Окреме

місце серед причин еміграції належить воєнному чиннику та загрози бути окупованими або поневоленими.

Із самого початку слід наголосити, що для історико-географічного та етнографічного простору сучасної України явище багатопричинної еміграції було притаманне впродовж усього її минулого. Ще давні слов'яни – пращури українського народу, часто пливли вниз по Дніпру аж до берегів Візантії, де або торгували, або наймалися до греків у військо, бо від природи були людьми сильними і витривалими. У період черняхівської культури, яка існувала в 100–500 роках нашої ери, і була поширена на території лісостепової сучасної України між Сіверським Дінцем на сході та Прутом на заході, високий рівень господарства і спричинений ним демографічний вибух обумовили високу густоту слов'янського населення на цій великій території, у результаті чого сформувався значний на той час резерв «зайвих» людей, готових до міграцій. Якщо на початковому етапі відбувалася відносно невелика інфільтрація слов'ян у Подунав'я і на Балкани, спричинена демографічним вибухом, зокрема у землеробських племенах Дніпровського регіону, і переселенням «зайвого населення», то у середині I-го тисячоліття під впливом кліматичних змін та особливо внаслідок військових загроз з боку східних кочовиків переселенські рухи набули ширшого характеру. У цілому слов'яни з сучасної української етнографічної території, почавши велику міграцію на південь, захід і північ, йшли трьома великими потоками. За даними топоніміки, вони спочатку заселили компактним масивом нинішню Болгарію, рухаючись до Дунаю гирлами паралельних рік Дністер, Прут та Сірет. У подальшому невеликими групами слов'яни сягли Пелопоннеського півостріву і навіть деяких островів в Егейському морі аж до о. Крит, про що свідчать слов'янські топоніми, що збереглися дотепер в усьому цьому регіоні. Другий потік міграції слов'ян – південно-західний – з території сучасної України йшов через перевали східних Карпат у напрямі Адріатичного моря. Ті племена мігрантів, зокрема білі хорвати, з протоукраїнського етнографічного ареалу стали пращурами сучасних сербів, хорватів, словенців і чорногорців. У сучасній Сербії чимало географічних назв тотожні з

назвами поселень України, наприклад: Житомир, Малін, Київ, Києвець, Києво, Кияни, Болярка, Радичі та ін. Відомі поселення слов'ян також на півдні Італії і на Сицилії. За даними арабського автора Ібн-Хаукаля, у X ст. слов'яни проживали в м. Палермо у двох із п'яти кварталів. Один із них мав назву Слов'янський, а другий – Син слов'янина [8, с. 13–14]. Просувалися слов'яни також на захід і північ європейського континенту, заселяючи вільні землі в басейні Одеру і Ельби у V–VIII ст. Острівки слов'янської колонізації залишалися на цих територіях і після заселення їх германцями. На півночі ареал переселення слов'ян сягнув сучасного Віленського краю, де трапляються топоніми, похідні від слова «вовк»: Вількішки, Вілкомир, Вілкомуші, Волчая, Волчин, Волковичі, Волколаки, Волковиськ та інші [23, с. 82]. У Сілезію переселилася частина слов'янських племен з Волині й Поділля. Серед полабських слов'ян фігурувало плем'я укрів, у німецькій формі – укранів (Ukri, Ukran), яке розселялося на берегах р. Вкра (Укра) у Сілезії. Тобто, від назви племені укрів походила назва згаданої р. Вкра – Укра (німецька форма Ікер, Юкер) і назва регіону Укермарк, уперше згаданого в джерелах XV ст. Відомо, що укри заснували в Сілезії свої міста і столицю Пренцлау. Під тиском германців, які у X ст. почали колонізацію межиріччя Лаби й Одри, укри, як і інші слов'янські племена, частково були асимільовані, а решта повернулася на батьківщину – Волинь, Галичину, Поділля і Наддніпрянщину. Саме з цими процесами український дослідник початку XX ст. Д. Вергун – виходець із міста Городка на Львівщині, пов'язував зникнення у XII ст. в басейні Лаби етноніма «укри» і появу в той самий час у літописах назв «україняни» й «Україна» [19, с. 480]. На наш погляд, це питання потребує додаткового вивчення, що може відкрити нове пояснення та нові часові рамки походження Української держави.

З прийняттям християнства посилюються зв'язки Київської Русі з Візантією та країнами Близького Сходу. Давньоруські прочани здійснювали систематичні паломництва в Палестину. Зокрема, в XI ст. Єрусалим відвідав ігумен Печерської лаври в Києві Варлаам. На початку XII ст. в Палестині побував виходець із

Чернігівщини ігумен Данило. Є припущення, що частина паломників з української етнографічної території залишалися при монастирях Святої Землі.

Особливе місце в еміграційних процесах часів Київської Русі посідають династичні хвилі виїздів нащадків князів у країни Центральної, Західної та Північної Європи. Зокрема, сини Ярослава Мудрого Ізяслав Ярославич і Всеволод Ярославич були одружені, відповідно, із сестрою польського князя та донькою візантійського імператора; доньки Ярослава Мудрого Анна Ярославна, Єлизавета Ярославна, Анастасія Ярославна – відповідно, із французьким, норвезьким та угорським королями, а сестра Марія-Добронега – із польським князем. Через те, що діти та родичі Ярослава Мудрого були одружені з багатьма правителями європейських країн, його назвали тестем Європи. За деякими даними перший герцог Бурбонський Людовик I був прямим нащадком Анни Ярославни у восьмому поколінні та, відповідно, Ярослава Мудрого – у дев'ятому. Король Франції та Наварри Генріх IV був нащадком згаданого Людовика I. Шотландські й англійські Стюарти теж були нащадками Ярослава Мудрого. Самодержець Росії Микола II був нащадком видатного київського князя у двадцять восьмому поколінні.

Згодом інша київська династична хвиля скерувалася у північно-східному напрямку. Під час правління Великого князя київського Володимира Мономаха (1053–1125) за його сином Юрієм, прозваним Долгоруким, було закріплено Ростово-Суздальську землю із резиденцією у Суздалі, де місцеве боярство служило для нього опорою. Із 1125 року, після смерті Володимира Мономаха, Юрій Долгорукий (1090–1157) став незалежним ростово-суздальським князем, що поклато початок стабільному перебуванню вихідців з Київської Русі у межах майбутнього Московського царства. За його князювання зросла економічна і політична сила північно-східних князівств, зокрема там були засновані міста Переяславль-Заліський, Юр'єв-Польський, Кострома, 1147 року вперше згадано Москву, у зв'язку з чим Ю. Долгорукого вважають її засновником. Починаючи з середини XIII ст., українці стали частіше емігрувати до Московського князівства, зокрема

й тікаючи від постійних татарських набігів з півдня. Переселенці з українських етнографічних територій брали участь у будівництві оборонних споруд у Москві, Рязані, Твері, їх залучали до освоєння нових територій, охорони прикордоння Московського князівства тощо.

Династичні еміграційні традиції продовжувалися і в часи входження більшої території України до складу Великого князівства Литовського. Наприклад, Євдокія Київська – сестра київського князя Семена Олельковича (1420–1470), 1463 року стала дружиною найвпливовішого господаря середньовічної Молдови Стефана Великого (1429–1504). Згодом її син Олександр взяв шлюб з донькою воєводи Трансильванії Бартоломеєм Драгффі, а донька Олена Стефанівна, прозвана Волошанкою, вийшла заміж за старшого сина московського царя Івана III Васильовича – Івана Івановича Молодого.

Треба наголосити, що всі представники династичних еміграцій покидали українські етнографічні території у супроводі численних делегацій та обслуги. З часом усі вони були асимільовані етнічним середовищем відповідних країн, але кожен емігрант поширював інформацію про Батьківщину та готував підґрунтя для наступних хвиль індивідуального, групового або масового виїздів з країни.

З появою українського козацтва наприкінці XV ст. та його зміцнення впродовж першої половини XVI ст. еміграція на північний схід посилилася через постійні запити з боку Московського князівства на охоронні послуги козацтва. Зокрема, 1557 року до Москви прибув з кількома козаками засновник Січі на о. Хортиця Д. Вишневецький, одержавши від царя І. Грозного на південь від Тули «город Белев» з великими земельними наділами та підлеглими селянами [21, с. 26]. Це була плата українським козакам за надійну охорону південних кордонів тодішнього ще малонаселеного та слабкого Московського царства від набігів татар і кочових племен з півдня, а також за участь запорожців у дальніх походах царя. Фактично, м. Бельов стало першим організованим поселенням українських козаків в межах тодішнього Московського князівства. Паралельно українські «черкаси» (одна з назв тодішніх українців, насамперед козаків) селилися і в прикордон-

них з Московщиною регіонах, зокрема на Курщині та Воронежчині, нащадки яких проживають там і донині. Найбільшим населеним пунктом, заснованим «черкасами», стало місто Черкаськ (нині Черкаська станиця в Ростовській області), початок існування якого датують 1570 роком, коли 5 тис. українських козаків-черкасів, повертаючись з переможного походу на Астрахань, зупинилися неподалік від турецької фортеці Азов і заснували там першу Січ за зразком Запорозької: для заснування свого укріпленого центру на Дону козаки обрали острів Лисячий, що нагадував о. Хортиця на Дніпрі. Усередині нової Січі було шість куренів, як у запорожців, та й звичаї спочатку зовсім не відрізнялися від традицій дніпровських низовиків. З цього приводу в «Истории Донского войска» зазначено: «В 1570 году запорожские черкасы в 60 верст от Азова построили новый городок, назвал его своим именем Черкас», «...в коем и жили долгое время без жен, как запорожцы» [22]. Доказом ролі князя Д. Вишневецького у заселенні території сучасної Ростовської області РФ стали і назви тамтешніх населених пунктів Верхній Вишневецький та Нижній Вишневецький, що збереглися до нинішнього часу [12, с. 69]. У пониззі Дону українські черкаси заснували й інші найдавніші козацькі укріплення – Верхні та Нижні Роздори, Манич тощо. Отже, головною колонізаційною силою у цьому регіоні стало саме українське козацтво. Наприкінці XVI ст. прикордонні московські залоги переважно склалися з українців. За твердженнями англійського купця Д. Флетчера, 1588 року на московських південних кордонах служили 4 тис. українців з 4,3 тис. загальної кількості найманців [26, с. 4]. Із приєднання Правобережної України до Речі Посполитої витік українців у бік південного регіону Московського царства збільшився через примусове покатоличення місцевого православного населення і внаслідок повстань проти польського соціального і національного гноблення. Як результат – там з'явилося чимало нових поселень.

З часом, окрім зазначених південних меж Московщини, напрямами переселення та місцями постійного перебування запорожців стали Приуралля та Поволжя. У загонах Єрмака Тимофєєва (1537–1585) під час його Сибірського походу впродовж

1580–1585 років були й українські козаки на чолі з отаманом Микитою Паном (1542–1583). Про участь козаків свідчить той факт, що у фольклорі народів північного сходу Сибіру для позначення нових прибульців того часу використовували етнонім «козак», який уперше з'явився і побутував у тодішній Україні. Слідом за козаками до Сибіру йшли поселенці, адміністратори, духовенство, промисловики й купці, серед яких були й вихідці з українських етнічних територій. Отже, у другій половині XVI ст. запорозьке козацтво брало активну участь не лише у захисті Дикого поля від татарських набігів, але й у освоєнні нових територій на сході Московського царства – Приуралля, Поволжя та Сибіру.

Еміграція українців у північно-східному напрямку тривала і впродовж XVII ст. Приміром, 1618 року, після спільного з поляками походу на Москву 20-тисячного Війська Запорозького на чолі з гетьманом П. Сагайдачним (1582–1622), частина козаків залишилася в межах Московського царства. На початку 1619 року 700 із тих козаків, очолюваних полковником Б. Коншею, перейшли на службу до царя [26, с. 4]. У 1638 році, за свідченнями донського військового отамана М. Татарина, «...запорозских черкас у них в Азове и на Дону з 10000 человек; и ныне к ним в Азов запорозские черкаси идут безперестанно многие люди» [2, с. 203]. За підрахунками фахівців, за десять років до початку Визвольної війни українського народу 1648–1654 років, вихідці з України становили половину населення на Дону. Така хвиля еміграції українців, що постійно зростала, почала насторожувати царську владу, яка змінила правила їх розселення в межах Московщини того часу, побоюючись зворотних україноцентричних тенденцій серед мешканців українсько-російського прикордоння. У цьому контексті показовим став новий царський наказ місцевим царським воєводам «...розсилати емігрантів на постійне проживання невеликими партіями, а коли б приходили великими групами – висилати на Волгу, до Симбірська й інших міст, а в прикордонній смузі не лишати». Але додатковий відтік населення з України на схід під час визвольної війни козацтва з Річчю Посполитою збільшив потік емігрантів настільки, що царська влада не

змогла, наприклад, заважати переселенцям заснувати 1652 року на Воронежчині нове місто Острогозьк [26, с. 4].

Емігрантський рух у Росію, насамперед до Москви, значно збільшився після Переяславської ради 1654 року, коли східні простори Московського царства стали відкритішими для вихідців з України. Саме на той час припадає виникнення у Москві та в інших великих російських містах постійних українських колоній. Туди ринули в пошуках кращих умов для життя або задля кар'єрного зростання українські військовослужбовці, духовенство, купці, промисловці, ремісники, викладачі, перекладачі, митці та інші категорії населення України, які добровільно рушали на схід. На думку фахівців, така потужна присутність етнічних українців у Москві та інших містах Московського царства європеїзували тодішню багату в чому відсталу Московщину. Але паралельно з цим, починаючи з другої половини XVII ст., частина мешканців Лівобережної України зіткнулася з невідомим до того явищем – примусовим виселенням до східних просторів. Під категорію примусово висланих українців підпадали ув'язненні царською владою особи, повстанці та бунтівники, засуджені козаки, арештовані козацькі старшини антимосковської орієнтації, реальні чи потенційні противники розпочатої експансіоністської політики Москви в Україні тощо. На відміну від добровільних емігрантів, примусово вислані українці потрапляли в Сибір або до інших важкодоступних регіонів Росії, заселяючи їх, звідки, як правило, вони не поверталися в Україну. Одними з перших політичних в'язнів Москви стали І. Нечай – полковник Білоруського козацького полку в 1654–1659 роках та зять Б. Хмельницького, який виступив проти насильства Москви після Переяславської ради, а також родичі І. Виговського (1608–1664) – українського військового, політичного і державного діяча, гетьмана Війська Запорозького, голови козацької держави у Наддніпрянській Україні впродовж 1657–1659 рр. Під час козацько-московської війни 1658–1659 років. І. Виговський завдав нищівної поразки стотисячній царській армії під проводом О. Трубецького 9 липня 1659 року у битві під Конотопом. Втрати О. Трубецького становили близько 40 тис. осіб москов-

ського війська, а близько 15 тис. було захоплено в полон [7], за що пізніше поплатилися родичі гетьмана.

Апогею ж політичних депортацій з України вперше було досягнуто за часів Петра I, коли, після поразки І. Мазепи (1639–1709) та шведського короля Карла XII (1682–1718) у битві під Полтавою 27 червня 1709 року, «мазепинців», які замешкали на території України і не встигли покинути її межі до прибуття царських каральних органів, було знищено або заслано в Сибір, до Архангельська, на Соловки та в інші місцевості Далекого Сходу і Півночі Росії. Проте значна частина мазепинців зуміла уникнути царського покарання, обравши південно-західний напрям примусової еміграції, цим вони зберегли життя собі та своїм родичам, які разом виїхали в тодішню Османську імперію. Відомий канадський історик українського походження О. Субтельний уточнив, що «за Мазепою до Бендер пішли близько 50 провідних представників старшини, майже 500 козаків із Гетьманщини та понад 4 тис. запорожців» [25, с. 151]. У цілому сталий в історіографії термін «мазепинська еміграція» відображає широке військове, політичне, історичне, географічне, етнографічне та соціальне явище, пов'язане з перебуванням та діяльністю упродовж півстоліття (1709–1750) за межами України – в Османській імперії, зокрема в Греції та Болгарії як її складових частинах, Кримському ханстві, Молдавському князівстві, Шведському королівстві, Речі Посполитій, Франції, «Священній Римській імперії германської нації» та в інших державах козаків, генеральних старшин, полковників і їхніх родин з Гетьманщини та Запорозької Січі. На той час «мазепинська еміграція» складалася з двох частин: першу сформували із запорозьких козаків, які після зруйнування царськими військами Чортомлицької Січі 25 травня 1709 року перейшли на територію Кримського ханства, а також з генеральних та інших старшин, які 27–28 червня того ж року відступили на територію Очаківського ейялету, а згодом – до Бендерського ейялету Османської імперії (нині – м. Бендери Придністровського регіону Республіки Молдова). За своєю суттю ця перша вимушена масова еміграція з України мала, насамперед, політичний характер, що ви-

пливає з передумов, які її спричинили: неприйняття частиною гетьманської старшини та запорозького козацтва експансіоністської політики московського царя та їх прагнення відокремити від Росії Гетьманщину та Запорозьку Січ; жорстокі каральні репресії російських військ проти мазепинців, які в жовтні 1708 року перейшли на бік Карла XII з надією здобути незалежність Лівобережної України від Москви; проголошення запорозького козацтва указом Петра I від 26 травня 1709 року поза законом; приєднання російським царем території Запорозької Січі до Миргородського полку тощо.

Еміграцію з Гетьманщини (як частину «мазепинської») у її півстолітньому розвитку можна поділити на п'ять етапів, а саме: 1) масова військово-політична еміграція 1709–1914 років в Османській імперії (Молдавське князівство, Греція, Болгарія; 2) втрата еміграцією масового характеру, перебування першого гетьмана в екзилі П. Орлика (1672–1742) та групи генеральних старшин упродовж 1714–1720 в Австрії, Франції, Німеччині та у Шведському королівстві; 3) розпад уряду П. Орлика і втрата еміграцією організованого характеру, її розпорошення по різних країнах у 1720–1742 роках; 4) втрата «мазепинською еміграцією» характеру впливової політичної сили та її поступове згасання після 1742 року, коли в Яссах помер український гетьман в екзилі; 5) поодинокі спроби Гр. Орлика (1702–1759) – старшого сина П. Орлика – у середині XVIII ст. відновити в Європі започаткований його батьком шляхетний рух за звільнення України з-під гніту царської Росії та проголошення її самостійності.

Місцем розселення «мазепинської еміграції» на першому етапі було місто-фортеця Бендери, де зупинився сам І. Мазепа, його племінник А. Войнаровський та певна частина козаків і біженців з України. П. Орлик, на той час ще Генеральний писар Війська Запорозького, разом із сім'єю та частиною старшин, переїхали до м. Ясси – тодішньої столиці Молдавського князівства. У зв'язку з цим, відомий молдовський літописець та свідок тих подій Н. Костін (1660–1712) навів цінну, на наш погляд, інформацію про порядок та місце розташування української верхівки в Яссах. 12 серпня 1709 року, писав він, гетьманські полковники, посилаючись на

свою православну віру, «...звернулися до короля та Мазепи з проханням дати їм, їх дружинам та дітям дозвіл виїхати до Ясс, а ними були: генеральний обозний Іван Ломіковський з усіма своїми синовіями, Генеральний писар Пилип Орлик з усіма канцеляристами, які виявилися корисними козацькому війську, прилуцький полковник Дмитро Горленко та інші полковники... Та віддав їм Михайл-воде хороші квартири у Яссах, розміщуючи всіх у боярських дворах». Коментуючи цей факт, румунський історик І. Ністор (1876–1962) свого часу підкреслював, що «дружня зустріч була забезпечена полковникам Мазепи в Яссах завдяки їх родинним зв'язкам з Данилом Апостолом» [14, с. 44–45]. Більшість же городових козаків та запорожців розмістилися у с. Варниця, що за три кілометри на північ від Бендер, разом зі шведами Карла XII, який заснував там укріплений табір «Новий Стокгольм». Члени родини представників «мазепинської еміграції», які були вимушені залишитися в Гетьманщині, після 1709 року з боку Петра I зазнали репресій, зокрема деяких він вислав на будівництво Петербурга, Ладозького каналу чи в Сибір. У 1710 році лише з Київської губернії до північних регіонів Росії було примусово вислано 2125 осіб [26, с. 5]. Пізніше, повіривши гарантіям царської влади про нібито амністію, улітку 1714 року близько 30 старшин з родинами повернулися з еміграції в Україну, але незабаром за наказом Петра I всіх їх було засуджено на довічне заслання [10] в Сибір або в інші дальні регіони Росії. Водночас саме через репресивні дії царської влади на Лівобережній Україні, упродовж 1709–1714 років та частина її мешканців, яка на собі відчула наслідки антимазепинської політики московського царя, усілякими шляхами поспішала слідом за гетьманом у Молдову, поповнюючи лави попередніх українських емігрантів.

Найвищим досягненням першого етапу «мазепинської еміграції» стало схвалення 5 квітня 1710 року старшинською радою та зборами козацтва у Бендерах «Правового укладу та Конституції відносно прав і вольностей Війська Запорозького». При всьому тому, що над текстом Бендерської конституції працювала і козацька старшина, а її зміст погоджували із запорожцями Олешківської Січі та прибічника-

ми незалежності в Україні, що свідчить про демократичний підхід до підготовки цього унікального документа, П. Орлику належить не лише роль координатора розробки кінцевого варіанта Конституції 1710 року, але й авторство багатьох її статей. Цей документ увійшов в історію як перша Конституція України, яка задовго до класичної американської проголосила пріоритет демократичних принципів. Аналіз змісту цієї Конституції доводить, що за нею проглядалися політичні погляди та інтереси не лише П. Орлика, старшини та емігрантів у Бендерах та Яссах, але й багатьох їхніх прибічників, що залишилися на той час в Україні. Конституція складається із 16 статей, дуже різних за своїм обсягом, змістом і значенням, які стосувалися в основному кола питань щодо практичної політики гетьмана та його взаємин із старшиною, Запорозьким Військом та козацтвом Гетьманщини. Головний зміст Конституції складала домовленість між гетьманом П. Орликом і його соратниками-козаками з шведським королем Карлом XII, на підставі чого Україна входила під шведську протекцію, а її мешканці мали б керуватися положеннями Конституції у повсякденному житті. Конституція фактично проголошувала в Україні незалежну республіку, зберігаючи лише протекторат шведського короля, замість колишнього підданства царю, що було великим кроком уперед, порівняно із вищим досягненням української політичної думки XVII ст. у Гадяцькому трактаті 1658 року. П. Орлик брав на себе зобов'язання щодо обмеження гетьманської влади, посилення козачого демократизму в керівництві, зменшення соціального гноблення міщан і селян, захисту привілеїв козацького стану, збереження особливого положення запорозьких козаків, боротьби за політичне відокремлення України від Росії, визнання основною релігією в державі православ'я з підпорядкуванням Константинопольському, а не Московському патріарху, відродження державних кордонів часів розквіту Гетьманщини тощо. Це було найкращим доказом того, що Конституція 1710 року була призначена для її імплементації в Україні. Конституція П. Орлика – це підсумок послідовного розвитку державної правової думки в Україні від часів древньої Української держави – Київської Русі

(«Руська правда»), Литовсько-руського князівства (Литовські статuti) до початку XVIII ст. Вона передувала конституціям Сполучених Штатів Америки (1 березня 1781 р.), Польщі (3 травня 1791 р.) та Франції (3 вересня 1791 р.) і стала юридичною вершиною українського державотворення ранньомодерної козацької доби. Сам же гетьман П. Орлик своєю невтомною боротьбою, волею, талантом, умінням і досвідом обстоював незалежність України, він здобув повагу у Європі як визнаний лідер першої української політичної еміграції. Українському гетьманові були притаманні характерні риси – величезна працездатність, талановитість, широта політичного мислення, тверезість розрахунку, відчуття політичного пульсу відповідного історичного моменту, вміння вправно маніпулювати суспільними настроями та використати зовнішні чинники для досягнення поставленої перед собою мети. Цінним у роботі над Бендерською конституцією, як і в інших важливих випадках спілкуванням з оточенням, було вміння П. Орлика зацікавити співрозмовника запропонованими ним ідеями, пропозиціями та планами. Про свою першу зустріч з П. Орликом, яка відбулася 11 березня 1710 року у Бендерах, залишив спогади французький посол у Туреччині Дезаєр, який повідомляв до Парижа, що новий запорозький лідер – «людина з розумом і зовсім молодий». Він казав, «що певний у визволенні України... та прохав протекції для своєї нації...» [13, с. 126]. Практично, це був початок ознайомлення французів з українським питанням, що до середини XVIII ст. відіграло важливу роль у зовнішній політиці Парижа як чинник протистояння російській експансії на захід.

Здобувши гетьманську булаву та заручившись підтримкою Карла XII, П. Орлик невідкладно розпочав, незважаючи на всі складні умови еміграції, здійснення заповітної мети: відвоювання самостійності України, що, по суті, було продовженням справи його попередника – І. Мазепи. З цією метою П. Орлик задумав широкий стратегічний план звільнення України, вступивши в союз із кримськими татарами та Османською Портою, заручившись військовою допомогою з боку Швеції, Польщі, донських козаків, кубанських татар та політичної підтримки Франції. Як масш-

табний державний діяч, вмілий політик та досвідчений дипломат П. Орлик усвідомлював, що Україна могла сподіватися на міжнародну допомогу лише в тому разі, якщо українська справа буде добре популяризована в Європі і європейські політичні кола будуть нею зацікавлені. Тому, з урахуванням зазначених вище обставин, П. Орлик звернувся з «Маніфестом до європейських урядів», щоб пояснити їм сутність української проблеми. Цей документ гетьман написав французькою і латинською мовами в квітні 1712 року [31, с. 263]. Він був розісланий усім керівникам впливових західноєвропейських держав, які з інтересом сприйняли унікальний сигнал про недостатньо відому їм тоді ще Україну. У своєму зверненні до європейських лідерів П. Орлик, із характерним для нього вмінням робити історичні ракурси, спочатку представив загальну картину відносин України і Росії, починаючи від Б. Хмельницького до І. Мазепи. «Усім відомо, що безсмертної пам'яті найясніший гетьман Богдан Хмельницький власною волею, не будучи ніким до того примушений, прихилив руський народ і козацьку націю Московській імперії. І, укладаючи урочисту угоду, московський цар Олексій Михайлович клятвою присягнув вічно охороняти під своєю протекцією козацьку націю і руський народ. Усім відомо, що по смерті блаженної пам'яті найславнішого гетьмана Богдана Хмельницького Московська імперія, вдавшись до найрізноманітніших способів, порушила закони та вольності козацької нації, підтвержені самим московським царем: він хотів обернути у рабство вільний народ руський. Усім відомо, що Петро, цар московський, прагнув перетворити вільних козаків на регулярну армію, і порушити наші закони та вольності, і навіть вигубити назавжди Військо Запорозьке. Тоді блаженної пам'яті найясніший гетьман Іван Мазепа, із наміром оборонити права своєї Вітчизни та зберегти Військо Запорозьке, увійшов під протекцію найяснішого короля шведського. Він у цьому наслідував приклад свого попередника, блаженної пам'яті гетьмана Богдана Хмельницького, який уклав із найяснішим королем шведським Карлом угоду та військовий союз заради визволення Вітчизни від польського ярма, що від нього терпів тоді народ руський» [31, с. 263–264].

Головним підсумком першого етапу «мазепинської еміграції» – найбільш насиченого за змістом та досягнутими результатами – стала справжня європеїзація українського питання. У цьому контексті не можна не підкреслити влучність, із якою П. Орлик за допомогою згаданого «Маніфесту» та інших звернень вмонтував українську справу в загальноєвропейський контекст міжнародних відносин того часу. Він писав, що лише «...коли козацька нація буде обновлена в своїх правах» можливе буде «досягнення миру на континенті» [31, с. 264–265]. Ці слова чітко відповідали суті започаткованої гетьманом активної політичної та дипломатичної діяльності на європейському просторі. «Маніфест» та інші аналогічні документи П. Орлика, безперечно, сприяли закріпленню в європейській дипломатичній думці ролі України в складній архітектурі відносин між головними гравцями на політичному та військовому полі Європи другої декади XVIII ст. Український гетьман в екзилі ще раз нагадав старому континенту про існування «козацької нації» та її особливу роль для європейських народів. У цьому плані його звернення чітко відображали геополітичну ідею головного представника «мазепинської еміграції», а саме – бачення України як держави, що своїм існуванням мала забезпечити зв'язок між східною та західною цивілізаціями, захищати західноєвропейський простір від загрози зі сходу, що не втрачає своєї актуальності й у наші дні. Він, як ніхто інший, маючи багатий досвід дипломатичного, політичного спілкування та військового протистояння з царською Росією, усвідомлював роль України у приборканні просування стратегічних інтересів Петра I щодо Чорного моря, проток Босфор і Дарданелли і до Середземного моря та Балкан у цілому. Отже, П. Орлик чітко усвідомлював, що відродження незалежної Української держави сприятиме захисту європейської свободи від загрози зі сходу, і тому закликав європейських правителів допомогти Україні здобути незалежність. Таким чином, ці звернення П. Орлика до лідерів європейських держав того часу є не лише важливими документами, які сигналізували європейським державам про важливість української справи, але й визначною пам'яткою української політичної

та правової думки того часу. Завдяки тим документам ім'я українського гетьмана вписане в історію європейської суспільно-політичної думки початку XVIII ст. Політичні ідеали П. Орлика ґрунтувалися на принципах християнства, справедливості та гуманізму, мали прогресивний характер і повністю відповідали принципам розвитку європейської цивілізації.

Наступні етапи розвитку «мазепинської еміграції» не були такими переповненими контентом та подіями, як її початковий період. Після двох спроб звільнити Україну військовим шляхом від царського панування у 1711 та 1713 роках, а також неготовності Європи належним чином підтримати визвольний рух козацтва за самостійність України, П. Орлик у червні 1714 року перебрався в Доматицю (Північна Греція), де навколо Карла XII знову зібралася значна частина європейської дипломатії. Користуючись цим, гетьман упродовж літа – початку осені 1714 року неодноразово спробував порушити питання про надання йому допомоги з метою відвоювання незалежності України, але результати виявилися, практично, нульовими. Разом із П. Орликом Бендери покинули небіж І. Мазепа А. Войнаровський, брати Григорій, Іван і Панас Герцики, Ф. Нахимовський, Ф. Мирович, К. Довгополий, Ф. Третяк, священник Порфеній. Із гетьманом їхала численна родина: дружина Ганна, сини Григорій, Михайло та Яків, дочки Настя, Варвара й Марта. Марта і Яків народилися в Бендерах, тобто це місто стало їхньою Батьківщиною. Ситуація була настільки складна, що свій виїзд з Бендер гетьман, чекаючи обіцяної «потіхи» від шведського короля, порівнював з масовим виходом дві з половиною тисячі років тому євреїв з Єгипту. З Греції, слідом за шведським королем, який поспішно виїхав до свого краю восени 1714 року, П. Орлик та його кількісно зменшене оточення, перетинаючи всю територію Болгарії, Валахії, Трансильванії, Угорщини, «Священної Римської імперії» та Франції, 1715 року дістався Шведського королівства, де до 1720 року проживав у м. Істад (провінція Сканія). Водночас А. Войнаровський 1714 року виїхав до Гамбурга (Німеччина), де вже за два роки був заарештований російськими резидентами, позбавлений величезного майна І. Мазепа та вивезений до Санкт-

Петербурга, а потім, засуджений на довічне заслання до Якутська, де помер 1742 року. У 1719 році частину старшин (Г. Герцика, Ф. Нахимовського, Ф. Миревича) П. Орлик направив з посольством до Кримського ханства та Олешківської Січі. Г. Герцик був заарештований російськими агентами у Варшаві 1720 року і вивезений до Москви. Ф. Нахимовський і Ф. Миревич були депортовані з Османської імперії та з часом оселилися в Речі Посполитій. На цьому діяльність еміграційного уряду П. Орлика фактично припинилася. 11 жовтня 1720 року П. Орлик з родиною та рештою козацьких старшин виїхав зі Швеції і, після відмови «Священної Римської імперії» надати йому політичний притулок, 10 березня 1722 року перейшов до Османської імперії, де, за розпорядженням султанського уряду, був поселений спочатку у македонському місті Серес, а згодом – у м. Салоніки (Греція). Упродовж 1734–1735 років П. Орлик, разом з І. Герциком, Ф. Мирвичем, Ф. Нахимовським спробував утворити новий політичний центр української еміграції в м. Каушани (тодішній адміністративний центр Буджацької орди, нині м. Каушень у Республіці Молдова), а згодом – знов у відомих їм Бендерах. Турецький уряд доручив П. Орлику, який на той час втратив масову підтримку козацтва, бути радником екс-князя Трансильванії Ф. Ракоці й заповідав йому їхати з Бендер до Відня, щоб зустрітися там з трансильванським лідером. Гетьман поїхав туди в лютому 1738 року й певний час належно виконував свої обов'язки, але при цьому відчував себе ображеним, вважаючи, що він є такою ж високою особою, як і угорський герцог, а тому ставати до його послуг розглядав як приниження гетьманської гідності. Ці міркування П. Орлик висловив турецькому візиру, коли той перебував улітку 1738 року у Відні.

Водночас син П. Орлика Григорій, який на той час перебував на військовій службі у Франції, де дослужився до чину генерал-лейтенанта, прийняв на службу групу запорозьких козаків, із яких було сформовано окремий підрозділ королівської армії, а 1735 року він подав французькому урядові проект організації Запорозької Січі на р. Рейн для охорони східного кордону Франції [10]. При цьому син українського гетьмана виходив з того,

що корені перебування козаків у Франції були давні: 1572 року під час франко-іспанської війни на боці французів були козацькі частини. У французьких архівах є матеріали, з яких видно, що в ті часи на королівській раді обмірковували питання щодо запрошення значної кількості козаків на французьку службу [1, с. 10]. Отже, українська справа не зникала з європейських політичних обріїв ще й протягом 40–50-х років XVIII ст. Гр. Орлик до кінця свого життя 1759 року не полишав думки про загальноєвропейську коаліцію проти Російської імперії, хоч українська справа вже не була такою актуальною, як за життя його батька. Ще в 50-х роках XVIII ст. Гр. Орлик посилав Ф. Нахимовського та Ф. Миревича до Криму з метою відновлення відносин Бахчисарая із Запорожжям. Сестринець Гр. Орлика – Пилип Штенфліхт, який був старшиною в полку свого дядька, теж віддано працював на користь української справи. Він неодноразово їздив до Стокгольма як посередник у французько-шведських переговорах щодо козацьких справ. Зі свого боку дружина П. Орлика – Ганна допомагала чоловікові при його житті, а потім і синові Григорію в їхній шляхетній політичній праці на благо України. Але зі смертю Гр. Орлика 1759 року «мазепинська еміграція» фактично перестала існувати.

Набагато масштабніша хвиля української еміграції – чисельністю до 54 тис. осіб [16, с. 15] була спровокована зруйнуванням 1775 року Запорозької Січі за наказом російської імператриці Катерини II. Запорозьких козаків у часи Катерини II переселили спочатку в межиріччя нижньої течії Південного Бугу та Дністра, звідки вони продовжили еміграційний шлях у напрямі пониззя Дунаю, а згодом – на Кубань та Північний Кавказ.

До Дунайської дельти втекли понад 8 тис. козаків [3, с. 235] з прислугою та родичами. Вони поселилися у Північній Добруджі та гирлі Дунаю на території сучасних повітів Румунії – Тулча та Констанца. Там свого часу здобули від Османської імперії право на самоврядування і, на зразок Запорозької Січі, заснували нову Задунайську Січ. Центр новоствореної Задунайської Січі спочатку був у с. Караорман, що у нижній частині дельти Дунаю. Проте системні непорозу-

міння з «некрасовцями» – представниками російського козацтва в дельті Дунаю, примусили переважну частину українських козаків покинути регіон і, в пошуках сприятливих умов для проживання, піднятися вгору по Дунаю, сягнувши тодішньої Австрійської імперії (сьогоднішні повіти Румунії – Тімішоара, Арад, Орадя і Сату-Маре). Там вони зустрілися з місцевими мешканцями – першими емігрантами із Закарпаття та Мараморощини: лемками, бойками і гуцулами, які оселилися там також у другій пол. XVIII ст. після витіснення турків з цих територій [15, с. 238]. Але 1785 року емігранти-запорожці повернулися до Нижнього Дунаю, де заснували Задунайську Січ у с. Сеймени, що на лівому березі Дунаю, а впродовж 1812–1828 років – у с. Верхній Дунавець, розташоване неподалік (на той час) від впадіння Святого Георгія – правого рукава Дунаю, у Чорне море. Пізніше їхні козацькі поселення систематично поповнювалися українськими втікачами від російського кріпацтва, що було важливим джерелом підживлення українського етносу в зазначеному регіоні. Вони заснували або поповнили населення понад 40 населених пунктів, серед яких міста та села Ісакча, Гамчарка, Чукурова, Телиця, Циганка, Пошта, Тулча, Чаталкьой, Патладжанка, Пардина, Кілія, Татарин, Летя, Склинав, Крішан, Горгова, Караорман, Святий Георгій, Ілгани, Вікторія, Верхній та Нижній Дунавці, Муригьол, Махмудія [17, с. 196] тощо. У 9-ти з них, де етнічні українці склали більшість населення впродовж двох століть, дотепер збереглися православні храми, побудовані протягом XVIII–XX ст. задунайськими козаками або їхніми нащадками у характерному для Наддніпрянської України того часу архітектурному стилі.

На південно-східному напрямку – у бік Кубані та Північному Кавказі – переселенню козацтва та українського селянства відчутно посприяло завершення російсько-турецької війни 1768–1774 років на користь царської Росії та зречення, зокрема, Османської імперії від півночі Кубані. З того часу розпочалося організоване царським урядом переселення на Кубань та Північний Кавказ тієї частини запорозьких козаків і українських селян, яка ще не емігрувала у південно-західному напрямку. З метою надання цьому

рухові цілеспрямованого та контрольованого характеру, 1783 року почалося формування полків Війська вірних козаків, яке вже за п'ять років було перейменоване на так зване Чорноморське козацьке військо. Оскільки чорноморські козаки-запорожці відзначилися в роки російсько-турецької війни 1787–1891 років у поході на захід відомого російського полководця О. Суворова (1729–1800), то указом цариці їм було виділено звільнені турками території Кубані. 25 серпня 1792 року запорожці заснували своє перше поселення на Кубані, відоме пізніше за русифікованою назвою – станиця Таманська. Незабаром на Кубань переселилися понад 17 тис. козаків (із членами сімей), які заснували 40 куренів, 38 з яких мали давні запорозькі назви. Але місцеве самоуправління в новостворених станицях підпорядковувалося наказному отаману, якого призначав з російських генералів царський уряд, що прискорило процес русифікації українського козацтва в регіоні. Згодом на Кубань прибуло ще 7 тис. сімейних і несімейних козаків, які після ліквідації Запорозької Січі перебували на поселенні в різних місцях південноукраїнських земель. У 1794 році запорозькі козаки заснували Нову Січ, яка за короткий час перетворилася на місто, що за наказом царської влади було назване Катеринодаром (нині м. Краснодар, РФ). Загалом, перша хвиля українських переселенців на Кубань, яка завершилася на початку XIX ст., сягнула понад 25 тис. осіб [20, с. 145].

Упродовж наступного півстоліття Чорноморсько-запорозьке військо на Кубані та Північному Кавказі систематично поповнювалося новими поколіннями українських емігрантів. Найбільше їх було з Чернігівщини, Полтавщини, Харківщини – регіонів з великим прошарком вільного від кріпацької залежності козацького населення. Царський уряд, будучи зацікавленим у поповненні власного війська, що воювало з непокірними гірськими народами Кавказу, всіляко заохочував такі переселення з України. Як результат – упродовж першої половини XIX ст. український емігрантський рух пройшов три організовані масові хвилі: 1809–1811, 1821–1825, 1848–1849 років. Цього разу переселення відрізнялося від першого етапу тим, що емігрували переважно сі-

мейні козаки, які йшли на Кубань з родинами і навіть цілими селами. У цілому протягом 1792–1865 років з України на Кубань було переселено козаків у складі царських військових формувань, козаків з колишньої Гетьманщини і Слобідської України та селян-українців у кількості 158 843 особи [11].

Скасування кріпаччини 1861 року та, як наслідок, несправедливого розподілу землі, виникнення малоземелля селян і аграрне перенаселення в Україні спровокувало новий етап масової еміграції українців не лише до Північного Кавказу, але й до нових регіонів Росії. Переселялися з усіх дев'яти українських губерній, де після реформи 1861 року селянам належало лише від 28 до 60 % оброблюваної землі. Зокрема, у другій половині XIX ст. українське населення на Кавказі подвоїлося, сягнувши 1 млн. 300 тис. осіб. 400 тис. українців налічувалося у нижньому Поволжі, на вільних землях Оренбурзької, Уфимської та інших губерній європейської частини Росії. Водночас понад 100 тис. українських емігрантів з Катеринославської, Київської, Полтавської, Чернігівської, Харківської, Херсонської та інших губерній України емігрували в Казахстан, створивши там відомий Сірий Клин, та до Середній Азії. Але найбільше заохочував царський уряд освоєння малозаселених на той час регіонів Сибіру та Далекого Сходу. Діставалися сюди переважно пароплавами з Одеси, які після довготривалої подорожі висаджували переселенців на Тихоокеанському узбережжі у Владивостоці. Потік переселенців з України до Сибіру і Далекого Сходу значно збільшився під час будівництва Транссибірської залізниці у 1891–1916 роках. Емігранти масово селилися вздовж цієї магістралі відповідно до введення в експлуатацію її нових станцій. Активізації переселенському руху з України істотно посприяла і Столипінська аграрна реформа 1906–1910 років. Для заселення царський уряд визначив Єнісейську, Іркутську, Тобольську, Томську губернії, Алтайський, Уссурійський та Приморський краї. Для порівняння: наприкінці XIX ст. українців тут налічувалося близько 225 тис. осіб (упродовж 1891–1900 рр. вони склали 36 % від усіх внутрішніх мігрантів імперії), а у 1901–1910 роках їхня частка зросла до 49 % і сягла 60 % перед Пер-

шою світовою війною. У цілому за період із 1896 до 1914 року з 9-ти українських губерній за Урал переселилися 1,6 млн. осіб. З них 23 % виїхали з Полтавщини, 17 % – з Чернігівщини, 12 % – з Київщини, 9 % – з Херсонщини, 7 % – з Таврії, 4,5 % – з Поділля та 4 % – з Волині [4]. Компактно заселену вихідцями з України в 1 млн. кв. км територію – від узбережжя Японського і Охотського морів до Забайкалля – вони самі назвали Зеленим Клином. Тут переселенці будували собі селища, викорчувували ліси під земельні ділянки для хліборобства, осушували болота. Кожна новоприбула родина безкоштовно одержувала земельні наділи. Крім того, царський уряд заохочував до переселення обіцянками пільгового проїзду до місця поселення, наданням позичок для облаштування господарством, худобою, насінням, речами домашнього вжитку, звільненням на два-три роки від податків та від призову на військову службу. Отже, внесок українців в освоєння далекосхідних просторів, як і інших окраїнних земель Російської імперії, був істотний.

З іншого боку, повзуча експансія Австрійської імперії та приєднання до її складу Галичини (1772), Буковини (1775), а також Холмщини і Підляшшя (1795–1809) призвела до зростання еміграції етнічних українців в країни Центральної та Західної Європи. Першими трудовими емігрантами з української етнографічної території в Європу стали декілька тисяч закарпатських малоземельних українців, які у пошуках роботи в середині XVIII ст. переїхали до Бачки, Срему й Славонії – регіонів сучасних Сербії та Хорватії. За ними слідували українські емігранти зі Східної Галичини, Буковини та Закарпаття в Німеччину, Швейцарію, Францію, Іспанію, Португалію, Данію, Велику Британію, Швецію, Румунію та інші європейські країни. На першому етапі українці-заробітчани працювали як у сільському господарстві, так і на новостворених заводах, фабриках і копальнях. На постійне місце проживання, переважно у Відні, виїжджали українські військові й державні службовці зі своїми сім'ями, а також студенти Віденського університету – одного з найстаріших та найбільших університетів Європи. Ідучи назустріч духовним потребам українців, 1775 року імператриця Марія-Тереза передала їм церкву Святої Вар-

вари, яка була, відповідно, перебудована з раніше діючого костелу чернечого ордену єзуїтів. Для консолідації української колонії в австрійській столиці 1784 року імператор Йосиф II заснував українську греко-католицьку парафію Святої Варвари. Крім того, було відкрито теологічну семінарію Барбареум, де українці могли вивчитися на священника й навіть здобути докторський ступінь, а 1852 року у Відні засновано ще одну семінарію, Барбареум II [6, с. 75–76]. Обидві семінарії відіграли велику роль не лише в церковному, але й у національному та громадсько-політичному розвитку українців, які обрали західний шлях еміграції. Серед них було чимало високоосвічених людей, науковців, єпископів, митрополитів та архимандритів, які піднесли авторитет українських греко-католиків в очах сусідніх народів. У підсумку впродовж другої половини XIX ст. в Австро-Угорщині викристалізувалася 200-тисячна українська діаспора [30], яка складалася із землеробів, робітників, представників українських земель до австрійського парламенту, урядовців різного рангу, військових, священнослужителів та студентів університетів. Поява значного прошарку інтелігенції сприяла піднесенню національної свідомості українців Австро-Угорщини і, як наслідок, розвитку організованого українського життя. Уже 1867 року у Відні виникло студентське товариство «Січ», а з часом українські студентські організації були створені у Граці, Інсбруку та Леобені. Наприкінці XIX ст. в Австрії сформувалася впливова група української інтелігенції: у Відні мешкав та у 1893 році захистив дисертацію І. Франко, раніше там же склали докторати професори С. Смаль-Стоцький та О. Калужняцький.

Водночас з українських земель, що перебували в складі Російської імперії, в Центральну та Західну Європу виїхала нечисленна група емігрантів, серед яких були Ф. Вовк, М. Драгоманов, М. Зібер, С. Подолинський та ін. Їхня діяльність мала значний вплив на формування національної свідомості та становлення політичного українства на Батьківщині та у Європі в цілому.

Демократичніша система в заоканських США, порівняно з самодержавними режимами Австро-Угорщини чи Росії, вищий рівень зарплати, кращі матеріальні

умови та свобода – відкривали перед українськими поселенцями нові перспективи. Перші поодинокі українці проторували шлях в Америку наприкінці XVIII ст. Їх імена – серед засновників першої англійської колонії у Джеймстауні. У 1784 році на острові Коджак в колонії Каліфорнії (США) жили та працювали й українці. Вони були і серед учасників американської революції та громадянської війни. Найпершим відомим емігрантом у США, який вважав себе українцем, був православний священник Агапій Гончаренко (справжнє ім'я – Андрій Гумницький), пам'ять про якого шанують у цій країні й дотепер. А. Гончаренко, уродженець с. Криве на Житомирщині, наприкінці 1850-х років через переслідування за антикріпосницькі та українські переконання змушений був емігрувати з Росії. У Лондоні, де він зупинився на певний час, А. Гончаренко співпрацював з Вільною російською друкарнею О. Герцена, писав для неї статті на українські теми, зокрема опублікував у газеті «Колокол» некролог на смерть Т. Шевченка. 1865 року А. Гончаренко назавжди переїхав до США. Там він служив православним священником, заснував слов'янську бібліотеку, видавав англійською та російською мовами газету «The Alaska Herald» («Вісник Аляски») з українським додатком до неї «Свобода». Уже в першому числі цієї газети, поряд із російським перекладом тексту американської Конституції, містилася стаття про політичні антицарські та українські національно-визвольні ідеї Т. Шевченка. У подальшому А. Гончаренко активно популяризував серед американців знання про минуле та сучасне України, перекладав англійською Шевченкові поезії, пропагував ідею створення на Алясці «козацької республіки», листувався з М. Драгомановим і М. Павликом, друкував свої статті в журналі І. Франка «Народ». А. Гончаренко постійно морально й матеріально підтримував земляків. Тих, хто наприкінці 1870-х років прибував у США, він залучав до організованого ним у Каліфорнії сільськогосподарського кооперативу «Українське братство» [6, с. 41]. Отже, саме він почав гуртувати навколо себе земляків, і тому його вважають засновником української діаспори на Американському континенті. Але початок масової еміграції українців у США

датують 60-ми роками ХІХ ст. Переважно це були мало- та безземельні селяни із західноукраїнських земель – Гуцульщини, Закарпаття, Буковини та Лемківщини. Спочатку більшість новоприбулих знаходили роботу на вугільних шахтах і металургійних заводах штату Пенсильванія, тому цей регіон і став осередком перших українських емігрантів. Решта влаштувалися на заводах на півночі та сході США – у Нью-Йорку, Нью-Джерсі, Коннектикуті тощо. Українська еміграція до США наростала, сягнувши найбільшого розмаху на початку 90-х років ХІХ ст. Якщо впродовж 1877–1887 рр. до Сполучених Штатів прибуло 33,9 тис. українців, за 1887–1897 рр. – 74,4 тис., то за 1897–1907 рр. – уже 284,4 тис. У 1905 році кількість емігрантів у США із західноукраїнських земель сягала 97 % усіх переселенців з України [6, с. 42].

До 1891 року поява емігрантів з України в Канаді мала поодинокий характер, тому вони асимілювалися у місцевому середовищі. Окремі українці прибули в Канаду в перші десятиріччя ХІХ ст., зокрема як вояки найманих швейцарських загонів, щоб захищати канадські володіння від наступу американців під час війни 1812 року. Історія зберегла імена українців, які прибули в Канаду 1891 року. Це були мешканці с. Небилів у Західній Україні І. Пилипів та В. Єленяк. Масове переселення українців в Канаду розпочалося наприкінці ХІХ ст., коли канадський уряд активно став заохочувати широкомасштабну еміграцію з Південної, Центральної та Східної Європи. Масштабного розмаху українська еміграція в Канаду набула, зокрема після 1896 року, значною мірою завдяки зусиллям галицького агронома О. Олеськова, професора сільського господарства у Львівській учительській семінарії, відомого популяризатора еміграції з Галичини і Буковини наприкінці 90-х років ХІХ ст. У 1895 році він відвідав Канаду і був захоплений її можливостями для розвитку сільського господарства. Його публічні лекції та брошури «Про вільні землі», «О еміграції» заохотили багатьох селян, переважно з Галичини, Буковини, Закарпаття і Лемківщини, до виїзду на цілині простори Канади. Він, зокрема, скерував великий потік українських емігрантів із Західної України, замість Бразилії, в Канаду. Його

зусилля підтримав канадський міністр внутрішніх справ Сіфтон, який упродовж 1897–1903 рр. також розгорнув на західноукраїнських землях активну агітацію за переселення в Канаду, сподіваючись таким чином розв'язати проблему освоєння канадських цілиних теренів. Уряд Канади практично безкоштовно (всього 10 дол. за 64,7 га) роздавав іммігрантам «гомстеди» (земельні наділи) для заселення канадських степів. Головною умовою було розпочати господарювання на землі за три роки. Українські іммігранти в Канаді переважно були землеробами, вони відгукнулися на канадську пропаганду і селилися громадами в цілинному поясі степових провінцій Альберти, Саскачевану й Манітоби. Хоч канадські прерії часто порівнюють з українським степом, слід зазначити, що Галичина і Буковина належать до лісостепової зони, тому українці в цих регіонах воліли селитися поблизу Едмонтона та Вінніпега. Своїм компактним поселенням українці намагалися створити зручне культурно-національне середовище і посприяти родинним зв'язкам. Нині райони на схід і на північний схід від Едмонтона провінційний уряд Альберти визнав як екомусей «Kalyna Country» («Калиновий край»). Помітна кількість іммігрантів приїхали також і з Правобережної України, яка у той час перебувала у складі Росії. Також велика кількість українців прибули в Канаду як тимчасові робітники. Заробивши гроші, вони поверталися додому. Перша хвиля масової трудової імміграції тривала до початку Першої світової війни, охопивши близько 170 тис. осіб [28]. Вона започаткувала формування української етнічної групи в Канаді та канадського регіонального варіанта української мови, створивши підґрунтя для наступних хвиль масової еміграції українців у цю країну.

Хоч українські прізвища Баделяк, Возняк, Добрий, Дорошенко, Семашко та інші трапляються в різних документах на території Південної Америки ще в ХVІІ–ХVІІІ ст., початок більш-менш масової еміграції сюди українців припадає на кінець ХІХ ст. Першими документально засвідченими українськими іммігрантами в Бразилії вважають членів сім'ї М. Морозовича з Галичини. Невелика група українських селян, яка 1876 року осіла в штаті Парана, прибула з Буковини. У 1891 році вісім ро-

дин із Галичини заснували поселення Санта-Барбара в графстві Палмерія. Відтоді щороку сюди прибувало кілька родин переселенців із західноукраїнських земель. Але масова імміграція, яка відбувалася в кілька етапів, розпочалася 1895 року, коли сюди приїхали 15 тис. мешканців Галичини [6, с. 64]. У цілому вирізняють два піки української еміграції в Бразилію: середина 1890-х років та 1908–1910 роки. На території цієї країни українці надалі розселилися в штаті Парана, а також у Санта-Катарина, Ріу-Гранді-ду-Сул, Сан-Паулу, де жили переважно із сільськогосподарства, зокрема із виробництва кави. В Аргентині українські емігранти здебільшого компактно розселилися в провінції Місйонес та Буенос-Айрес [30].

Українська еміграція в Австралії – наймолодша за часом існування українських поселень у зарубіжному світі. Перші українці на 5-му континенті з'явилися наприкінці XVIII ст. Зокрема, у складі флотилії російського адмірала А. Крузенштерна, яка відплила з Кронштадта 7 серпня 1773 року у наукову експедицію довкола світу (відвідавши й Австралію), був вітрильник-шлюпка «Нева» під командуванням капітана-лейтенанта Ю. Лисянського, який народився на Чернігівщині. Після 1784 року на острові Кодьяк в колонії Каліфорнії (США), де жили й українці, були російські торговельні компанії, які висилали кораблі у торговельні місії, зокрема і в Австралію. На кораблях цих компаній були й українські моряки. Також збереглися відомості про уродженця Полтавщини матроса Ф. Зубенка, який 1820 року прибув до Сіднея у складі команди російського корабля «Открытие» й залишився там назавжди. У 1823 році корабель «Ладога», на борту якого між старшинами був українець Д. Завалишин, відвідав Ван-Дімен-Ланд. У 1829 році до Порт-Джексона приплив корабель «Елена» під командуванням капітана українського походження В. Хромченка, а 1832 року під його ж командуванням – корабель «Америка». У 1835 році до того ж Порт-Джексона знову приплив корабель «Америка», на борту якого був старшина українського походження В. Завойко. Серед перших українців в Австралії був і лікар І. Луцький, який прибув на 5-й континент 1832 року та обіймав посаду державного ботаніка. До Тасманії прибули К. Кабат і

В. Косак (Козак), які працювали в австралійській поліції. У середині XIX ст., під час золотої лихоманки, до Австралії приплив гірничий інженер українського походження М. Шостак. У 1854 році туди ж нелегально добрався кораблем із Шотландії 16-річний юнак Ю. Горещкий, батько якого був етнічний українець. У 1850-х роках до Австралії прибув М. Гриб, що згодом став успішним фермером. До нього у 1860 році приєднався селянин Я. Пелєвський, який успадкував майно М. Гриба. Інший українець, І. Займак, зійшов з корабля в Брісбені 1869 року, а згодом оселився в Новому Півд. Уельсі, де вирощував устриць. Особливе місце серед переселенців українського походження, постатей, чие життя яких пов'язане з Австралією, посідає М. Миклухо-Маклай (1846–1888) – виходець з козацького роду Миклух, відомий мандрівник, антрополог, етнограф, географ, дослідник народів Південно-Східної Азії, зокрема Австралії й Океанії, автор 160 наукових праць. 18 липня 1878 року він прибув до Сіднея, де, за підтримки уряду Австралії, заснував біологічну станцію у Вотсон-Бей – першу на той час такого роду модерну наукову установу. Наприкінці лютого 1886 року М. Миклухо-Маклай відплив у Європу з наміром захочувати людей їхати на постійне проживання до Нової Гвінеї. З таким планом він відвідав Київ та Одесу. В Австралії М. Миклухо-Маклай залишив чимало своїх учнів та послідовників. Після завершення російсько-японської війни 1904–1905 років і революції у Російській імперії 1905 року, в Австралію прибуло до 4 тис. іммігрантів [27, с. 35], між якими було чимало українців.

Таким чином, початок української еміграції в різні країни світу сягає далекої давнини та має столітні корені. Мешканці української етнографічної території з різних причин – політичних, економічних, військових, релігійних, соціальних та національних – за різних часів були вимушені покинути рідні землі та шукати кращого життя за її межами. Спочатку еміграція з України мала індивідуальний та груповий характер. Серед перших організованих форм української еміграції можна виокремити династичну, військово-політичну, економічну, соціальну, а також примусове вивезення населення з України до безкрайніх меж царської Росії. Почи-

наючи з кінця XIX ст., у зарубіжних країнах утворилися великі українські етнічні групи, які є невіддільною частиною української нації. У 1880 році, тобто до початку масової трудової еміграції наприкінці XIX ст., закордонні українці налічували понад 1,2 млн. осіб, що складало 4,6 % від їхньої загальної кількості у тодішньому світі. Перші українські колоністи заклали основу масштабної чотирихвильової еміграції кінця XIX – початку XXI ст. до країн

Центральної і Західної Європи, а також у США. Загалом, українська еміграція ділиться на східну та західну. Східна еміграція – це поселення українців у межах колишньої Російської імперії та Радянського Союзу, а західна – поза його межами. За далеко не повною статистикою, східна діаспора перевищує 10 млн., а західна – понад 5 млн. осіб українського походження, які разом є складовою частиною єдиного українського народу.

Джерела та література

1. Борщак І. Європа і Україна в минулому. *Народний Ілюстрований Календар Товариства «Просвіта» на звичайний рік 1925*. Львів, 1924.
2. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах. Москва, 1953. Т. 1. 1620–1647 гг.
3. Григорчук В. Хвилі української еміграції/міграції та українці Румунії. *Зошити Міжнародної конференції «Українці Румунії – історія, сучасність та перспективи»*. Бухарест, 2018. Т. I.
4. Еміграція з України. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/Еміграція_з_України.
5. Руська історична бібліотека. Т. XVII. Історичні монографії Миколи Костомарова. Львів, 1895. Т. X. Мазепа. Ч. I.
6. Історія української діаспори. Умань, 2011. URL : https://library.udpu.edu.ua/library_files/6627_01.pdf.
7. Конотопська битва. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/Конотопська_битва.
8. Котляр М. Ф. Русь язичницька: Біля витоків східнослов'янської цивілізації. Київ, 1995.
9. Кушнір В. Г. Українці за Дунаєм. Одеса, 2002.
10. Мазепинська еміграція. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/Мазепинська_еміграція.
11. Малиновий клин. URL : http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z21ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Malinovy_klyn.
12. Материалы для изучения сельских поселений России. Доклады и сообщения третьей научно-практической конференции «Центральночерноземная деревня: история и современность». Воронеж, декабрь 1994 г. Москва, 1994.
13. Матях В. М. Гетьман в еміграції Пилип Орлик: історико-історіографічний портрет політика. *Український історичний журнал*. 2011. № 4.
14. Рендюк Т. Г. Гетьман Іван Мазепа – відомий і невідомий (українською, англійською, французькою, польською та румунською мовами). Київ, 2010.
15. Рендюк Т. Г. Історична імміграція з України як чинник підтримки та посилення українського етносу Румунії. *Зошити Міжнародної конференції «Українці Румунії – історія, сучасність та перспективи»*. Бухарест, 2019. Т. II.
16. Рендюк Т. Г. Українці Румунії: національно-культурне життя та взаємовідносини з владою. Київ, 2010.
17. Рендюк Т. Г. Українці в Румунії та румуни в Україні: проблеми минулого та сучасне становище. Київ, 2011.
18. Рибалко О. Л. Дмитро Миколайович Вергун. *Енциклопедія сучасної України*. Київ, 2005. Т. 4. «В» — «Вог».
19. Ріцько В. Українці в Добруджі. Бухарест, 2014.
20. Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України. Київ, 2008; Малиновий край. URL : <http://resource.history.org.ua/item/0009662>.
21. Сергійчук В. Іменем Війська Запорозького. Українське козацтво в міжнародних відносинах XVI – середини XVII століття. Київ, 1991.
22. Старочеркасская станица. URL : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.
23. Стрижак О. Етнонімія Птолемеєвої Сарматії. У пошуках Русі. Київ, 1991.
24. Субтельний О. Мазепинці. Український сепаратизм на початку XVIII ст. Київ, 1994.
25. Субтельний О. Україна: історія. Київ, 1991.
26. Українці. Східна діаспора: атлас / [текст І. Винниченко; передм. В. Наулко; відп. ред. Р. Сосса]. Київ, 1993.
27. Українці Австралії. Енциклопедичний довідник. Сідней, 2001.
28. Христенко О. В. Першопочатки історії української канадської діаспори очима канадців. URL : <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/630/Khristenko.pdf?sequence=1>.
29. Чернієнко Д. Українці Казахстану: історія формування та етнокультурні особливості національної меншини. *Народна творчість та етнологія*. 1919. № 6, (382) листопад-грудень.
30. Ясь О. В. Еміграція українців. URL : http://esu.com.ua/search_articles.php?id=17837.
31. Rendiuk T. Gh. *Hatmanul Ucrainei Pylyp Orlyk: căile moldo-române (în limbile română și ucraineană)*. Galați : Sinteze, 2016.

References

1. BORSHCHAK, Ilko. Europe and Ukraine in the Past. *People's Illustrated Calendar of the «Prosvita» Society for the Ordinary Year 1925*. Lviv, 1924 [in Ukrainian].
2. HUDZENKO, Panteleymon (editorial board's chairperson). *Ukraine's Reunification with Russia. Documents and Materials in Three Volumes*. Moscow: USSR's Academy of Sciences Press, 1953, vol. 1: 1620–1647 [in Russian].
3. HRYHORCHUK, Viktor. Waves of the Ukrainian Emigration/Migration and the Ukrainians of Romania. In: *Notebooks of the International Conference «Romanian Ukrainians – History, Present, and Prospects. București, November 8–10, 2017*. București, 2018, vol. I [in Ukrainian].
4. *Emigration from Ukraine* [online]. Available from: https://uk.wikipedia.org/wiki/Еміграція_з_України [in Ukrainian].
5. BARVINSKYI, Oleksandr, ed. *Ruthenian Historical Library. Vol. XVII. Historical Monographs by Mykola Kostomarov. Vol. X: Mazepa*. Lviv: Shevchenko Scientific Society, 1895, pt. I [in Ukrainian].
6. ROHOZHA, Mariya (compiler). *The History of the Ukrainian Diaspora: A Teaching Aid*. Uman: PE Zhovtyi O. O., 2011 [online]. Available from: https://library.udpu.edu.ua/library_files/6627_01.pdf [in Ukrainian].
7. *The Battle of Konotop* [online]. Available from: https://uk.wikipedia.org/wiki/Конотопська_битва [in Ukrainian].
8. KOTLIAR, Mykola. *Pagan Rus: At the Origins of East Slavonic Civilization*. Kyiv, 1995 [in Ukrainian].
9. KUSHNIR, Vyacheslav. *Ukrainians beyond the Danube*. Odesa, 2002 [in Ukrainian].
10. *The Mazepist Emigration* [online]. Available from: https://uk.wikipedia.org/wiki/Мазепинська_еміграція [in Ukrainian].
11. *The Crimson Wedge* [online]. Available from: <http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe> [in Ukrainian].
12. *Materials for Studying Rural Settlements of Russia. Lectures and Reports of the Third Theoretical and Practical Conference «Central Black Earth Villages: History and Modernity»*. Voronezh, December 1994. Moscow, 1994 [in Russian].
13. MATIAKH, Valentyna. The Hetman in Exile Pylyp Orlyk: A Historical and Historiographical Portrait of the Politician. In: Valeriy SMOILY, ed.-in-chief, *The Ukrainian Historical Journal*, 2011, 4, 116–131 [in Ukrainian].
14. RENDIUK, Teofil. *The Known and Unknown Hetman Ivan Mazepa...* Kyiv: ADEF-Ukraine, 2010 (in Ukrainian, English, Polish, French, and Romanian).
15. RENDIUK, Teofil. Historical Immigration from Ukraine as a Factor in Supporting and Enhancing the Ukrainian Ethnicity of Romania. *Notebooks of the International Conference «Romanian Ukrainians – History, Present, and Prospects. București, November 8–10, 2018*. București, 2019, vol. II, pp. 236–247 [in Ukrainian].
16. RENDIUK, Teofil. *Romanian Ukrainians: National and Cultural Activities and Relations with the Authorities*. Kyiv: NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine, 2010 [in Ukrainian].
17. RENDIUK, Teofil. *Romanian Ukrainians and Ukrainian Romanians: Problems of the Past and the Current Situation: A Monograph*. Kyiv: Orion -Print, 2011 [in Ukrainian].
18. RYBALKO, Oleksandr. Dmytro Mykolayovych Verhun. In: Ivan DZIUBA, Arkadiy ZHUKOVSKYI, Oleh ROMANIV, Mykola ZHELENIAK (co-editors). *Encyclopedia of Modern Ukraine*, Kyiv, 2005, vol. 4: B—Boz [in Ukrainian].
19. RITSKO, Virgilius. *The Trilogy of Life for the Ukrainians in Dobrogea*. București: RCR-Editorial, 2014 [in Ukrainian].
20. SERHIYCHUK, Volodymyr. *Ethnic Borders and the State Border of Ukraine*. Kyiv: PE Serhiychuk M. I., 2008, 560 pp. [online]. Available from: <http://resource.history.org.ua/item/0009662> [in Ukrainian].
21. SERHIYCHUK, Volodymyr. *In the Name of the Zaporizhzhian Host. Ukrainian Cossacks in International Relations of the XVIth –to the Mid-XVIIth Century*. Kyiv: Ukraine, 1991 [in Ukrainian].
22. *Starocherkasskay (Stanitsa)* [online]. Available from: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Старочеркасская/> [in Russian].
23. STRYZHAK, Oleksiy. *Ethnonymy of Ptolemaic Sarmatia. In Search of Rus*. NAS of Ukraine's Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 1991.
24. SUBTENYI, Orest. *The Mazepists: Ukrainian Separatism in the Early Eighteenth Century*. Kyiv: Lybid, 1994 [in Ukrainian].
25. SUBTENYI, Orest. *Ukraine: A History*. Kyiv: Lybid, 1991 [in Ukrainian].
26. VYNNYCHENKO, Ihor (text's writer). *Ukrainians. Eastern Diaspora: An Atlas*. Prefaced by Vsevolod NAULKO, edited by Rostyslav SOSSA. Kyiv: Map Ltd, 1993 [in Ukrainian].
27. SHUMSKYI, Volodymyr, Marko SHUMSKYI, eds. *Ukrainians of Australia. An Encyclopedic Handbook*. Sydney: *The Free Thought Ukrainian Weekly in Australia* and the Ukrainian Heritage Society in Australia, 2001 [in Ukrainian].
28. KHRYSTENKO, O. *Origins of the History of the Ukrainian Canadian Diaspora through the Eyes of Canadians* [online]. Available from: <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/630/Khristenko.pdf?sequence=1> [in Ukrainian].
29. CHERNIYENKO, Denys. Ukrainians of Kazakhstan: History of Formation and Ethno-Cultural Features of the National Minority. *Folk Art and Ethnology*, 1919, 6 (382), November-December [in Ukrainian].

30. YAS, Oleksiy. Emigration of the Ukrainians. *Encyclopedia of Modern Ukraine* [online]. Available from: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=17837 [in Ukrainian].

31. RENDIUK, Teofil. *Hatmanul Ucrainei Pylyp Orlyk: căile moldo-române* [The Hetman of Ukraine Pylyp Orlyk: His Moldavian and Romanian Ways]. Galați: Sinteze, 2016 [in Romanian and Ukrainian].

SUMMARY

Ukrainian emigration has a long history and a global geographical scope. Historically, the Ukrainian mass emigration ranks fifth in the world after the Jewish, Greek, Armenian, and Chinese. At first, Ukrainians emigrated to Europe and within contemporary Russia. The beginning of the mass departure from Ukraine was the Mazepist military-political emigration upon the defeat of the Hetman of Ukraine Ivan Mazepa and the King of Sweden Charles XII near Poltava in June 1709, when 5 thousand Cossacks and their families were forced to settle in the Ottoman Empire (Moldova and Wallachia) and in some Western European countries. In the mid-XVIIIth century, the earliest Ukrainian agricultural colonies emerged in the then Austrian Empire, when several thousand Transcarpathian Ukrainians moved to Bačka, Srem and Slavonia (at present – parts of Serbia and Croatia), searching for work. After the destruction of the Zaporizhzhian Host in 1775, 54 thousand Cossacks moved to Dobrugea, settling at the mouth of the Danube, within the then Ottoman Empire. But much more Ukrainian peasants migrated to the Volga region, the Urals, and Siberia, where they established large Ukrainian settlements among local Russians. Within Tsarist Russia in the XIXth century, Ukrainians have reached the territories of Kazakhstan, countries of Central Asia and the Caucasus. At the same time, the first Ukrainian colonies appeared in many European capitals, including Vienna, Budapest, Rome, Paris and London; thence some ethnic Ukrainians left for North and South Americas, and Australia. In 1880, i.e., prior to the beginning of mass labour emigration in the late XIXth century, the overseas Ukrainians numbered over 1.2 million, accounting for 4.6 % of their total in the world at that time. The first Ukrainian colonists laid the foundation for large-scale four-wave emigration of the late XIXth to early XXIst century.

Keywords: earliest single and group Ukrainian emigrants, Mazepist military-political emigration, Kuban and Transdanubian Cossacks, Ukrainian communities within Tsarist Russia, foreign settlements and colonies of ethnic Ukrainians, Western Europe, North and South Americas, Australia.

УДК 314.15-027.543:323.11](477)

Олена Малиновська
(Київ)

ВПЛИВ МІЖНАРОДНОЇ МІГРАЦІЇ НА ЕТНІЧНУ КОМПОЗИЦІЮ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ

На основі даних переписів населення, міграційної статистики, інших джерел у статті проаналізовано вплив міжнародної міграції на формування етнічного складу населення України. Розкрито значення для сучасної міграційної ситуації міграційних переміщень попереднього історичного періоду. Показано процес формування нових етнічних груп в Україні внаслідок інтенсифікації міжнародної міграції. Зроблено висновок, що урізноманітнення складу населення несе певні ризики, відкриваючи водночас нові можливості для розвитку. Запорукою використання його позитивного потенціалу та забезпечення безконфліктного розвитку суспільства має стати далекоглядна державна міграційна політика, зокрема, політика інтеграції як її невід'ємний елемент, а також врахування наявності іммігрантських меншин у розвиткові етнонаціональної політики держави.

Ключові слова: міжнародна міграція, етнічна група, державна етнополітика.

An international migration influence on the formation of the ethnic structure of the inhabitants of Ukraine is analyzed in the article on the basis of population census data, migration statistics, other sources. The significance of migratory movements of the previous historical period for the current migration situation is revealed. The process of formation of new ethnic groups in Ukraine as a result of the intensification of international migration is shown. It is concluded that the diversification of the population structure has certain challenges, while opening new opportunities for development. The state migration policy, in particular the integration policy as its inalienable part, as well as the consideration of the presence of immigrant minorities in the development of the state ethnic and national policy, should be the key to use its positive potential and ensure the society development without conflicts.

Keywords: international migration, ethnic group, state ethnic policy.

Зовнішня міграція завжди впливала на формування етнічної структури населення України. Більшість з близько 130-ти етносів, представники яких були зафіксовані переписами населення, з'явилися в державі завдяки міграції. Станом на 2015 рік Департамент з народонаселення ООН оцінив частку осіб, які народилися поза територією України, тобто є іммігрантами, у 13% її населення, а їх чисельність – у 4,8 млн осіб [20].

Однак варто підкреслити, що тривале існування у складі багатонаціональних імперій, а також автаркія радянських часів, коли «залізна завіса» відокремлювала Україну від решти світу, були визначальними для походження та етнічної належності іммігрантів. Переважна більшість з них в'їхали в Україну ще за радянських часів, тобто були на той час внутрішніми мігрантами в рамках єдиної держави, та й після набуття незалежності в країну іммігрували головним чином представники народів, які населяли колишній СРСР. Спільність історичної долі, багатьох еле-

ментів культури, знання «мови міжнаціонального спілкування», якою була для СРСР російська, полегшували інтеграцію прибулих в українське суспільство, проте не означали автоматичного розв'язання ключового для державотворення питання – формування у них політичної української ідентичності.

Ще більш проблематичним це видається стосовно іммігрантів, які характеризуються значними мовними, культурними, релігійними відмінностями від корінного населення. Чисельність таких на сьогодні незначна, проте в умовах інтенсифікації глобальних міграційних процесів закономірно зростатиме. Це доводить необхідність цілеспрямованої діяльності держави з інтеграції прибулих, врахування міграційного компонента в етнополітиці задля забезпечення міжетнічного миру та злагоди. Для розроблення та впровадження адекватних державних заходів важливим видається наукове осмислення впливу міграції на формування етнічної структури населення країни, виявлення міграційних

трендів, важливих для її змін. Наукова література з проблематики етнічності, національної ідентичності, міжетнічних стосунків надзвичайно різноманітна, проте праць, де б ці питання були поставлені в контексті міжнародної міграції, все ще бракує, що й обумовило тему даної статті.

Хоча в громадській свідомості явище міжнародної міграції асоціюється передовсім з періодом незалежності, варто зазначити, що міграційні процеси характеризуються доволі високою інерційністю, на їх інтенсивність та спрямованість впливають історичні зв'язки, структура населення, що сформувалася в результаті попередніх міграцій. Тому для розуміння логіки сучасних переміщень варто коротко нагадати деякі історичні факти.

У XIX–XX ст. значний вплив на склад та спрямованість міграційних потоків мала відсутність державності, бідність та безземелля народу. Україна постачала людські ресурси для задоволення потреб метрополій, натомість отримувала на своїй території носіїв імперської влади, мови, культури. Так, масова еміграція із Галичини, Буковини, Закарпаття, що належали Австро-Угорщині, до інших провінцій імперії, наприклад, анексованої 1908 року Боснії, та за океан охопила понад 7% населення [16, с. 17]. У першій половині XX ст. внаслідок двох світових воєн та поразки національно-визвольних змагань до економічної еміграції додалась політична.

У складі Російської імперії кількість українських переселенців 1895–1913 років на Схід становила щонайменше 2 млн осіб. В імперії радянській міграція з метою освоєння віддалених територій продовжувалася. Помітним їх сегментом були недобровільні переміщення. Не менше 1 млн розкуркулених селян зазнали висилки в період колективізації. З осені 1939 року по осінь 1940 майже 1,2 млн осіб депортували з приєднаних до СРСР Західної України і Західної Білорусі. За 1944–1952 роки із західноукраїнських областей було виселено понад 200 тис. осіб, звинувачених у зв'язках із національно-визвольним підпіллям [6, с. 115].

Крім українців, незаконної депортації зазнавали представники інших етносів. З етнічної карти України зникали цілі народи. Ще в 1936 році почалося виселення «як політично неблагонадійних» поля-

ків з прикордонних до Польщі територій. У 1940–1941 роках із Західної України були виселені так звані польські «осадники» (в основному колишні військові польської армії і державні службовці, яким у 1920-х роках уряд Польщі надав тут земельні ділянки з метою зміцнення польського впливу) і біженці, що рятувалися від фашистських загарбників у Галичині та на Волині після початку Другої світової війни. Активно виселялися німецькі колоністи. Це явище набуло масового характеру влітку 1941 року. Загальна чисельність депортованих німців перевищила 450 тис. осіб. У травні-червні 1944 року, «виходячи з небажаності проживання кримських татар уздовж прикордонної смуги Радянського Союзу», як говорилося в доповідній записці Л. Берії на ім'я Й. Сталіна, депортації зазнали близько 200 тис. представників цієї національності. З Криму були депортовані також 38 тис. вірмен, греків, болгар [2, с. 32–38].

Лише умовно добровільними можна вважати тогочасні переселення представників етнічних груп у західному напрямі. Під час і після Другої світової війни кількість репатріантів-німців з Галичини, Волині та Північної Буковини до Німеччини перевищила 200 тис. осіб. У 1945–1946 роках у Польщу із Західної України відповідно до міжурядових домовленостей виїхали понад 800 тис. поляків, з Волині в Чехословаччину переселилися понад 30 тис. чехів [1, с. 101–102].

У постсталінські часи люди частіше переселялися самостійно, виїжджаючи на роботу чи за сімейними обставинами. Українська робоча сила залучалася для господарського освоєння слабозаселених віддалених регіонів СРСР шляхом організованих наборів, сільськогосподарських переселень, мобілізації молоді на новобудови за комсомольськими путівками, розподілу молодих спеціалістів-випускників вищих і середніх спеціальних навчальних закладів.

Наприкінці 1950-х – на початку 1960-х років до зони безперервного переселення за межі республіки належали 15 областей Заходу, Центру і Північного Сходу України [4, с. 46]. Наймасштабніше з організованих переселень було пов'язане з освоєнням цілинних земель. Наприкінці 1960-х – у 1970-ті роки найбільше виїжджало на нафтогазові родовища Західно-

го Сибіру, дещо пізніше – у зону будівництва Байкало-Амурської магістралі.

Щодо еміграції поза межі СРСР, то вона жорстко обмежувалася владою і була можливою майже винятково на підставі возз'єднання сімей, тому мала переважно етнічний характер. Повоєнні переписи зафіксували зменшення чисельності жителів України угорської, грецької, польської, болгарської національностей. Так, у період між двома останніми радянськими переписами населення (1979 і 1989 рр.), чисельність поляків скоротилася на 15,1%, греків на 5,3%, чехів на 1,7%, угорців на 0,8%. Проте найбільший еміграційний потік сформувався в результаті виїзду євреїв. Їх частка в усьому населенні постійно скорочувалася. Під час перепису 1959 року вона становила 2,0%, а в 1989-му – лише 0,9%. Абсолютна кількість представників єврейської етнічної групи зменшилася з 840,3 тис. до 486,3 тис. осіб, тобто майже вдвоє [11; 15]. Хоча частково це був результат асиміляційних процесів, низьких показників природного відтворення, проте вирішальний вплив мала еміграція.

Доволі інтенсивним виїзд євреїв був у 1970-ті роки, коли за часів розрядки під тиском світової громадськості радянський уряд був змушений дещо послабити еміграційні заборони. За даними відділу віз та реєстрації Міністерства внутрішніх справ, якщо за весь період після закінчення Другої світової війни і до 1970 року з України в Ізраїль виїхали лише 2 тис. осіб, то впродовж 1970-х років – майже 81 тис. Проте масовості єврейська еміграція набрала лише у період перебудови. Введений в СРСР 1987 року новий порядок оформлення виїзних документів значно лібералізував еміграцію на основі возз'єднання сімей. Якщо 1987 року дозвіл на виїзд на постійне проживання за кордон від органів ВВІР МВС України отримали 5,4 тис. громадян (серед них для виїзду в Ізраїль 3 тис.), у 1988 році – 13 тис. (в Ізраїль – 10 тис.) у 1989-му – 36,5 (в Ізраїль 33,2 тис.), то в 1990 році число оформлених дозволів сягнуло 73 тис. (в Ізраїль 68 тис.) Для виїзду разом з батьками були оформлені документи більш як на 22 тис. дітей. Отже, загальна чисельність емігрантів перевищила 90 тис. осіб, що було майже в 15 разів більше, ніж 1987 року.

Крім Ізраїлю, країнами призначення були США, ФРН, куди також виїздили переважно особи єврейської національності, оскільки тут діяли програми прийому біженців-євреїв з держав соціалістичного блоку, а також Угорщина, Чехословаччина, Польща, Греція, тобто країни, що є материковими для відповідних національних меншин в Україні. Очевидно, що і сюди еміграція носила головним чином етнічний характер.

Одночасно з виїздом відбувався процес численного в'їзду в Україну. Крім повернення вихідців з України, він формувался за рахунок переселенців з інших республік СРСР. Через сприятливі кліматичні умови, порівняно вищий рівень соціально-економічного розвитку Україна приваблювала людей. Канали в'їзду були в основному тими ж, що і для виїзду: армія, навчання, працевлаштування. Організовані переселення в Україну, що мали поповнити її людські втрати, були особливо інтенсивними внаслідок голодомору 1932–1933 років, депортації кримських татар, воєнного лихоліття та повоєнних депортацій неблагонадійних. Крім народногосподарських, вони мали й інші цілі, які полягали у «радянзації», у стратегії перемішування різноетнічного населення з метою формування нової наднаціональної спільноти «радянський народ».

У міжреспубліканському обміні населенням Україна завжди отримувала більше мігрантів, ніж віддавала. Упродовж 1950-х років міграційний приріст забезпечив понад 10% загального приросту населення, у 1960-ті – 12%, у 1980-ті роки – 8%. Високе додатне міграційне сальдо зберігалося в умовах, коли воно було від'ємним у більшості радянських республік.

За даними поточного обліку міграцій Державного комітету (тепер Державної служби) статистики України, у структурі міграційного приросту в останнє десятиліття існування СРСР переважали переселенці з Казахстанського, Уральського, Середньо-Азіатського, Центрально-Чорноземного, Північно-Кавказького регіонів, а також Закавказзя. Водночас значне від'ємне міграційне сальдо республіка мала в обміні населенням з Західно-Сибірським регіоном, передовсім Тюменською областю. Вибуття переважало прибуття також з Прибалтики, Центрального і Далекосхідного регіонів.

Така географія міграції свідчить, що виїзд з України здійснювався в основному як виїзд робочої сили. Тобто з України виїздили молоді, повні наснаги люди (бо саме такі прямували на нафтопромисли Тюмені, в Магаданську область або Якутію), тоді як поверталися особи, які найбільш продуктивні роки свого життя пропрацювали в складних кліматичних та побутових умовах, що не могло не вплинути на їхню працездатність. Внаслідок цього погіршувалися соціально-демографічні характеристики титульної нації, звужувалися можливості її відтворення.

Додатне сальдо міграції складалося не лише за рахунок повернення тих, хто виїхав раніше, а й прибуття населення, яке «виштовхувалося» із республік Центральної Азії та Закавказзя внаслідок бурхливого демографічного зростання, високої частки молоді, а наприкінці 1980-х років – наростання міжнаціональної напруженості, стихійних лих. Це були як мігранти, що належали до українського та інших слов'янських етносів, так і представники корінних народів відповідних республік.

Так, між переписами населення 1979 і 1989 років кількість узбеків і азербайджанців, які проживали в Україні, зросла в 2,1 рази, туркменів – у 2 рази, таджиків – в 1,8 рази, вірмен – в 1,4 рази. Молдован за цей період стало більше на 10,3%, білорусів та росіян – на 8,3% кожен етнос. Причому 43,3% росіян, які проживали в Україні, а в містах 57%, народилися за її межами, тобто були іммігрантами. Чисельність українців зросла на 2,4%, що було найнижчим показником для всіх етнічних груп. Водночас кількість українців, які проживали в СРСР поза межами України, збільшилася на 4,3%, або майже вдвічі більше, ніж на Батьківщині. Причому в республіках Прибалтики українців стало за міжпереписний період більше на 34–39%, в Узбекистані – на 35%, в Азербайджані – на 22%, в Російській Федерації – на 19% [11; 15].

Таким чином, по відношенню до етнічного складу міграція радянської доби діяла у двох напрямках. По-перше, відбувався виїзд з України українців, по-друге, – їх заміщення прибулим чужонаціональним населенням. За підрахунками фахівців, тільки протягом 1980-х років міграційний приріст неукраїнського населення респуб-

ліки становив 513 тис. осіб, тоді як зменшення кількості етнічних українців за рахунок еміграції – 505 тис. [14, с. 37]. Унаслідок цього чисельність жителів республіки, які не належали до українського етносу, яка в 1959 році становила 9,7 млн осіб, або 23,0% населення, в 1989 році зросла до 14 млн, або до 27,3%. Водночас, якщо в 1979 році поза Україною на території СРСР проживали 13,8% етнічних українців, то в 1989-му – 15,4%.

Потік іммігрантів розподілявся по території України нерівномірно. Найвищий приріст населення за рахунок міграції спостерігався в Донецькій, Дніпропетровській, Харківській областях, тобто в головному промисловому регіоні України. Значно зросло на кінець 1980-х років додатне міграційне сальдо на Півдні республіки. Регіони інтенсивної імміграції значною мірою співпадали з картою розселення неукраїнського населення (у даному випадку не йдеться про регіони, де неукраїнське населення є автохтонним, або проживає історично). Унаслідок прибуття іммігрантів з Росії найбільшої русифікації зазнали Донецька та Луганська області, де за переписом 1959 року частка росіян становила 34,4% та 38,8%, а за переписом 1989 року – 45,1% та 44,8%. В основному шляхом заміщення депортованих народів прибулими сформувалася російська більшість у Криму, де росіяни в 1989 році становили майже 70%.

Колапс СРСР та утворення нових незалежних держав кардинально змінило перебіг усіх суспільних процесів, у т. ч. міграційних. Не стало типових для радянських часів каналів міжреспубліканської міграції, таких як організовані набори робочої сили, спрямування на роботу випускників навчальних закладів. Водночас прийшли у зворотний рух маси населення, переміщеного раніше: люди поспішали повернутися до «своїх» республік, щоб владнати питання громадянства, підтвердити права на майно, возз'єднатися з родинами. Засудження злочинів тоталітаризму дало змогу реабілітувати його жертви: на Батьківщину почали повертатися репресовані та депортовані.

Додатковими чинниками репатріаційного процесу стали воєнні конфлікти у деяких пострадянських державах. Навіть за відсутності прямого протистояння орієнтація на побудову національних

держав, розширення сфери застосування мов титульних народів створювали психологічний, а інколи й фактичний дискомфорт для чужонаціонального населення, спонукали його до переїзду на історичну батьківщину.

Саме завдяки бурхливій *репатріації* населення України продовжувало збільшуватися попри негативні показники природного відтворення і досягло 1993 року максимальної величини – 52 млн. Як свідчить поточна міграційна статистика Держстату України, протягом трьох перших років незалежності в країну іммігрувало близько 1,5 млн осіб.

Завдяки репатріації населення не лише зростало, зазнавала змін його етнічна композиція. Адже, якщо в 1989 році серед тих, хто в'їхав в Україну з республік СРСР, етнічні українці становили лише 35%, то в 1991 році – 38,9%, у 1992-му – 46%. Питома вага українців серед тих, хто виїхав з країни, навпаки, зменшилася і становила в 1991 році 37,7%, в 1992-му – 28,8%. Рекордний міграційний приріст населення 1992 року, який сягнув майже 300 тис. осіб, на 60% сформувався за рахунок прибуття українців. У 1993 році додатне міграційне сальдо зменшилося, проте частка у ньому українців зростає майже до 90%. Найбільшим був відсоток українців серед іммігрантів з країн Балтії – понад 60%. Українці становили майже 54% прибулих з Туркменістану, серед прибулих з Білорусі, Росії, Казахстану – половину.

У 1994 році, коли економічна ситуація в Україні значно погіршилася, приплив населення скоротився, а міграційний баланс набув для України від'ємного значення (–91,6 тис. осіб) передусім за рахунок виїзду до Росії. Ці втрати частково компенсувалися завдяки в'їзду з інших республік колишнього СРСР, міграційне сальдо з якими залишалося додатним. Найчисленнішими серед іммігрантів, як і раніше, були українці. Вони становили 60% прибулих з країн Балтії, близько 50% – з Росії, Білорусі, Казахстану, Туркменістану.

Період масової репатріації був відзначений також численним поверненням у Крим депортованих тоталітарним режимом народів. Лише впродовж 1991 і 1992 років в Україну прибули 63,3 тис. кримських татар, що становило 7,1% об-

сягу імміграції з пострадянського простору за два роки. У 1993 році іммігрувало 20 тис. осіб, з них 14,5 тис. з Узбекистану, що становило 60% обсягу прибулих із цієї країни.

За даними першого Всеукраїнського перепису 2001 року питома вага українців серед населення країни становила 77,8%, тоді як на момент останнього Всесоюзного перепису 1989 року – 72,7%, тобто зростає після здобуття незалежності на 5,1 відсоткових пункти. У 5,3 рази збільшилася кількість кримських татар. Перепис зафіксував 248,2 тис. осіб кримськотатарської національності [10].

Повернення на історичну батьківщину, що мало очевидне етнічне забарвлення, було характерним на той час і для еміграції з України. Росіяни домінували серед вибулих до Росії. Якщо раніше сальдо міграції по етнічній групі росіян було стабільно додатним, то у 1993 році вперше за багато років з України виїхало росіян більше, ніж в'їхало (на 15,8 тис. осіб). У 1994 році від'ємне сальдо по групі росіян зросло до 85,5 тис. У 1991 році росіяни сформували 41% виїзду, а в 1994-му – 57,7%.

На момент проведення першого Всеукраїнського перепису населення 2001 року чисельність росіян у порівнянні з даними останнього радянського перепису 1989 року зменшилася на 26,6%, а питома вага у загальній кількості населення – на 4,8 відсоткових пункти і становила 17,3%.

Розцінювати відтік російського населення як наслідок тогочасної етнонаціональної ситуації в державі, якихось утисків, що завдавалися цій етнічній групі, підстав немає. Адже порівняно більш численним він був з Криму, Донецької, Луганської, Дніпропетровської, Харківської областей, тобто з найбільш зрусифікованих на той час регіонів, і мав передовсім економічну мотивацію. Крім того, хоча в'їзд в Україну чисельно скорочувався, питома вага росіян серед іммігрантів залишалася високою. Найбільше росіян прибувало з Казахстану, Узбекистану, Грузії, Таджикистану.

Активно відбувалася репатріація представників інших народів, що створили нові незалежні держави (крім тих, на території яких відбувалися військові конфлікти). За межі колишнього СРСР виїжджали передусім етнічні євреї, німці,

греки. Тривалий час список країн призначення емігрантів очолювали Ізраїль та Німеччина, де діяли спеціальні репатріаційні програми.

Перепис 2001 року показав, що чисельність мешканців України єврейської національності скоротилася у порівнянні з радянським періодом у п'ять разів (на 382,7 тис. осіб, або на 78,7%) і становила на початок 2000-х років лише 103 тис. Частка євреїв у всьому населенні зменшилася з 0,9 до 0,2%. Кількісного зменшення зазнали також деякі інші етнічні меншини, материнські нації яких мають власні держави. Так, за 1989–2001-й роки чисельність чехів в Україні скоротилася на 35%, поляків – на 34, словаків – на 19, німців – на 12, греків – на 7, угорців – на 4%.

З часом, однак, етнічна еміграція себе вичерпала, її демографічна база скоротилася, а соціально-економічні мотиви перетворилися на вирішальні. Так, за даними опитувань, серед євреїв, які планували емігрувати, протягом 1990-х років частка економічно вмотивованих зросла з 52 до 59%, тоді як тих, хто керувався етнокультурними мотивами, зменшилася з 31 до 21% [17, с. 72].

У 2005 році (останній рік, за який органами статистики збиралися дані щодо національності мігрантів) понад половину емігрантів до Ізраїлю була українцями, євреями – лише 16% (57% у 1995 р., 30% у 1999 р., 16,6% у 2004 р.). Одночасно із зменшенням частки євреїв серед емігрантів до Ізраїлю відбувався перерозподіл емігрантів-євреїв на користь інших країн. 1993 року до Ізраїлю виїхало 47% емігрантів-євреїв, натомість до США та Німеччини – 54%, у 2004 році відповідно 27,8% і 53%.

Економічним характером еміграції на умовний Захід частково пояснюються її невеликі обсяги. Якщо 1994 року, у найскладніший рік трансформаційного періоду і глибокої системної кризи, з України емігрували за межі колишнього СРСР близько 60 тис. осіб, то вже на початку 2000-х років еміграція у так зване «далеке» зарубіжжя не перевищувала 5–7 тис. на рік. Завдяки демократизації суспільного життя зникли політичні, етнічні, релігійні причини еміграції, а також підстави, завдяки яким біженці доби тоталітаризму могли розраховувати на отримання притулку за рубежом.

Водночас відкриття кордонів забезпечило можливість досягти головної мети еміграції, яка полягає в підвищенні якості життя, шляхом короткострокових зарубіжних подорожей з метою заробітку. Внаслідок цього на найчисленніший міграційний потік перетворилася тимчасова трудова міграція за кордон, що охоплює до 3 млн осіб, або майже 10% працездатного населення України. Оскільки економічні проблеми і негаразди однаково дошкуляють громадянам України незалежно від їхньої етнічної належності, склад трудової міграції відображає етнічний склад населення в цілому. Етнічна складова певною мірою простежується хіба що у виборі країни призначення. Так, серед трудових мігрантів з числа угорців Закарпаття поширеним є виїзд на роботу до Угорщини, буковинці активно виїздили до країн Південної Європи, мови яких належать до романської групи, галичани – до Польщі, а мешканці Сходу України – до Росії. Проте й для географії трудової міграції етнічна належність заробітчани ніколи не була особливо значущою.

Після розвалу СРСР важливою складовою міграційної ситуації на пострадянському просторі була *вимушена міграція* з Нагірного Карабаху, Абхазії, Чечні, Таджикистану, де вирували військові конфлікти. Вимушені мігранти, біженці рекрутувалися як з українців за походженням, вихідців з України, так і представників корінного населення охоплених конфліктами територій. Серед біженців, яким місцеві органи влади та Червоний Хрест надали допомогу в 1993 році, найчисленнішими були українці – 27%, майже стільки ж становили росіяни, близько 25% – вірмени. У 1994 році більшість заявників також були етнічними українцями, значна кількість – росіянами, приблизно чверть становили вірмени. Прибували вони передусім з Вірменії, Азербайджану, Таджикистану [13, с. 20].

Шукали притулку в Україні також біженці з Придністров'я Республіки Молдова (понад 60 тис. осіб), втікачі від конфлікту в Абхазії (не менше 15 тис.). У 1995–1997 роках, в результаті так званої першої чеченської війни, було зареєстровано близько 3 тис. звернень до органів виконавчої влади України від біженців з Чечні.

Після замирення військових конфліктів обсяги імміграції в Україну представників народів, на теренах яких на початку 1990-х років йшла війна, значно скоротилися. Однак утворення осередків цих етносів обумовило продовження імміграції на основі возз'єднання сімей. Крім того, мала місце економічна імміграція, прибуття торговців, бізнесменів, робітників.

З цими процесами пов'язано збільшення в населенні України чисельності азербайджанців, вірмен, грузин, а також прибуття більшості турків (з Узбекистану) та курдів (здебільшого з Нагірного Карабаху). Так, відповідно до даних перепису 2001 року кількість азербайджанців в Україні зросла у порівнянні з 1989 роком на 20% (45,2 тис.), грузин – майже у півтора раза (34,2 тис.), вірмен – в 1,8 раза (99,9 тис.). Перепис показав також, що у 30 разів зросла чисельність турків (8,8 тис.), у 9 разів – курдів (2 тис.) [10].

Переважно з вимушеними міграціями, викликаними загрозою життю та свободі людей, пов'язана також поява в Україні представників народів Азії та Африки. За даними перепису 2001 року в порівнянні з 1989-им арабів стало більше у 5 разів, представників народів Індії та Пакистану – у 8 разів (1,5 тис.). У 8 разів зросла також чисельність в'єтнамців (3,9 тис.).

Частина афганців, пакистанців, арабів, африканців та інших прибули в Україну як шукачі притулку, частина (здебільшого колишні студенти радянських вузів) – перетворилися на так званих «біженців на місці», тобто іноземців, для яких внаслідок подій у них на батьківщині повернення додому було небезпечним.

Документування та облік біженців розпочалося 1996 року згідно з законом «Про біженців» (1993). Щорічно іноземцями подавалося приблизно 1–1,5 тис. клопотань про притулок в Україні. Частка позитивних рішень за ними, яка у перші роки, коли необхідно було врегулювати статус іноземців, які на той час уже перебували в Україні, була доволі значною, з часом зменшилася передовсім унаслідок переважання серед шукачів притулку осіб, які керувалися економічними причинами. Так, за даними Державної міграційної служби (ДМС) України, у 2015 році було подано 1433 клопотання, проте статус біженця та додатковий захист, запроваджений 2011 року, отримали лише 49 і

118 осіб відповідно. Протягом 2018 року подано 1344 клопотання, статус біженця та додатковий захист (разом) набули 96 іноземців. У 2019 році про захист клопоталися 1443 іноземців та осіб без громадянства.

Шукачі притулку та біженці в Україні є громадянами щонайменше 50-ти країн світу. Найчисленнішу групу впродовж усього періоду здійснення процедури визначення статусу становили афганці. Останніми роками зросла чисельність шукачів притулку та біженців з Росії. У 2014–2016 роках статус біженця отримали 108 росіян. Серед інших країн походження помітні групи біженців із Сирії (58 осіб), ДР Конго (59), Іраку (50) [9].

Більшість біженців становлять чоловіки, проте для біженців з Афганістану, пострадянських країн типовим є прибуття сім'ями. Біженці – здебільшого люди працездатного віку. Частка дітей серед них була сталою і протягом усього облікового періоду становить приблизно чверть, людей похилого віку порівняно небагато – трохи більше 3%.

Загальна чисельність іноземців, яким надано захист в Україні та які мають відповідний правовий статус, лишається невеликою і в 2018 році становила лише 2,5 тис. осіб. Крім стабільно невисокої норми визнання іноземців біженцями, цей процес пояснюється можливістю набуття користувачами захисту громадянства України, якою протягом останніх 15 років скористалися лише близько 1,5 тис. осіб. Зокрема, у 2018 році Указом Президента України українське громадянство було надано 40 біжанцям, у 2019-му – 28.

Крім вимушеної, в Україну здійснюється також нормативна, тобто *добровільна імміграція*, яку складають особи, яким надано дозвіл на імміграцію для постійного проживання, а також трудові та освітні мігранти, що прибувають в Україну на визначений час.

Імміграція для постійного проживання відбувається передусім для возз'єднання сімей або на підставі територіального походження (вихідці з України та їхні нащадки). Частково це повернення тих, хто виїхав раніше, частково – прибуття іноземців з різних країн світу. На момент проведення перепису 2001 року в країні нараховувалося 192,6 тис. іноземців та 84 тис. осіб без громадянства, част-

ка негромадян у населенні була незначною – 0,57%. Абсолютна більшість з них (85,5%) були громадянами країн СНД та Балтії, серед яких переважали громадяни Росії (103,7 тис.). Громадян інших країн перепис зафіксував лише 27,9 тис. Серед них були громадяни В'єтнаму – 5 тис., Китаю – 3, Індії – 2,3, Йорданії – 1,7, Сирії – 1,5 тис. [8].

За даними ДМС, на початок 2019 року в країні постійно проживали 276,4 тис. іноземців, що становило 0,65% населення. Найбільше іноземців зареєстровано в м. Києві, Харківській та Одеській областях. Таким чином, за вісімнадцять років чисельність імігрантів в Україні виросла ненабагато. Більше того, з початком військової агресії з боку Росії та бойових дій на Сході України іміграція зменшилася. Кількість виданих ДМС дозволів на іміграцію, що в 2010–2012 роках становила 22–23 тис. на рік, у 2014 році скоротилася до 20 тис., у 2015-му становила 16,6 тис., а в 2019 році – 14,2 тис.

Основними каналами прибуття іноземців з країн так званого «далекого» зарубіжжя є навчання та працевлаштування. За даними Міністерства освіти та науки України, чисельність іноземних студентів в країні стабільно зростала і 2013 року сягнула майже 70 тис. осіб. Однак війна загальмувала прибуття освітніх мігрантів, їхня чисельність дещо зменшилася, проте у 2016 році знову почала поступово зростати і в 2018/2019 навчальному році становила 75 тис. Найпопулярнішою є медична та фармакологічна освіта, яку здобувають в Україні майже третина іноземних студентів. Вона є привабливою, крім поважних традицій, відносно невисокою ціною – в середньому 3,5 тис. доларів США на рік, що на порядок менше, ніж у розвинутих державах.

Залучення іноземних працівників в Україні ніколи не було масовим, воно дещо зросло хіба що під час підготовки до проведення Євро-2012, а в роки війни та економічної кризи помітно зменшилося. Певне економічне пожвавлення, зафіксоване останнім часом, зумовило, крім іншого, збільшення чисельності іноземців, яким Державною службою зайнятості було оформлено дозволи на працевлаштування в Україні – 16 тис. у 2018 році. Це переважно керівники та менеджери, зайняті у сфері оптової та роздрібно-

торгівлі (24,4%) і переробної промисловості (16%), інформації і телекомунікацій (9,9%). Найчисленніші серед них – це громадяни Росії (17,1%), Туреччини (14%), Білорусі (5,2%) та Польщі (5%).

Насправді іноземців, які прибувають в Україну з економічних міркувань, більше. Враховуючи складності з отриманням дозволу на працевлаштування, вони реєструються як приватні підприємці, що, відповідно до законодавства, зробити простіше. Певна частина імігрантів працюють нелегально, зайняті в неформальній економіці, передовсім вуличній торгівлі, сфері харчування, надання ремонтних послуг та в сільському господарстві. Зайнятість на чорному ринку праці – єдина можливість заробітку для тих, хто не має врегульованого правового статусу в Україні.

Така категорія іноземців, як нелегальні мігранти, з'явилася в Україні у 1990-х роках. Переважно це особи, які намагаються дістатися Західної Європи без належних дозволів і документів, використовуючи територію України для транзиту. Лише незначна частина з них має на меті свідомо залишитися в Україні. Однак деякі затримуються тут через певні обставини, не можуть ні виїхати на Захід, ні повернутися додому внаслідок відсутності необхідних документів, коштів тощо. У 1990-х роках нелегальна міграція перетворилася для України на серйозну проблему. Ні визначеного і захищеного кордону, ні належної системи видачі віз на той час не існувало. Якщо, за даними Державної прикордонної служби України, в 1991 році було затримано 148 нелегальних мігрантів, то 1999-го вже 14,6 тис., тобто в 10 разів більше. Проте із налагодженням контролю по всьому периметру Державного кордону України тенденцію до зростання масштабів нелегальної міграції було зупинено. В останні роки щорічно на кордоні затримується близько тисячі нелегальних мігрантів. Серед них вихідці з багатьох країн, в останні роки переважають афганці та сирійці.

Крім спроб нелегального перетину кордону, деякі іноземці в'їжджають в Україну легально, проте згодом втрачають законні підстави для перебування в країні. Наприклад, як канал нелегальної іміграції часом використовується навчання в українських вузах. Деякі студенти після прибуття в Україну на заняття не

з'являються, шукаючи шляхів виїзду на Захід. Інші, формально навчаючись, насправді займаються трудовою чи підприємницькою діяльністю.

Звичайно, не всі нелегальні мігранти потрапляють у поле зору правоохоронних органів. Однак дані щодо їх виявлення та затримання свідчать про загалом невелику їх кількість.

Таким чином, міграції, поряд з особливостями природного приросту і з трансформацією етнічної свідомості, справляли помітний вплив на чисельність і титульного етносу, і окремих етнічних груп, їх частку в населенні України. На жаль, перепис населення, який мав би зафіксувати ці зміни, з 2001 року не проводився, проте, керуючись переписними даними, а також даними поточного обліку міграції, статистикою відомств, відповідальних за регулювання міграційних процесів, можна дійти висновку, що наразі Україна лишається малопривабливою для іммігрантів з-за кордону, більшість іммігрантів є особами, певним чином пов'язаними з Україною, або нащадками таких осіб. Канали імміграції інших категорій іммігрантів доволі вузькі. Чисельність іммігрантів, які належать до нетипових для населення України національностей, цілком незначна і несуттєво впливає на етнічну структуру населення.

Водночас швидкі темпи зростання завдяки імміграції низки етнічних груп засвідчують тенденцію, що формується внаслідок включення України в світові міграційні процеси і в майбутньому може набути більш виразних рис. Ці групи, безумовно, дуже різні. Але завдяки одному й тому ж імміграційному механізму походження вони мають деякі спільні риси. По-перше, у більшості випадків їхнє прибуття в Україну носило вимушений характер. Адже значна частина вірмен, азербайджанців, таджиків, турків, чеченців, афганців, курдів тощо опинилося в Україні не внаслідок свідомого вибору, а через відсутність можливості вибрати. Це справедливо і для частини в'єтнамців, які прибули в Україну наприкінці 1980-х років працювати відповідно до міждержавної угоди, проте після розвалу СРСР опинилися без роботи і без жодних можливостей повернутися на батьківщину, оскільки збанкрутілі підприємства не могли оплатити їхній переїзд, як це передбачалося контрактом.

Вимушений характер імміграції представників «нових меншин» позначився на їх правовому статусі (або на його відсутності), добробуті, процесі інтеграції в українське суспільство. На це вплинула також та обставина, що їх прибуття в Україну співпало з кардинальними суспільно-політичними змінами 1990-х років, які супроводжувалися глибокою економічною кризою. З одного боку, повсякденна боротьба за виживання, спільна для всіх жителів країни, була особливо складною для новоприбулих. А з другого, іммігранти змушені були шукати виходу в нових ринкових формах господарювання та зайнятості, оскільки інші шляхи отримання доходу їм були недоступні. Це одна з причин того, що основною сферою діяльності нових етнічних груп стала торгівля, громадське харчування тощо [12].

Представники цих груп займають певну нішу у суспільному поділі праці. Наприклад, для турків-месхетинців найбільш поширеним заняттям є вирощування овочевої продукції [7], для азербайджанців та афганців – ринкова торгівля, для в'єтнамців та китайців – ще й громадське харчування. Разом з тим, вихід за межі, так би мовити, «етнічного бізнесу» в інші сфери виробництва чи підприємництва було здійснити складно через високу конкуренцію і численні, завжди менш сприятливі для прибулих у порівнянні з місцевим населенням, обставини.

Розселення іммігрантів детерміновано можливостями працевлаштування, вирішення житлового питання і меншою мірою залежить від природного бажання жити поруч із співвітчизниками. Тому за незначної кількості іноземців і дисперсності їхнього проживання Україні на сьогодні не загрожує утворення «етнічних кварталів». Іммігранти переважно проживають у декількох великих містах, де існують найбільші ринки (зокрема, це Київ, Харків, Одеса), а точніше, у порівняно дешевших для життя передмістях.

У внутрішній міграції відбуваються два протилежні процеси: перший полягає у поступовій концентрації представників іммігрантських етнічних груп навколо деяких їх осередків; другий є прямо протилежним і відображає соціальну мобільність, коли із поглибленням інтеграції, освоєнням нових сфер зайнятості, зростанням добробуту більш успішні та

освічені особи територіально віддаляються від громади.

Як відомо, недавні мігранти найлегше наважуються на подальшу зміну місця проживання. Тому важливим є питання, чи вкореняться нові етнічні групи в Україні, чи поступово зникнуть в результаті виїзду їх представників з території держави. Відповідь на нього залежить від рівня інтеграції в українське суспільство, що є величиною об'єктивною, а також від суб'єктивного самопочуття іммігрантів в Україні.

Хоча для прибуття багатьох іммігрантів, як уже зазначалося, важливими були не економічні мотиви, однак вибір людей виїхати чи лишитися великою мірою залежить від соціально-економічної ситуації. Не менш важливим є правове становище мігрантів, рівень життєвих перспектив, які вони можуть (або не можуть) реалізувати в країні перебування. Це, в свою чергу, є похідним від міграційної політики держави, законодавства щодо регулювання міграційних процесів та правового статусу іноземців, можливостей натуралізації, рівня толерантності суспільства до прибулих.

Успішна інтеграція іммігрантів вкрай актуальна для України, оскільки за несприятливих тенденцій демографічного розвитку чи не на єдиний засіб уповільнення депопуляції перетворюється поповнення людських ресурсів іззовні. Це змушує замислитися, чи готове суспільство до співжиття із великою масою новоприбулих, яким буде їхній склад, звідки держава може залучити додаткові людські ресурси і, взагалі, чи вдасться їй це зробити. З огляду на стрімке скорочення та старіння населення сусідніх до України країн як на Заході, так і на Сході (за оцінками ООН для збереження нинішньої чисельності населення ЄС-15 упродовж наступних 50-ти років потребуватиме 47 млн іммігрантів, а Росія – 25 млн [19]), боротьба за людські ресурси загострюватиметься. Проте позиції нашої держави, яка не лише не залучає прибульців, а й віддає власне населення на користь інших, привабливіших для іммігрантів країн, у цій боротьбі доволі слабкі.

Таким чином, щоб скласти конкуренцію сусідам, потрібна наполеглива цілеспрямована діяльність, конкретні заходи, скеровані на зменшення еміграції та захоочення повернення мігрантів, які виїхали з України раніше. На часі також вироб-

лення механізмів імміграції необхідних економіці країни працівників, що у свою чергу висуває проблему налагодження міжетнічної взаємодії між місцевим населенням та іммігрантами, етнокультурні характеристики яких можуть бути досить відмінними і незвичними.

Отже, потрібна розробка та впровадження державної етнонаціональної політики з урахуванням міграційного компоненту, підготовка до розв'язання непростих проблем у сфері міжетнічних взаємин, які може викликати міграція. В основу її формування мають бути покладені кілька основоположних принципів. Передовсім необхідно визнати, що іммігранти становлять частину населення країни, що вони залишатимуться його елементом і надалі, до того ж їхня чисельність і значення для розвитку держави зростатиме. Першочергова увага повинна приділятися інтеграції іммігрантів. Разом з тим, не менш важливим є формування адекватної реакції суспільства на присутність людей, які за своїм етнічним походженням, культурою відрізняються від більшості населення. Таким чином, йдеться про зустрічний процес, участь у якому як іммігрантів, так і корінного населення обов'язкова.

При виробленні інтеграційних заходів необхідно враховувати, що іммігранти часто стикаються із серйозними труднощами в процесі адаптації до життя в країні приїому. Частково вони виникають внаслідок дефіциту у прибулих багатьох засобів, які забезпечують людині можливості ефективно функціонувати в суспільстві. Це не лише фінанси чи майно, але й знання мови, своїх прав та обов'язків, місцевих культурних та побутових традицій тощо. З іншого боку, ці труднощі можуть бути також результатом різних форм дискримінації, як відвертої, так і прихованої. А через це може виникнути загроза, що іммігрантські групи можуть маргіналізуватися, культурно, ментально, навіть економічно відокремитися, опинитися поза рамками українського суспільства. У свою чергу це породжує ризик появи ксенофобії в місцевому середовищі, наростання соціальної напруги та конфліктів. Така перспектива не є невідворотною, проте запобігання їй вимагає цілеспрямованої роботи і держави, і громадянського суспільства. Причому державі належить у ній ключова роль, оскільки саме держава здійснює правове

та адміністративне регулювання імміграції та міжетнічних відносин.

Чіткий правовий статус іммігрантів, що передбачає гарантії рівноправної участі у різних сферах життєдіяльності суспільства, є головною запорукою гармонійного розвитку стосунків між прибулим та корінним населенням. До першочергових завдань органів державної влади та місцевого самоврядування належить також соціальна інтеграція як окремих іммігрантів, так і етнічних груп. Передовсім це передбачає створення умов, за яких іммігранти могли б реалізовувати надані їм права, повною мірою скористатися послугами та програмами, доступними усього населенню. За необхідності можуть вживатися додаткові адресні заходи. Але вони ні в якому разі не повинні мати характер «позитивної дискримінації», тобто якихось привілеїв, що надаються іммігрантам і які недоступні решті населення.

Іммігрантська меншина потребує підтримки влади в організації мовного, правового навчання, сприяння у вирішенні соціально-економічних питань, допомоги національно-культурним громадським ор-

ганізаціям, заохочення різних форм взаємодії. Лише це дозволить найбільш раціонально використати потенціал іммігрантів в інтересах держави, а також запобігти їхній самоізоляції чи відчуженню, що не відповідає ні інтересам меншини, ні українського суспільства загалом.

Підтримка держави потрібна іммігрантам також і для збереження національної самобутності, задоволення своїх специфічних мовних, культурних, релігійних потреб. Це необхідно як для повноцінного існування етнічної групи, так і гармонійної її взаємодії з приймаючим суспільством. Варто підкреслити також, що розвиток самобутньої культури іммігрантських меншин сприятиме збагаченню культури всього суспільства.

Для успіху інтеграційного процесу необхідні зусилля не лише державних органів та іммігрантських громад, а й суспільства в цілому. Тому важливими для держави є питання виховання толерантності, відкритості, позитивного ставлення до етнічної і культурної розмаїтості не як до загрози усталеному способу життя, а як до можливості його урізноманітнення.

Джерела та література

1. Брук С. И., Кабузан В. М. Миграционные процессы в России и СССР. Москва, АН СССР. ИНИОН : Об-во «Родина», 1991. Вып. 1. 129 с.
2. Бугай М. Ф. Депортації населення України (30–50-ті роки). *Український історичний журнал*. 1990. № 10. С. 32–38.
3. Винниченко І. Україна 1920–1980-х: депортації, заслання, вислання. Київ : Рада, 1994. 126 с.
4. Загробська А. Ф. Організовані переселення в системі міграції населення УРСР. Київ : Наукова думка, 1974. 112 с.
5. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Украинская ССР. Москва : Госстатиздат, 1963. 210 с.
6. Кучер В., Шаповал Ю. Такий знайомий почерк «радянзації». *Віче*. 1993. № 6. С. 115.
7. Малиновская Е. А. Турки-месхетинцы в Украине: этносоциологический очерк. Киев : Генеза, 2006. 319 с.
8. Населення України за місцем народження та громадянством. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. Київ : Державний комітет статистики України, 2004.
9. Населення України за 2016 рік. Демографічний щорічник. Київ : Держстат, 2017. 134 с.
10. Національний склад населення України та його мовні ознаки: За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / Державний комітет статистики України. Київ, 2003.
11. Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 года. Москва : Статистика, 1991.
12. Рубл Б., Малиновська О. «Нетрадиційні» іммігранти у Києві. Київ : Стилос, 2003. 447 с.
13. Сводный доклад по странам: Конференция СНГ по проблемам беженцев и мигрантов (Европейская серия; Т. 2; № 1). УВКБ ООН, 1996.
14. Топилин А. В. Влияние миграции на этнонациональную структуру. *Социологические исследования*. Москва, 1992. № 7. С. 31–43.
15. Численность и состав населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. Москва : Финансы и статистика, 1984.

16. Шлепаков А. М. Українська трудова еміграція в США і Канаді (кінець XIX – початок XX ст.). Київ : Вид-во АН УРСР, 1960. 199 с.
17. Шульга М., Паніна Н., Головаха Є., Зісельс Й. Еміграція євреїв у контексті загальної міграційної ситуації в Україні. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2001. № 2. С. 64–89.
18. Ярош Б. О. Тоталітарний режим на західноукраїнських землях в 30–50-х роках XX ст. (історико-політологічний аспект). Луцьк : Надстир'я, 1995. 176 с.
19. Replacement Migration: Is a Solution to Declining and Ageing Population? / United Nations. NY, 2000.
20. UN Population division. URL : <http://www.esa.un.org/UNPP/p2k0data.asp>

References

1. BRUK, Solomon, Vladimir KABUZAN. *Migration Processes in Russia and the USSR*. Moscow, AS of the USSR. INION: Ob-vo 'Rodina', 1991, iss. 1, 129 pp. [in Russian].
2. BUHAI, Mykola. Deportations of the Population of Ukraine (the 30s–50s). *Ukrainian Historical Journal*, 1990, 10, 32–38 [in Ukrainian].
3. VYNNYCHENKO, Ihor. *Ukraine of the 1920s–1980s: Deportations, Exiles, Expels*. Kyiv: Rada, 1994, 126 pp. [in Ukrainian].
4. ZAHROBSKA, A. *Organized Transmigrations in the System of Migration of the Population of the Ukrainian SSR*. Kyiv: Naukova dumka, 1974, 112 pp. [in Ukrainian].
5. ANON. The Results of the All-Union Census of 1959. Ukrainian SSR. Moscow: Gosstatizdat, 1963, 210 pp. [in Russian].
6. KUCHER, Volodymyr, Yuriy SHAPOVAL. It is Such a Familiar Script of 'Sovietization'. *Viche*, 1993, 6, 115 [in Ukrainian].
7. MALINOVSKAYA, Elena. *The Meskhetian Turks in Ukraine: Ethnosociological Essay*. Kiev: Geneza, 2006, 319 pp. [in Russian].
8. ANON. The Population of Ukraine according to the Place of Birth and Citizenship. After the Data of All-Ukrainian Census of 2001. Kyiv: State Committee of Statistics of Ukraine, 2004. [in Ukrainian].
9. ANON. The Population of Ukraine in 2016. Demographic Annual. Kyiv: Derzhstat, 2017, 134 pp. [in Ukrainian].
10. ANON. The National Structure of the Population of Ukraine and Its Linguistic Features: After the Data of All-Ukrainian Census of 2001. Kyiv: State Committee of Statistics of Ukraine, 2003. [in Ukrainian].
11. ANON. The National Structure of the Population of the USSR. After the Data of All-Union Census of 1989. Moscow: Statistika, 1991. [in Russian].
12. RUBL, Blair, Olena MALYNOVSKA. 'Non-traditional' Immigrants in Kyiv. Kyiv: Stylos, 2003, 447 pp. [in Ukrainian].
13. United Nations High Commissioner for Refugees. Composite Report on the Countries. *The Conference of the Union of Independent States concerning the Problems of Refugees and Migrants. European Series*, 1996, vol. 2, iss. 1.
14. TOPILIN, Anatolii. The Impact of Migration on the Ethnonational Structure. *Sociological Studies*. Moscow, 1992, 7, 31–43 [in Russian].
15. ANON. A Number and Structure of the USSR Population according to the Data of All-Union Census in 1979. Moscow: Finances and Statistics, 1984. [in Russian].
16. SHLEPAKOV, Arnold. *Ukrainian Labour Emigration to the USA and Canada (Late 19th – Early 20th Century)*. Kyiv: The AS of the Ukrainian SSR Publishers, 1960, 199 pp. [in Ukrainian].
17. SHULHA, Mykola, Nataliya PANINA, Yevhen HOLOVAKHA, Yosyf ZISELS. Jews Emigration in the Context of the General Migration Situation in Ukraine. *Sociology: Theory, Methods, Marketing*, 2001, 2, 64–89 [in Ukrainian].
18. YAROSH, Bohdan. *Totalitarian Regime in the West Ukrainian Lands in the 1930s–1950s (Historical-Politological Aspect)*. Lutsk: Nadstyriya, 1995, 176 pp. [in Ukrainian].
19. ANON. *Replacement Migration: Is a Solution to Declining and Ageing Population?* United Nations, NY, 2000. [in English].
20. UN Population division. Available from: <http://www.esa.un.org/UNPP/p2k0data.asp> [in English].

SUMMARY

Foreign migration has always had a significant impact on the formation of number, sex-age and ethnic structure of the population of Ukraine. Although in the public consciousness migration is associated mainly with the newest period of history. The majority of immigrants living in the state has arrived to Ukraine in the Soviet epoch. As a result of the fact that the country is separated from the outside world by the *Iron Curtain*, they have come mostly from the former Soviet republics. The inter-republican migration of the Soviet era has influenced on the ethnic composition of the Ukrainian population in two directions. Firstly, because of the departure to the other republics of the USSR, the number of the titular nation representatives has declined, and, secondly, there is a replacement of those who have left by the population of other ethnicity.

During the period of independence, due to greater openness to the world, the directions of movement have changed, their geography has expanded. Immigrants such as refugees, foreign workers and investors, illegal migrants have appeared in Ukraine. Due to immigration ethnic groups which have already lived in Ukraine are replenished as well as new ones appear. Although the total number of non-typical ethnic groups in the country is quite small and does not affect on the population structure significantly. The rapid growth of their numbers indicates the possibility of further replenishment through immigration.

It is necessary to realize that in the conditions of a natural decrease of population immigration becomes the only means of slowing down the depopulation. Specific measures aimed at emigration from Ukraine reducing, returning those who have left before, as well as encouraging immigration to the state, are necessary. In turn, it puts forward the problem of the immigrants integration into Ukrainian society and the establishment of interethnic interaction between the local population and the arrivals, whose ethnic and cultural characteristics can be quite different and unusual. The development and implementation of a state migration policy, an integral part of which should be the policy of integration, as well as the development of ethno-national policies, taking into account the multi-ethnicity and multiculturalism caused by immigration, are considered as important tasks.

Keywords: international migration, ethnic group, state ethnic policy.

ВЕСІЛЬНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ УКРАЇНЦІВ СЛОБОЖАНЩИНИ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті проаналізовано процеси трансформації у традиційній культурі; досліджено стійкі форми та новації весільних звичаїв; показано процес зближення обрядових форм у місті й селі та локальні особливості в обряді одруження на Слобожанщині.

Ключові слова: Слобожанщина, українці, звичаї, обряди, весілля, розваги, коровай.

Transformation processes in traditional culture are analyzed in the article. Permanent forms and novations of wedding customs are investigated. The process of ritual forms rapprochement in the city and village and the local peculiarities in Slobozhanshchyna wedding ceremony are shown.

Keywords: Slobozhanshchyna, Ukrainians, customs, rituals, wedding, games, bridecake.

До важливих віх сімейного життя належить одруження молоді. Це період розквіту людського життя, енергії, кохання і відповідальності за майбутнє родини, спадкоємців. Саме важливістю події можна пояснити таку розвиненість у часі, ритуалах та церемоніях весільного дійства. Значну роль у ньому відіграють батьки, інші родичі, різні весільні чини тощо. У весіллі відбито народний етикет, сімейні традиції, обряд пов'язаний з народною мораллю, уявленнями та віруваннями.

Українське традиційне весілля характеризується сталою структурою і загальноукраїнськими рисами на всій етнічній території. Проте особливості господарсько-культурного типу з переважанням основного (землеробства і скотарства) й допоміжних занять населення також посприяли творенню певних локальних проявів окремих елементів сімейного обряду. Скажімо, у місцевостях, де переважало скотарство через нестачу орної землі, у весільних обрядах використовували більше символічних атрибутів, що походили від основного заняття (наприклад гуня, ярмо, сир). У районах з превалюванням землеробства – більше атрибутики з рослинною символікою, ширша різноманітність обрядового хліба, весільних страв тощо. Ще цікавіше локальні риси проявлялися на пограниччі двох чи кількох етнічних спільнот. Народна інтуїція вибірково засвоювала чужорідні елементи і так само вибірково консервувала основні етнічні особливості, що ні при яких змінах не зазнавали руйнації чи забуття. До таких

специфічних сталих компонентів українського весільного обряду можна віднести коровай, рушники, обсіпання зерном тощо. Основними факторами культурних взаємовпливів на українсько-російському пограниччі були такі: історія заселення (народна українська й урядова російська), соціальні відносини на території Слобожанщини, поширення торгівлі, побут солдатів і солдаток, які не вписувалися в традиційне життя українців. Російський уряд, незважаючи на значне переважання українців на цій території ще із XVII ст., прагнув насильно їх асимілювати. Це вдалося лише частково, оскільки викликало сильний протест у волелюбних козацьких нащадків. Маємо свідчення з архівних матеріалів, що в 60–70-х роках XVII ст. між «боярськими дітьми» та козаками м. Лебедина Сумського полку спалахнула боротьба за село Пристайлове, росіяни під час протистоянь біля Лебедина виривали або обрізали чуби українців. У такий спосіб, як зазначають дослідники, загарбники нищили ознаки зовнішньої відмінності українських поселенців від росіян [22, с. 19–20]. Власне, такі міжетнічні конфлікти двох етносів сприяли консервації українських компонентів культури. Це була своєрідна форма протесту проти насильницької асиміляції. Судові розгляди, подані в ґрунтовній праці В. Маслійчука [22], свідчать про те, що українці протестували проти такого явища, як збільшення випадків безчинств російських солдатів стосовно українських дівчат і жінок, народження позашлюбних дітей, поширення «матірщини», що було чужим

для українського села й траплялося рідко. Тому не можна не побачити, особливо у містах, впливу політики зросійщення українського населення, але й етнографічні матеріали засвідчують досить значну стійкість у збереженні духовної культури українців на всій території Слобожанщини. У цьому разі конфліктність сторін впливала одночасно як на нищення традиційного укладу українських селян, так і на збереження певною мірою етнічних особливостей у культурі населення цього пограничного краю. У результаті такого спілкування із солдатами, російськими постояльцями формувалася на території прикордоння певна демократичність у відносинах між статями, почастишали випадки втечі дружин від чоловіків і навпаки.

До зон пограниччя належить і Слобожанщина, культура якої, зберігаючи у структурі весілля українські традиції, увібрала й деякі компоненти не лише традицій сусідів-росіян, але й пізніших поселенців з Правобережної України. Народна культура Слобожанщини, зокрема весільний обряд, зацікавила дослідників досить давно. Власне окремою тематичною працею, від якої навіть історіографи розпочинали розгляд історії етнології в ХІХ ст., вважалося дослідження Г. Калиновського «Описание свадебных украинских простонародных обрядов» (Санкт-Петербург, 1777 р.). У ньому автор звернув увагу і на специфіку культури пограниччя.

Знаний дослідник весільної обрядовості та старожитностей Слобожанщини професор М. Сумцов ще в 1918 році слушно зауважив: «Весілля на Слобожанщині здавна звернуло на себе увагу етнографів, драматургів, художників і вчених. В літературі є безліч описів весілля, особливо пісень. Слобожанщина сама по собі має стільки описів весілля, як не одної іншої галузі її побуту. [На Слобожанщині записані не тільки пісні, а й звичаї та прислів'я, пов'язані з весіллям. Шлюб залежить від суда Божого. – В. Б.] “Суженого конем не об'їдеш”, але й люди повинні тут доглядати. Женитися треба рано. “Хто рано жениться, ніколи не кається”, але женитися треба з обережністю. “Женитьба – не напасть, та якби оженившись не пропасть”. “Є каяття, та нема вороття”. Дівкам не слід засиджуватися. “З Богом, Параско, коли люди трапились”. “Хоч за старця, аби не остаться”. Позаяк вінча-

ються здебільшого восени біля Покрови, то дівчина просить в пісні Пресв. Богородицю покрити її хоч ганчіркою, аби не застатись дівкою. Батько дає синові пораду вибирати молоду обережно:

Не уважай, пане брате,
Чи головонька гладка,
Оно поїди, питай люди,
Чи у неї метена хатка.
Не уважай, пане брате,
Чи гладко в таночку ходить,
Оно поїди, питай люди,
Чи сорочку зробить» [24, с. 92].

Він окреслив життєвий кодекс народних поглядів на шлюб. Учений ґрунтовно досліджував весільний обряд на Слобожанщині й написав низку теоретичних праць з проблеми походження тих чи тих атрибутів та символів, які часом мають дискусійний характер.

Чимало уваги сімейним обрядам та звичаям слобожан присвятив відомий письменник, класик української літератури Г. Квітка-Основ'яненко. За його творами можна вивчати етнографію населення Слобожанщини. Він добре знав етнографічні подробиці всього весільного ритуалу і неодноразово зауважував у своїх художніх творах, що успіх одруження має лише тоді, коли «усе було по закону», тобто було дотримано всіх народних звичаїв та обрядів. Як приклад він подав сирітське весілля: «І було усе по закону. Марфуша розрядилася по-дівоцькому і з розпущеною косою, звісно – як сирота, ходила по селу, збирала дружечок на завтра. І які гарні пісні приспівували! А затим жінки, зібравшись у її хаті, ліпили коровай і діжу носили по хаті важно, з пісеньками, як закон велить. А далі був і дівич-вечір, і танцювали до півночі. Уранці молодих звінчали, і обідали кожен у себе з своїми. Пообідавши, Кость і шестеро боярини посідали на коні, а та жінка, що замість матері, виїхала верхи на кочерзі, у вивернутому кожусі і у шапці поверх свого очіпка. Так вона і об'їхала тричі, обсипаючи вівсом, горіхами і денешками, та й узяла коня, що сидів молодий, за уздечку, та й вивела з двора. От і рушив поїзд!.. Як тут старший боярин – панський таки псюрник, та що за завзятий! – пук! З пістоля... і побігли собі, а за ними поїхали усі чиновні: дружко, піддружий, двоє старостів, дві свашки і дівчинка сві-

тилкою з мечем у руках, завітчанним калиною, васильками і усякими квіточками, і три свічечки, укупі зліплені, палали» [20, с. 450–451]. Далі письменник-етнограф з точністю і по порядку описує всі обрядові дійства: як зустрічали молодого, не впускали спочатку, як брат продавав сестру, як наречена схилившись на калач плакала, бо так велів звичай, як вели переспіви між собою дружки і світільки. І потім автор підкреслює: «Усе-усе, таки не впустили нічого, усе сповнили по закону, і молоду ввозили у двір до молодого через вогонь. Нехай наші і сміються! Не від нас воно сталося, а ще діди і прадіди, та таки споконвіку люди так і женилися, і женяться. Сміятися нічого – закон» [20, с. 452]. Маємо тут філософське осмислення самого звичаю, який слугував законом, і його важливо було дотримуватися з усіма деталями. Цей неписаний закон був значущим спротивом асиміляції українців на пограниччі. Важливо, що письменник показує опір асиміляції, бо навіть військовий українець, ставши офіцером, зажадав справляти весілля за українським обрядом, дотриматися закону. Певною мірою такі уявлення зберігалися і протягом ХХ ст., але більшовицький експеримент над руйнацією людського духу, моралі призвів до помітних змін у поглядах на дотримання традицій народу. Зрозуміло, що до таких змін спричинилася прискорена урбанізація в регіоні, розвиток міст, міграція молоді з села до міста, колонізація краю російськими поселенцями, які хоч і були в значній меншості, але забирали кращі позиції, землі. Невипадково на початку ХХ ст. професор М. Сумцов писав: «Взагалі від українського народу щодо його добробуту, життя, промисловости за два з лишком віки тільки й знали, що одбирали та одбирали; московські патріярхи, і так званий святійший (!) синод одібрали у нього Церкву, владик, попів, друкарні, школи; царський уряд одібрав землю, козацькі полки і бажав відняти навіть мову та Святе Письмо; залізниці, фабрики й заводи знищили його чумацтво, коцарство, ліси, сінокоси, ниви. Архирей привлащили собі святі ікони, свічки, проскури» [24, с. 74].

Хрестоматійними з традиційної культури населення Слобожанщини є праці відомого дослідника В. Іванова, який розглядав, зокрема, і весілля у праці «Жизнь

и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края» [18].

Звісно, не можна поминути увагою ґрунтовну узагальнюючу працю про українську весільну обрядовість видатного вченого Хв. Вовка, яка була опублікована спочатку у Франції, потім у Празі і нарешті в Києві [12].

Значно активізувалася робота з вивчення сімейних звичаїв з утворенням Музею Слобідської України та етнографічно-етнологічної секції кафедри історії української культури під керівництвом академіка Д. Багалія. Особливо плідно в цій галузі працювала Р. Данківська, яка проводила порівняльні дослідження української та російської обрядовості.

Проте найбільшим плідним у зборі матеріалів був період утворення різноманітних етнографічних товариств у 1920-х роках, а головне – Етнографічної комісії ВУАН (1921–1933). За програмою, яку розробили вчені, весільні звичаї та обряди записували студенти технікумів і педінститутів, окремі кореспонденти, працівники музеїв, інші представники інтелігенції. В Архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського зберігаються численні записи весіль з різних областей України, зокрема з Харківщини, Сумщини, Луганщини, північної частини Полтавщини. Більшість цих матеріалів залишається поки не опублікованими. Відтворити народні традиції відзначення весілля на початку ХХ ст. неважко.

Постали значні перепони для дослідження сімейної обрядовості й традиційної культури українців у цілому в тих районах Слобожанщини, які в 1923–1924 роках були забрані від України і прилучені до Росії. Там проживають компактним масивом українці, які суттєво асимілювалися. Спеціальне дослідження присвятила цим районам М. Воропай [13, с. 82–87]. Вона показала ступінь збереженості обрядовості українців і ті зміни, які сталися за недовгий час перебування у складі Росії. Авторка слушно навела цитату польського вченого, який про взаємини у культурі пограниччя двох народів зазначав: «Життя людини на пограниччі можна порівняти зі становищем дитини, яка мусить синтезувати риси обох батьків, що живуть то в зла-

годі між собою, то насилу погоджують різні характери, а іншим разом просто ненавидять одне одного» [16, с. 82]. Відомо також, що на побутовому рівні росіяни не відзначалися доброзичливістю до своїх сусідів, яких називали «хахлами». Очевидно, такі пограничні території, де українці проживають відірвано від українського етнічного масиву, потребують спеціальних досліджень.

Відомо, що в 1930-х роках, коли розпочався більшовицький експеримент з колективізації, денаціоналізації та вбивство селян України голодом, традиційна культура зазнала непоправних втрат і змін. Відбулася певна деформація культури не лише в матеріальному плані, а насамперед у духовному, ментальному. Зміни в традиційній культурі відбувалися з певними коливаннями протягом усього радянського періоду. З'явилися зовсім нові форми одруження. Це так звані вечірки, які завершувалися вечерею найближчих родичів, обрядовість тут зводилася до мінімуму. У 1930-х роках набула досить широкого поширення безобрядова форма одруження, яка мала назву «сходитися». Тобто молоді люди сходилися до співжиття без обрядів і без реєстрації шлюбу. Відбувалися деякі послаблення утисків народної культури в повоєнний час. Тоді почали практикувати вибірккові весілля для передовиків сільського господарства під назвою «комсомольські», але вони не прижилися і залишилися поодинокими «заходами». Однак уже наприкінці 1960-х років влада знову взялася за політику творення загальнорадянської спільноти й уніфікацію обрядовості. Спочатку при Верховній Раді (1964), а пізніше при Раді Міністрів УРСР (1979) була створена Комісія з впровадження радянських традицій, свят і обрядів. Почалося активне впровадження радянської символіки в офіційну церемонію реєстрації шлюбу, але поступово таке втручання поширилося й на проведення самого застілля.

Протягом усього радянського періоду з'являлися праці як із локальними описами проведення весілля, так і узагальнюючі, у яких учені торкалися проблеми розвитку обрядовості, зокрема, на Слобожанщині. Найбільш значущою працею в цій галузі є монографія молодої дослідниці Світлани Маховської під поетичною назвою «“Ой з-за гори старостоньки...”

Весільні традиції Слобожанщини кінця XIX – початку XXI ст.» [23]. Насамперед вона написана на основі значного польового матеріалу, зібраного авторкою впродовж багатьох років. С. Маховська у своїй роботі простежила динаміку змін традиційного весільного ритуалу Слобожанщини від кінця XIX ст. до 80-х років XX ст., порівняла весільні обряди в українських і російських поселеннях, а також висвітлила сучасні процеси трансформації у сімейних обрядах слобожан. Учена дійшла висновку, що «рівень домінування української складової в місцевій культурі, зокрема й у весільному обряді, значно вищий за загально уявний» [23, с. 9]. Цю думку підтверджують і фактичні матеріали з різних районів Слобожанщини.

Структура весільного обряду слобожан була загальноукраїнською і складалася умовно з трьох частин: *передвесільна*, *власне весільна* і *післявесільна*. До першої частини належали звичаї, пов'язані з домовленістю самих молодих та їхніх батьків про економічні та моральні чинники при проведенні весілля. Коли йдеться про дорадянський період, то, безумовно, батьки молодих дбали, домовляючись про шлюб, про майнову рівність. Звісно, завжди прагнули віддати дівчину в заможнішу сім'ю, а батьки парубка хотіли оженити сина на багатій нареченій. Проте загалом існувала така філософія: «Знайся віл з волом, а кінь з конем», – тобто наречені повинні бути в більш-менш рівних соціальних умовах, щоб не дорікали потім бідністю. У всіх регіонах України надзвичайно важливим компонентом посагу була земля. На Слобожанщині, де наприкінці XIX ст. йшла боротьба за укрупнення земельних наділів, здебільшого землею наділяли синів, а донькам давали в придане худобу, одяг, полотна тощо. Так, на Харківщині дівчина, яка мала близько дюжини сорочок, дві-три скатерки, від шести до дванадцяти вишитих і простих рушників, три-чотири сувої полотна, вовняну свитку, два кожухи (нагольний та покритий тканиною), куфайку зимову і літню, один-два корсети, дві-три хустки буденні й кілька шовкових, чотири рядна і стільки ж ковдр, одну-дві подушки, вважалася «справною», тому її охоче сватали [25, с. 8]. Уже в 1920-х роках посаг був дещо скромніший. Так, на Харківщині в с. Торговиця під час сва-

тання староста питав батька: «А що ви, свате, дасте своїй дочці?». Той відповідав: «Корову, кожух новий, чоботи, дві подушки, скриню» [4, арк. 15]. Трохи згодом, у 1930–1940-х роках, коли розпочалося будівництво «комуністичного раю», на сватанні, що як частина обряду все ж зберігалось, мало вели розмови про посаг, бо не було чого давати, багато було осиротілих парубків і дівчат, батьків яких або розкуркулили, або вони померли з голоду. Цей період відзначається страшним дефіцитом грошей, тканин, побутових товарів. На трудодні нічого не платили, одяг не було за що купляти, а придбане раніше виміняли на харчі, щоб не померти з голоду. Тому старожили часто згадували, що весілля не справляли, прийшов батько нареченого з хлібом, побалакали – та й пішла до нього. Цікаво, що попри неймовірні злидні, залишалася стійкою традиція домовлятися про шлюб обов'язково з хлібом, хоч би він був і позичений. Без хліба було неможливо вести мову про одруження. Щодо посагу, то до 1960–1970-х років скриня залишалася обов'язковим атрибутом. Часто в неї не було що покласти, то кидали туди якесь рядно, може, сорочку. Важливо було надбати якусь ковдру і простирадло, що мало узагальнену назву «постіль». Цей обов'язковий мінімум приданого був відображений навіть у частівках 1930-х років. Зокрема, як дівчина відмовляла хлопцеві:

Ой не сватай, гад патлатий,
Я нівеста не твоя.
Не готове одіяло,
Не вишита простиня [11].

Також інформанти, які одружувалися в цей період, згадували, що був брак взуття, тому часто на весілля молоді його позичали, так само сукню, жакет тощо. Інколи в одній сукні одружувалося декілька дівчат у селі. Уже під кінець 1950-х років з'явилася така розкіш, як штапель, який, виконавши заготівлю яєць і відстоявши чергу, можна було придбати на весілля. У 1960–1970-х роках почали давати в посаг дівчині шафу, яку називали «шифоньер», і часом ліжко та ковдру. Ще пізніше молодим на весілля найближчі родичі дарували сервізи, покривала, одяг, а дальні родичі – гроші, але незна-

чні суми. Згадували: «Кине там якийсь рубель, а троячку, то вже багато».

З кінця XIX ст. до середини XX ст. в Україні основною формою була мала сім'я, вона складалася з батьків, одруженого сина з невісткою та їхніх неодружених дітей. Специфіка звичаю на Слобожанщині, що сформувався під впливом двох факторів, соціального та етнічного, полягала в тому, що можна було зустріти і пережитки великої сім'ї, коли з батьками жили декілька одружених синів з невістками і дітьми. Сегментація родин, коли діти почали активно відокремлюватися від батьків, почалася зі зростанням міст ще в 1930–1940-х роках, але масового характеру набула в 1960–1970-х роках.

У народі шлюб молодих набрав юридичну силу після проведення низки весільних ритуалів. До передвесільного циклу належить ряд зустрічей майбутніх сватів, пов'язаних із досягненням згоди двох родин на шлюб молодих: *запити (вивідки)*, сватання, заручини, оглядини. У досліджуваному регіоні ці дії мали такі найпоширеніші назви: «могорич», «сватання», «розглядини» і «торочини».

На Слобожанщині найчастіше на першу домовленість про шлюб казали «сватання», але були й локальні назви, такі як «могорич», «договор», «змовини» та ін. На знак згоди на шлюб дівчина розрізала принесений старостами хліб навпіл або обмінювала його на інший. На другу частину сватання запрошували дружок дівчини і бояр, бо після отримання згоди від дівчини та її батьків на шлюб уже починали виконувати весільні пісні. Коли дівчата входили до хати, то починали співати:

Обмітайте двори,
Застилайте столи,
Кладіте ложечки,
Срібні блюдечки,
Золоті мисочки,
От ідуть дружечки! [24, с. 95].

Коли заходили хлопці, то дівчата продовжували співати:

Ламліте роженку,
Стеліть дороженьку,
Щоб м'яко ступати,
На двір танцювати,
З скрипками, цимбалами,
З хорошими боярами [24, с. 95].

Це вже символізувало згоду, тоді й починалася гостина та всілякі розмови про майбутнє весілля. Формою незгоди на запропоноване сватання було повернення старостам принесеного хліба або небажання дівчини розрізати його навпіл. Ця традиція тільки під час лихоліття дещо змінювалася, але залишалася сталою і в другій половині ХХ ст.

Формою закріплення домовленостей і обрядового їх схвалення були заручини, але їх активно практикували в дорадянський період, тобто до 1920-х років. На заручини запрошували більше гостей, дружок і бояр. Часто вечір на заручинах або оглядинах називався «вареники». Зокрема, у м. Вовчій Харківської округи в 1930 році записано обряд сватання. Після пов'язування рушників старостам і хустки молодому одружені родичі й свати обідали в молодій, а потім збиралися і йшли ще пригощатися до батьків молодого. Дружки в хаті молодій співали пісень про розставання з дівуванням і колективно ліпили вареники для всіх, а один великий – для наречених, який вони мали з'їсти удвох [5, арк. 30–31]. У низці сіл Харківщини дівчата варили вареники з сиром, вкладаючи в деякі для жарту борошно, насіння, сухий горох, перець, а потім пригощали ними бояр [18, с. 13].

На Харківщині в Куп'янській окрузі (с. Довгеньке) у 1928 році зафіксовано локальний варіант звичаю, за яким «вареники» у молодій варили в день розглядин господарства молодого. Поки старші пригощалися і знайомилися зі статками жениха, молодь у домі нареченої варила вареники і гуляла «розставання з молодістю» [7, арк. 75]. Власне вечеря молоді, яка символізувала перший етап розставання з молодечим життям ще в період сватання, мала назву «вареники», що саме і є локальною специфікою весілля слобожан.

На різноманітності локальної специфіки слобожанського підваріанта українського традиційного весілля (з переважанням елементів центрального варіанта) відбулося також зіткнення елементів весілля лівобережних районів, що проявилось не тільки в засобах вираження обряду, а й у термінології. Черезсмужно трапляються терміни: *сватання, змовини, могорич, договір, калач, лежень* тощо.

Триразові зустрічі сватів (під час традиційного сватання, оглядин та заручин)

у 1920–1930-х роках і пізніше зводилися частіше до однієї зустрічі, під час якої обмінювали хліб і давали як гарантію згоди рушники. Багато обрядодій відпадало, скорочувалося, але незмінно, як писав Г. Квітка-Основ'яненко, неначе закон, залишалися основні атрибути: хліб і його розрізування або виміна, рушники сватам і хустка молодому, яку дівчина пов'язувала йому під час сватання.

Обрядові формули промов старостів під час сватання (вони добре описані в Г. Квітці-Основ'яненка, Т. Шевченка, П. Чубинського, М. Сумцова) мали загальноукраїнський характер і у слобожан зберігалися досить довго. Це були переважно розмови про блукання князя на полюванні й пошуки сліду куниці. Обов'язковою складовою було запитання до дівчини про її згоду. Поступово сама промова скорочувалася, у часи лихоліття її виголошували рідко, але згодом через письмові джерела, хоч і з деякими змінами, її використання відновлювалося. Щоправда, не набуло масового характеру, це залежало від винахідливості свата. До зникнення або зменшення використання фольклорних формул під час сватання спричинила, звичайно, посиленна урбанізація в регіоні, активні міграційні процеси та жорстка асиміляція українців росіянами, які не мирилися з жодними проявами національних традицій. Інтенсивність асиміляційних процесів і радіус збереження українських звичаїв залежали також від відстані до великих міст, промислових об'єктів тощо.

Традиційне сватання мало ще й свої локальні риси в різних селах. Так, на Сумщині в 1930-х роках (с. Береза Глухівської округи) перше знайомство сватів звалось «могорич». Приходили старости з паляницею до молодій. Її батьки сиділи на ослоні, мати – з іконою, батько – з паляницею. Молода кланялася по три рази на всі чотири сторони, цілувала ікону, батьків у руки. Тоді мати молодій брала тарілку і клала на неї хустки. Молода підносила їх старостам, які забирали ті хустки і дякували за честь, а на тарілку клали гроші. Після цього вечеряли, співали і йшли до хати батьків молодого, а молодь залишалася гуляти вдома в нареченої. Уже під час *могоричу* молоді починали величати «княгинію» [6, арк. 48].

Варто мати на увазі, що традиції дотримувалися до початку колективізації та голодоморів. Після цього багато елементів весільного обряду було знівельовано.

Важливою складовою весілля була низка дій, які символізували відокремлення пари наречених від гурту несімейної молоді. На Слобожанщині прощання з дівуванням та парубкуванням відбувалося напередодні самого весілля і позначалося не лише приготуванням весільних молодіжних атрибутів (убирання гільця, приготування каші тощо), але й спільною вечерею молоді за столом, виконанням весільних пісень, часом обміном подарунками. Локальні назви так званого *дівич-вечора* в цьому регіоні були переважно такі: *вечорина*, *дружчини*, *подружбини*, *підвесілок*, *вечорниці*. Невипадково назва дозвілля молоді – «вечорниці» – переносилася на весільне дійство. У низці районів Чернігівщини та Сумщини дівич-вечір, що був для молодих заключним етапом дівування й парубкування, відбувався не в домі нареченої, а в тій хаті, де проводили досвітки й вечорниці. Ще у 20–30-х роках ХХ ст. траплялося, що в українських селах Слобожанщини обоє молодих разом із дружками і боярами вирушали на досвітки проводити *дівшник*. При цьому саджали *мати досвітчану* на покуті, готували страви, частувалися [14, с. 282]. На Харківщині дівич-вечір (*підвесілок*, *дружбини*) здебільшого починався в домі молодого, а закінчувався в хаті, де молодь гуляла вечорниці [19, с. 428]. Траплялося, що молода там варила кашу і розбивала горщик, частуючи кашею дружок, прощаючись із дівуванням. З молодечим безтурботним життям у домі батьків було нелегко розставатися. Тому, мабуть, і побутував звичай, що був поширений у деяких районах, коли в неділю вранці молода з дружками йшла на гостину до старшої дружки, а молодий – до старшого боярина [15, с. 151], що, очевидно, було заключною дією у відокремленні молодих від несімейної молоді.

Після того як молоді запросять гостей на весілля, починали прикрашати гільце. На Слобожанщині черезсмужно зустрічаються назви весільної сосонки або вишеньки *гільце* і *вільце*. Це тому, що заселення краю активно відбувалося як з Лівобережжя та Центру, так і з Поділля.

Кореспондент Л. Гайовий із с. Привілля на Донбасі (тодішня Ворошиловград-

щина) у 1939 році згадував: «В п'ятницю перед весіллям починали пекти такі вироби з кіста: “шишки”, “коровай”, “лежень”, “пугач” і лаштували “гільце”, цебто молодду сосенку, а за браком її вітвисту вишеньку, прикрашаючи її квітами, гарусом» [8, арк. 2]. Локальні відмінності були досить помітні. Так, у м. Вовчий ще в 1930 році «гільце прикрашали з вишневого дерева, на краях гілок прив'язували квіти, роблені з паперу, цукерки, щоб було квітуче, солодке життя молодим» [5, арк. 42]. Як бачимо, тут прослідковується осучаснена мотивація виконання звичаю прикрашання гільця. Натомість уже у Сватівському районі (тодішня Ворошиловградщина) гільце в молодого робили з гілочок, обліплених тістом, які запікали в печі. В окремих районах Харківщини гільце з обкручених тістом і запечених гілочок мало назву *дівування*, яке наречена ділила між подругами. І в молодого (Коломацький р-н на Харківщині) виготовляли такі ж гілочки, що звалися *парубоцтво*. Ця традиція у цілому досить поширена в регіоні, як і в сусідніх південно-степових районах.

У той час, коли вбирали гільце, заміжні жінки випікали весільні печива, головним серед яких був коровай. Як здебільшого наголошують респонденти, коровай на весілля печуть завжди. У деяких районах традиційно виконували ритуальні танці під час виготовлення короваю та підкидання діжі [21, с. 110]. Традиція переривалася під час Голодомору 1932–1933 років та в інші голодні роки, коли не було борошна для випікання обрядового хліба. На Слобожанщині випікали ще низку обов'язкових обрядових хлібів, що мали певні локальні відмінності. Окрім короваю, пекли *калач*, *лежень*, *плаксії*, *верч*, *дивень*, «старші» й «менші» *шишки*, яких напікали досить багато, *перепієць*, *голубці*, *сову*, *борону*, *пугач* та ін. Серед них найбільш збереженими і поширеними у різні періоди залишалися коровай і «шишки». У першій половині ХХ ст. певною мірою зберігалися і весільні пісні до випікання короваю та звичай носити діжу. Ще М. Сумцов писав, що мати молодого ходила до сусідів запрошувати на коровай. Коровайниці співали:

Марусина мати
По сусідоньках ходить,

Сусід своїх просить:
 Да сусідоньки мої,
 Прибудьте до мене,
 Та до моєї хати,
 Та до мого дитяти
 Коровай дбати.

Дослідник зазначив, що печуть коровай з учтою, пишно і велично, піднімають діжу до стелі, стукають по печі та ін. [24, с. 96].

Про загальноукраїнську єдність традиції свідчать і поширені на Слобожанщині пісні, які виконували коровайниці під час саджання виробів із тіста в піч, зокрема, «Піч наша регоче, короваю хоче, а припічок посміхається, короваю сподівається...», «Ой коровай, коровай, багато до тебе кошту треба...» [24, с. 97], що були добре знані й в інших регіонах України. Зрозуміло, що від 1980-х років, коли почали замовляти коровай у пекарнях, кафе, ресторанах, зникла і низка звичаїв, пов'язаних з його випіканням. Тепер виготовлення короваю в домашніх умовах трапляється дуже рідко, а принагідна обрядова поезія вийшла з ужитку і зберігається лише частково в пасивній пам'яті представників старшого покоління.

На Харківщині ще були поширені такі зібрання молоді перед весіллям, як *торочини* в домі молодої. Дівчата збиралися нібито торочити рушники на весілля, а насправді готували різні прикраси, букети з квітів для бояр, пригощалися. Інформатори це зібрання у с. Маленька Гороховатка Ізюмської округи в 1930-х роках описували так: «На торочини приносить молодий вінок для молодої на голову і серпанок або кісею» [1, арк. 16]. Ідеться про головний убір дівчини на весіллі й серпанок (намітку) для покривання голови молодої у зв'язку з переходом її до групи заміжніх жінок. У м. Вовчій Харківської округи вінок у суботу звивали дівчата в молодої під супровід пісень. Власне, певні незначні локальні відмінності спостерігалися на всій території Слобожанщини.

Важливим моментом було запрошення на весілля. Зазвичай молода ходила з друзками запрошувати свою рідню, а наречений з боярами – свою. При цьому майбутніх гостей обдаровували «шишкою». Майже на усій території Слобожанщини був звичай запрошувати на весілля і померлих, відвідуючи з «шишкою» кла-

довище, особливо якщо це був хтось із батьків молодих.

До 1970-х років саме весілля переважно відбувалося в неділю, але потім, коли запровадили два вихідні дні, поступово гуляння почали переносити на суботу і неділю, бо понеділок був робочим днем і на весіллі залишалися найближчі родичі.

У неділю батьки виряджали молодого за невісткою. Збирався так званий поїзд з непарною кількістю гостей, щоб парою для молодого стала його обраниця. Батьки благословляли його іконою і хлібом. Обсипали поїзд зерном, грішми і солодощами. При цьому (хутір Шелудьків Коломацького р-ну на Харківщині) співали:

Не сип, мати, вівсом,
 А сип, мати, долею,
 Долею щасливою,
 Кулинкою дружиною [3, арк. 34].

Біля двору молодої молодому перегорджували дорогу і просили *ворітну* (*поворітчину*), тобто викуп. В одних районах свати молодого презентували родичам дівчини хустки, «шишки», відрізи тканини, рушники, в інших – мати молодої виходила з хлібом і підситком (невеличке сито) з подарунками, які подавала кожному сватові з поїзда на палиці, а ті вже ними перев'язувалися. Відбувався своєрідний обмін подарунками між двома родинами. Символічний викуп молодої поширений на всій території України. Гостинці у традиційному обряді використовували досить скромні, часто це були обрядові печива. Дівчат, які оберігали молоду, пригощали горіхами, рідше цукерками. М. Сумцов наводив перелік витрат хлопця на весілля у XVIII і XIX ст., серед них вказував на таку витрату, як «дружкам на горіхи».

Сестра молодої вже в хаті під супровід пісень пришивала до головного убору жениха квітку і за це також отримувала викуп. На Харківщині при цьому виконували таку пісню:

Скаче, сестра, скаче,
 Чогось вона хоче,
 Хоче золотого,
 Від зятя молодого
 Від поїзда його [9, арк. 69].

Відомо, що до 1930-х років ця традиція зберігалася, але з настанням періоду колективізації, розкуркулення, Голодо-

мору й потім протягом періоду «заможного» та «квітучого» життя в колгоспах, коли замість зарплати колгоспники отримували палички на трудовні, традиція взаємних обдарувань занепала і почала частково відновлюватися лише наприкінці 1960-х років. Уже в 1970–1980-х роках ця жартівлива форма «продажу» нареченої набрала дещо іншого оформлення. Спочатку викуп хлібом чи калачем усе частіше заміняли цукерками, грішми й алкоголем. Хлопцям, які вимагали викуп за дівчину, платили горілкою і часом закускою. Ще пізніше до сценарію викупу долучили низку нетрадиційних елементів. Наприклад, наречений мав відгадати, де його суджена: зав'язавши молодому очі, дівчата вимагали, щоб він упізнав милу по губах, по руках тощо. Також пропонували низку загадок, словесних випробувань для пізнання нареченої. На початку XXI ст. у сільській та міській традиції жартівлива форма викупу є дуже поширеною.

На початку XX ст. після церемонії зустрічі молодого наречені відправлялися до церкви на вінчання. В окремих селах зберігалася традиція вінчатися напередодні весілля, щоб потім не переривати рух поїзда по колу. З настанням епохи воївоначного атеїзму і варварського нищення храмів у 1930–1940-х роках випало зі структури весілля і церковне вінчання. Особливо жорстка позиція щодо заборони вінчатися поширювалася на комсомольців. Порушення цієї заборони позначалося на кар'єрному зростанні молодих людей. Поступово вінчання заміняла урочиста реєстрація шлюбу у клубах та будинках культури, «кімнатах щастя», спеціально збудованих обрядових палацах, які були лише у великих містах.

Головною ж кульмінаційною дією був та залишається посад молодих і благословення їхнього шлюбу батьками й родиною. У традиційній культурі під час виконання цієї обрядової дії використовували низку сакральних речей. Це кожух чи полотно, яким застиляли посад, рушник чи хусточка, за допомогою яких молодих урочисто заводили за стіл тощо. У весільній обрядовій поезії підкреслено цей хвилюючий момент:

Ішла Марушечка на посад
Її батенько зустрічає,

З долею щасливою,
З доброю годиною [9, арк. 70].

Молода за традицією, що побутувала на Слобожанщині, сівши на посаді, схилляла голову на калач чи хліб і так сиділа, доки молодий не викупить місце біля неї. Сівши поруч, він мав підняти її голову та поцілувати. Були й незначні відмінності у звичаї. Згодом цей елемент традиції, схилання голови дівчиною, поступово нівелювався. Молоді разом заходили на посад і починалося благословення від батьків, вони також вітали дітей з одруженням. На стіл подавали традиційні національні страви: капусту, кашу, пироги з сиром і кисіль наостанку (бо «кисіль лепеха із-за столу випиха»). У весільних піснях Слобожанщини частіше, аніж у зразках інших регіонів, зустрічається звертання до батька. Під час посаду співали:

– Спасибі тобі, ти ж мій батеньку,
За твоє гуляннячко,
Що я в тебе гуляла,
Важкого діла не знала [9, арк. 74].

На весіллі відбувалися жартівливі пісенні перекори між друзками і боярами. Також друзки охороняли «колосівку» – пляшку горілки з трьома колосками жита, а бояри намагалися її викрасти. Деякі з цих пісень зберігалися досить довго і побутували ще в 1970–1980-х роках.

Наприкінці посаду відбувалося дійство, що фактично санкціонувало шлюб, – розподіл короваю між родиною і гостями та обдарування молодих. Подеколи під час посаду відбувався і взаємний обмін подарунками між двома родами. Так, на Сумщині поблизу Конотопа коровай передавали на віці з хлібною діжі на стіл старшому дружкові, а він, перев'язаний двома рушниками навхрест, брався до краяння [10, арк. 26]. Дружок брав коровай у руки і голосно вигукував: «Благословіть цей хліб, що був у коморі та став на престолі на родичів роздати». Співали при цьому чимало пісень, яких під кінець XX ст. збереглося зовсім мало. Проте ще в 1946 році записана пісня до розподілу короваю на Харківщині (с. Черкаський Бишкін Зміївського р-ну):

Ніхто не вгадає,
Хто наш коровай крає.
Золотий ніжик має,

Золоту тарілочку,
Та не жаль йому дати
Короваю країти [9, арк. 72–73].

Після розподілу короваю закінчувалася гостина, після чого молоду виряджали до дому молодого. Насамперед благословляли на нову життєву дорогу хлібом. Зокрема, на Сумщині брали хлібну діжу, ставили її біля порога, на діжу клали паляницю, дрібок солі й рушничок. Дружко брав молодих хусточкою за руки і обводив навколо діжі тричі, а свахи в цей час приспівували:

Викотили, викотили смолянню бочку,
Висватали, висватали в пана-свата
дочку [2, арк. 8].

Символіка хліба, який вручав молодому подружжю батько, виряджаючи доньку, коментується виразним традиційним побажанням: «Нате, діти, хліб-сіть, дбайте і майте, до цього хліба прибавляйте. Слухайте батька й матері і добрих людей; друг друга любіть і почитайте» [19, с. 228]. Батьки випроводжали молодих під супровід весільної пісні:

Марушку ньєнка родила,
Місяцем обгородила,
Сонечком підперезала,
До свєкра випроводжала.
Свєкор ворота відчинив,
А брат сєстрицю випровадив.
Цє тобі, сєстрицю, дорога,
Їдь же ти до свєкра здорова.
Ой будь здорова, як вода,
Ой будь багата, як земля,
Ой будь же красна, як весна
[9, арк. 75].

На Харківщині подекуди (очевидно, під впливом сусідніх російських сіл) траплялося, що після вінчання обід відбувався в домі жениха (маємо роздвоєння посаду), але завершувався все одно в домі нареченої.

Зустріч молоді невістки свєкрами відбувалася за усіма традиціями, які описував ще на початку XIX ст. Г. Квітка-Основ'яненко. Молоді та весільні чини приїжджали з короваєм, «шаблю», глечиком з житом. Подекуди молодій давали і живу курку, що було поширеним на всій території України. У багатьох районах

Слобожанщини перед домом молодого розпалювали вогнище, через яке переїжджали молоді на возі. Це трактується в наукових дослідженнях як очисне дійство після приходу чужої людини в оселю. Пізніше ще побутував звичай жениху переносити суджену на руках, щоб уберегтися від злих сил, які скрізь підстерігали молоду пошлюблену пару. Свєкри зустрічали молодих також із хлібом-сіллю, сипали їм за комір жито, яке привозила молода, потім у хаті частувалися. У традиційному весіллі ця зустріч проходила під супровід пісень, особливо у значущих моментах. При зустрічі у свєкрухи співали:

Мати невістки бажала,
Та в піч періжки сажала,
До купки, періжки, до купки,
Задля невістки-голубки [9, арк. 76].

По-різному відбувалося розбирання весільного головного убору молоді, скидання вінка і одягання намітки, а пізніше – хустки. Те, чим покривали голову пошлюбленій жінці, у деяких районах Харківщини звалося «кисєя», очевидно, через вплив російської мови. Дві жінки з обох родин брали *кисєю* і очіпок та, махаючи, покривали обох молодих. При цьому одна сваха була в картузі молодого, а друга – у хустці. За традицією дівчині одягали очіпок, а вона тричі знімала його і кидала до порога. Коли молода вже залишилася в очіпку, свахи знімали з себе хустку й картуз і притуляли голови подружжя одне до одного, у цей час у хаті співали:

Ой так нарядили,
Як самі схотіли.
З книша паляницю,
З дівки молодицю [5, арк. 39–40].

На Харківщині покриту хусткою молоді з чоловіком заводили у комору для першої шлюбної ночі. Цей еротичний момент мав неабияке значення для плідності всього рослинного і тваринного світу, тому проводжаючи в комору свахи співали:

Роди, Боже, жито,
Як очерет, велике,
На колос колосисте,
На зерно зернисте,
Щоб наша Марушка-пава
Навстоячки жала [9, арк. 76].

У деяких районах молоді першу шлюбну ніч проводили в сусідів чи родичів, що загалом характерно для південно-східних районів. Вранці староста ходив їх будити, тоді їх вели у клуню на тік, давали щип, а молоді мали ним тричі вдарити.

Ще на початку ХХ ст. на Слобожанщині відомі були випадки перевірки цнотливості нареченої – оглядали її сорочку після першої шлюбної ночі. Якщо весілля «гарне», прив'язували шматок червоної тканини до палиці й ішли через усе село до батьків молодої дякувати за дочку. Звісно, звичай цей поволі відходив і вже виконувався часом символічно. У 1950–1960-х роках ще могли ходити зі шматком кумачу навіть у тих випадках, коли знали про вагітність нареченої. У ХХІ ст. звичай уже перейшов у легенду. Варто підкреслити, що на всій території Слобожанщини стійко зберігалася структура українського весілля. Від росіян, які жили тут у значній меншості, були запозичені (далеко не повсюдно) окремі терміни (*шафер, дівичник, кисея, жених, невеста* та ін.). Росіяни запозичили чимало атрибутики з традиційного весілля українців – «шишки», «лежень», коровай, рушники, гільце та ін.

Ще одним структурним елементом весілля українців було і є рядження на другий день весілля. Цей колись магічний обряд був покликаний відвести всі біди від молодого подружжя, яке в період ініціацій надзвичайно вразливе, особливо, коли йдеться про продовження людського роду. Однак уже давно звичай втратив основну мотивацію і став розважальним дійством, що, на думку гостей, є найцікавішою частиною весілля. До нього належать традиційні переодягання у фальшивих молодих (як правило, представниками протилежної статі) та різних персонажів, перелік яких з часом змінювався: до традиційних «діда», «баби», «цигана» згодом долучилися «офіцери», «міліціонери», «лікарі» та ін. Ряджені відвідують весільних гостей і виманюють у них курку чи качку. Отриману птицю зносять до хати молодих і там продовжують святкування, обов'язково готуючи локшину (тепер вермішель) на бульйоні. Страва ця на весіллі характерна не лише для українців, але й, зокрема, словаків, угорців.

Ще один звичай, який також перейшов до розважальних, пов'язаний з низкою

дій з батьками молодих. Їх катають по селу, вимазують брудом, кидають у ставок чи річку, адже вони теж мають перехідний статус майбутніх бабусь та дідусів. У південно-східних районах загалом, а на Слобожанщині зокрема, звичаї «катання» батьків за винагороду, «молотіння» жита і «продаж» батьків досить добре збережені. Коли одружували наймолодшу доньку чи сина, то на ознаку, що в цьому домі вже весілля не має бути, гості забивали у хаті, часом у дворі, кілок або чіп. Ця група обрядодій поширена досить на Лівобережжі України. Названі явища належать до давніх обрядів переходу людини в інший статус.

Одним з традиційних елементів весілля слобожан був звичай, пов'язаний із символом плодючості й колообігу життя – зерном. На другий, а колись і на третій день весілля одружені гості (молодь уже не брала участі у весіллі) збиралися молотити жито. Робили це колись у хаті, а пізніше – у дворі. Переважно жінки молотили жито, а зерна ті потім сипали за комір батькам молодих. У радянську добу звичай довго тримався і з'явилися нові персонажі («комбайнер», «бригадир»). Дослідники зауважують: «Проте покоління ХХІ ст. вважає цей ритуал дещо застарілим» [23, с. 205]. Деінде продовжують традицію досі. Стійке її збереження, особливо в сільській місцевості, пов'язане не так з давніми віруваннями, як з нестачею розважальних заходів. Хоча часом її дотримуються, бо «так треба», «не ми це придумали». Лише зрідка батьки рішуче відмовляються від таких ексекцій, а здебільшого терплять і купання, і переодягання тощо.

Якщо вести мову про мотивацію будь-якого давнього ритуалу, то слід мати на увазі, що відбувалося напластування різностадіальних форм обряду протягом століть. Важливо, що дійства наприкінці весілля, пов'язані з купанням батьків та переодяганням їх у вбрання протилежної статі, яке купували весільні гості на зібрані кошти, найбільше зберігалися до середини ХХ ст. на усій території Лівобережжя, Півдня України, включно з південною частиною Прикарпаття. Цікаво, що ці обрядові дії ще досить розповсюджені й тепер, часто і в невеликих містах. Звісно, відзначення весілля у закладах громадського харчування дещо звужує

розважальні елементи сучасного обряду. Натомість не можна не побачити чимало запозичень з традицій інших народів, зокрема західних. Ідеться про букет нареченої та звичай кидати його поміж дівчат, перший танець молодих, ігрові сцени випробування умінь і спритності молодих, дружок та бояр, розрізання нареченими весільного торта й пригощання ним одне одного і ряд інших, переважно ігрових, моментів.

Структура традиційного весілля українців у повному вираженні зберігалася до 30-х років ХХ ст. Після почалася докорінна зміна, руйнація традиції, деформація

народної культури під дією історичних та соціальних чинників. Такі тенденції були характерні й для інших регіонів колишнього Радянського Союзу [17, с. 241–242].

Сучасне весілля, особливо у містах, значно відрізняється від давнього традиційного, але такі стійкі атрибути, як коровай, хліб, «шишки», рушники, звичай обсіпання молодих зерном, цукерками, грішми, викуп нареченої, усе ще є обов'язковими майже на кожному весіллі. Найбільшої втрати зазнала у побутуванні весільна обрядова пісня, яка ще зберігається в пасивній пам'яті старшого покоління.

Джерела та література

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського (далі – АНФРФ ІМФЕ). Ф. 1. Од. зб. 826.
2. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1-3. Од. зб. 355.
3. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1-6. Од. зб. 668.
4. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 763.
5. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 805.
6. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 825.
7. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 827.
8. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 8-4. Од. зб. 495.
9. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 491.
10. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 871.
11. Борисенко В. Усна народна творчість – важливе джерело вивчення побуту та населення Слобожанщини. *Народна творчість та етнологія*. 2017. № 1.
12. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 336 с. : іл.
13. Воропай М. Весільна обрядовість українців Воронежчини, Курщини та Білгородщини у другій половині ХХ століття. *Етнічна історія народів Європи*. Київ, 2008. № 24.
14. Горелов В. А. «Горюни». *Материалы и исследования по этнографии русского населения европейской части СССР*. Москва, 1960.
15. Данковская Р. С. Свадебные обряды у малороссов Грайворонского уезда в 1870 годах. *Этнографическое обозрение*. 1909. № 2/3.
16. Демський Д. Пограниччя як печворк. Рефлексії з Білорусі. *Народна творчість та етнологія*. *Etnologia polska – Польська етнологія*. Спецвипуск. 2007. № 1.
17. Жекулина В. И. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (на материалах Новгородской области). *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва : Наука, 1982.
18. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. В. Иванова. Харьков : Издание Харьковского губернского Статистического Комитета, 1898. Т. 1.
19. Иванова А. В. Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии: Слобода Кабанье. *Харьковский сборник*. 1893. Вып. 7.
20. Квітка-Основ'яненко Гр. Божі діти. *Твори : у 8 т*. Київ : Дніпро, 1969. Т. 3.
21. Малинка А. Обряды и песни Харьковской губернии Ахтырского уезда. *Этнографическое обозрение*. 1898. № 4.
22. Маслійчук В. Провінція на перехресті культур. Дослідження з історії Слобідської України XVII–XIX ст. Харків, 2008.
23. Маховська С. «Ой з-за гори старостоньки...» Весільні традиції Слобожанщини кінця XIX – початку ХХІ ст. Київ, 2014.
24. Сумцов М. Ф. Слобожани. Історико-етнографічна розвідка. Харків : Акта, 2002.
25. Шаровкин И. С. Юридические обычаи крестьян Печенежской волости Волчанского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1896.

References

1. NAS of Ukraine's M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Erthnology. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings (thereafter – NASU IASFE ASFMAR): f. 1, u.i. 826 [in Ukrainian].
2. NASU IASFE ASFMAR: f. 1-3, u.i. 355 [in Ukrainian].
3. NASU IASFE ASFMAR: f. 1-6, u.i. 668 [in Ukrainian].
4. NASU IASFE ASFMAR: f. 1-7, u.i. 763 [in Ukrainian].
5. NASU IASFE ASFMAR: f. 1-7, u.i. 805 [in Ukrainian].
6. NASU IASFE ASFMAR: f. 1-7, u.i. 825 [in Ukrainian].
7. NASU IASFE ASFMAR: f. 1-7, u.i. 827 [in Ukrainian].
8. NASU IASFE ASFMAR: f. 8-4, u.i. 495 [in Ukrainian].
9. NASU IASFE ASFMAR: f. 14-3, u.i. 491 [in Ukrainian].
10. NASU IASFE ASFMAR: f. 14-3, u.i. 871 [in Ukrainian].
11. BORYSENKO, Valentyna. Verbal Folk Art as an Important Source of Researching Familial and Domestic Mode of Life of the Slobozhanshchyna Populace. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnology*. Kyiv: M. Rylskiy IASFE, 2017, no. 1, pp. 27–33 [in Ukrainian].
12. VOVK, Khvedir. *Studies on Ukrainian Ethnography and Anthropology*. Kyiv: Art, 1995, 336 pp., ill. [in Ukrainian].
13. VOROPAY, Maryna. Wedding Ceremonies of the Ukrainians in Voronezhchyna, Kurschchyna and Bilhorodshchyna in the Latter Part of the XXth Century. In: Viktor KOLESNYK (editorial board's head). *Ethnic History of European Nations: Collected Scientific Papers*. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv: Uniserv, 2008, iss. 24, pp. 82–87 [in Ukrainian].
14. GORELOV, V. *Goryuns*. In: Pavel KUSHNER, ed.-in-chief, *Materials and Studies on Ethnography of the Russian Population of the USSR's European Part*. Moscow: USSR Academy of Sciences' Publishing House, 1960, 316 pp. [in Russian].
15. DANKIVSKA, Rayisa. Wedding Ceremonies among the Lesser Russians of Hrayvoron District in the 1870s. In: Mykola YANCHUK, ed.-in-chief, *The Ethnographic Review*. An edition of Ethnographic Department of the Imperial Society of Devotees of Natural Sciences, Anthropology, and Ethnography at the University of Moscow. Moscow, 1909, no. 2–3 [in Russian].
16. DEMSKI, Dagnoslaw, Borderland as Patchwork. Reflections from Belarus. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and ethnography. Etnologia polska – Polish Ethnology: A Special Issue*. Kyiv: M. Rylskiy IASFE, 2007, no. 1 [in Ukrainian].
17. ZHEKULINA, Valentina. Historical Changes in Nuptial Rites and Poetry (Based on Materials from Novgorod Region). In: Vera SOKOLOVA, ed.-in-chief, *Rites and Ritual Folklore*. Nicholas Miklouho-Maclay Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. Moscow: Science, 1982, pp. 237–253 [in Russian].
18. IVANOV, V., ed., *Activities and Creation of Peasants of the Kharkov Governorate. Essays on the Ethnography of the Region*. Published by the Kharkov Governorate's Statistical Committee. Kharkov: Governorate's Government Printing House, 1898, vol. 1, 1013 pp. [in Russian].
19. IVANOVA, A, P. MALORUSOV. Materials for Ethnographic Study of the Kharkov Governorate: A Sloboda of Kabanne. In: *The Kharkov Collection. A Literary and Scientific Supplement to the «Kharkov Calendar» over 1893*. Kharkov: Printing House of the Provincial Government, 1893, iss. 7, pp. 413–460 [in Russian].
20. KVITKA-OSNOVYANENKO, Hryhoriy. Children of God. In: Hryhoriy KVITKA-OSNOVYANENKO. *The Complete Set of Works in Eight Volumes*. Kyiv: Dnipro Publishing House, 1969, vol. 3 [in Ukrainian].
21. MALYNKA, Oleksandr. Rites and Songs of Okhtyrka District (Kharkiv Governorate). In: Mykola YANCHUK, ed.-in-chief, *The Ethnographic Review*. An edition of Ethnographic Department of the Imperial Society of Devotees of Natural Sciences, Anthropology, and Ethnography at the University of Moscow. Moscow, 1898, no. 4 [in Russian].
22. MASLIYCHUK, Volodymyr. *A Province at the Crossroads of Cultures. Studies on the History of Sloboda Ukraine in the XVIIth to XIXth Centuries*. Kharkiv: Kharkiv Private Museum of Urban Estates, 2007, 400 pp. [in Ukrainian].
23. MAKHOVSKA, Svitlana. «Oh, From Behind a Mountain, the Matchmakers Are Going...» *Nuptial Traditions of Slobozhanshchyna of the Late XIXth through to the Early XXIst Century*. Kyiv: M. Rylskiy IASFE, 2014, 312 pp., ill. [in Ukrainian].
24. SUMTSOV, Mykola. *Slobozhahshchynyna 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].

25. SHAROVKIN, I. (compiler). *Legal Customs of Peasants of Pechenihy Volost (Vovchansk District of the Kharkov Governorate)*. Published by the Kharkov Governorate's Statistical Committee. Kharkov: Governorate's Government Printing House, 1896, 38 pp. [in Russian].

SUMMARY

The article is dedicated to an important family event concerning to a new family creation aimed at the human kin continuation. The investigation assures, that Ukrainian traditional wedding is characterized by the permanent structure and all-Ukrainian features all over the ethnic territory. At the same time certain local peculiarities have been formed in the connection with various stages of the colonization, composite borderline and disseminations of the other ethnoses elements. The main interborrowings have happened at the borders, where Ukrainian villages and compound with Russian population are situated. It is shown in the article, that traditional rituals have kept mainly unchangeable till the 1920s. It has been important to follow them for the tradition. It has been unwritten law, honoured by the relatives. However, in the 1930s the family ceremonies structure has been distorted with the violent methods of the Soviet authority strengthening. The rite has sustained considerable changes. In the middle of the XX century a certain stabilization in the mode of life has happened and separate elements of the ceremonial significance are revived. It is especially conspicuous during the ritual bread baking. It is presented to the relatives, used to bless a newly married couple, change among the matchmakers. The ritual actions, connected with matchmaking and engagement have been shortened in time a little. Often they have been united. The rites of the bride and fiancé separation from the youth without a family have existed. They have kept specific folk symbolism and denoted farewell with been a maid and youth. Still in the 1960s–1970s the traditions of the bride transportation to the husband house have been preserved. Various purifying ceremonies, including the conveyance through the fire, the mother-in-law reception of the daughter-in-law in the own house and others, have been executed here. Wedding ritual has been shifted in time in the connection with two free days and now the first wedding day is on Saturday, but not Sunday as earlier. The church marriage ceremony has almost disappeared in the Soviet times. It has not been followed. Gradually marriage ceremony becomes a structural part of wedding itself in city and village in the times of independent Ukraine. Separate elements of traditional rural culture have gained enlargement in the city. In particular, these are wedding ranks cording with embroidered rushnyky, a newly married couple strewing with grain, redemption jokes when a bridegroom comes and others. A ritual song has suffered the most significant harm. It has remained partly only in the memory of the older generation.

Keywords: Slobozhanshchyna, Ukrainians, customs, rituals, wedding, games, bridecake.

МІЖ ВЕЛИКОДНЕМ І ЗЕЛЕНИМИ СВЯТАМИ: ПРОГНОСТИЧНА ТА АПОТРОПЕЇЧНА МАГІЯ УКРАЇНЦІВ

У статті розглянуто цикл календарних обрядів, звичаїв і вірувань, яких дотримувалися в період між Великоднем та Зеленими святами. Це ритуали, пов'язані з весняною та осінньою сівбою і городництвом, з дохристиянськими уявленнями про потойбічний світ. Наведено та проаналізовано різночасові записи з різних регіонів України.

Ключові слова: аграрна магія, апотропеїчна магія, Переполовнення, Права середа, Рахманський великдень, Навський великдень.

The article examines the cycle of calendar rites, customs and beliefs, which were observed throughout Eastertide, a period between Easter and Pentecost (Whitsunday). These are the rituals related to vernal and autumnal sowing and gardening, as well as to pre-Christian ideas on the afterlife. Presented and analysed are records of different times and from Ukrainian different areas.

Keywords: agrarian magic, apotropaic magic, Mid-Pentecost (*Perepolovennia*), Fourth (Right) Wednesday, Rahmanish Easter, Navish Easter.

В етнографічних дослідженнях XIX – початку XX ст. значну увагу приділено календарним обрядам і звичаям, приуроченим до таких великих церковних празників, як Різдво, Новий рік, Водохреща, Масниця, Великдень, Трійця, Купала та ін., адже вони мали давню язичницьку основу й багату архаїчну обрядовість. Значно менше зафіксовано ритуалів, що були на периферії цих свят: між весняним і літнім сонцестоянням. Але вони мали не менш важливе господарське та світоглядне значення. Так само добре описані жнивварські обряди і звичаї, однак рідкісними можна вважати етнографічні матеріали, що стосуються ритуалів, пов'язаних із весняною та осінньою оранкою і сівбою, городництвом, аграрною магією, хоча вони були вкрай важливі для селянина-хлібороба. Майже на всій території України цей цикл сільськогосподарських робіт випадав приблизно на період між Великоднем (ранній – початок квітня) та Зеленими святами. У статті ми спробуємо створити уніфікований образ українського народного календаря цього періоду, використовуючи матеріали, зібрані Михайлом Максимовичем, Костянтином Сементовським, Миколою Маркевичем, Павлом Чубинським, Борисом Грінченком, Василем та Петром Івановими, Іваном Франком, Василем Кравченком, Світланою Толстою, та власні записи з Хмельниччини, Київщини, Черкащини тощо.

1. «Роди, Боже, на всякого долю»: обряди і звичаї, приурочені до весняної сівби

Про майбутній урожай піклувалися заздалегідь. Низку магічних дій виконували вже під час жнив. Зокрема, на Коростенщині, коли зажинали ниву, зрізували по черзі три колоски і закопували їх у землю. Через кілька днів одкопували і дивилися, який колосок краще проріс і зазеленів: перший, другий чи третій. По тому дізнавалися, яка сівба дасть гарний урожай: рання, середня чи пізня [7, с. 375–376]. Якщо зима була довга і сніжна, у моєму рідному селі на Хмельниччині в день святого Юрія ходили на поле з паскою «шукати корінця» жита чи пшениці, щоб дізнатися, «чи буде пашня добра». Цілушку з паски і крашанки закопували у вуглі поля ¹.

Дуже важливо було вибрати щасливий день для сівби, так само й садіння городни. Усе сіяли і садили в той день, коли на небі було багато хмар, бо вважали: якщо небо чисте – врожаю не буде. Ці вірування й досі поширені по всій Україні. Хліб сіяли на підповню, щоб колос був повний. Щоб яра пшениця родила «чиста, як золото» (щоб вберегти її від куколю), багато господарів сіяли її в Чистий (Великодній, або Страсний) четвер. А щоб у її колоски не вкидалась трав'яна хвороба «сажка», пшеницю сіяли в ту пору дня, коли вже не видно диму з хат, і розсипали зерна в той бік, куди віяв вітер на Явдохи (1 березня,

у перший день весни за ст. ст.). Якщо ж пшеницю сіяли не в Чистий четвер, то сівач одягав на себе ту сорочку, у якій він причащався, її він одразу скидав із себе, коли приходив з церкви після причастя. Загалом перед виїздом у поле орач мився, одягав усе чисте, іноді й нову сорочку. З цією ж метою, закінчуючи жати, мили руки – щоб на наступний рік жито було чисте, повне, важке, щоб ажгнулося до землі [8, с. 50].

Жито не можна було сіяти в дощ, бо воно буде «з метлицею» [2, с. 35]. Жито сіяли в той день, у який випав перший сніг, а гречку – коли був перший іній [2, с. 35]. Коли ж сіяли просо, вибирали день тижня, у який з'явилося багато хрущів. Сівба проса переважно розпочиналася наприкінці Провідного тижня і відбувалася кількома заходами, залежно від погоди. «Якщо до Івана просо з ложки, то буде і в ложку!» – тобто слід посіяти до кінця травня. У просо нерідко також вкидалася сажка, тому все насіння проса перепускали через полум'я або через дим від запаленої соломи. Також вірили, що запобігти хворобі можна, вкинувши у вогонь жменю проса перед самою сівбою. В обох випадках сподівалися, що від такого очищення проса вогнем воно вродиться «чистим, як вода» [8, с. 52].

Ячмінь намагалися сіяти якнайраніше, поки ще жаби не квакали. Вусатий ячмінь каже своєму господареві: «Кинь мене в кал, – я одіну тебе в жупан! Кинь мене в грязь, то будеш князь!» [10, с. 15]. Або ще каже він: «Топчи мене в болото, то буду, як золото!». За ячменем ішла в ріллю яра пшениця, а після неї – рясний овес. Гречку сіяли на зерно уже в червні, як добре вигрілася земля («Не сій гречки, поки не стрижеш овець», – казали в моєму рідному селі), а гречку-маївку сіяли власне на цвіт – для бджоли. Бджола ж говорить господареві: «Годуй мене до Івана, то наряджу тебе, як пана!». Горох висівали на полі рано, разом з яриною, бо він не боїться морозів. Бувало так, що посіють горох, а ще й сніг впаде на нього. Найсприятливішим днем для його сівби вважали Лазареву (Вербну) суботу [8, с. 53–54; 9, с. 3].

21 травня (ст. ст.), день пам'яті царя Костянтина і цариці Єлени, вважали найсприятливішим для сівби льону. Якщо в себе ще льон не посіяла, жодна господиня

не давала нікому насіння, боячись, що у неї льон зведеться (те ж саме стосувалося і всіх городніх культур) [2, с. 36]. Щоб вродив гарний «головнистий» льон, у коробку з насінням клали два варені яйця [2, с. 77]. Для сівби вибирали високого здорового чоловіка. Спочатку він двічі-тричі підкидав угору яйце, а тоді тільки починав сіяти (Чернігівщина). На Київщині, щоб волокно льону було білим, яйця варили і їли на полі, а щоб він ріс вищий, так само доручали сіяти найвищому на зріст чоловікові [8, с. 60]. На Коростенщині сіяли льон до Юрія (до 6 травня н. ст.). Господиня виходила в поле, набирала жменю льону і, сиплючи з висока, говорила: «Порости такий довгий, як Юрій!» [7, с. 376]. А щоб був чистий, вставляли у насіння запалену страсну свічку, принесену з церкви, і молилися Богу [7, с. 377].

Коноплі сіяли в середу і на молодіку – щоб були гарні і щоб їх не вибивали птахи. На Чернігівщині коноплі сіяли надвечір, і того дня вже нічого не робили, особливо не забивали нічого в землю, щоб коноплі не пішли в землю [2, с. 35]. На Полтавщині коли йшли сіяти коноплі, то брали з собою сирі яйця. Прийшовши на місце посіву, їх варили і їли. Шкара-лупи з яєць розкидали по підмету, примовляючи: «Роди, Боже, коноплі білі, як ці яйця!». Вірили, що від цього коноплі вродять кращі [9, с. 7].

У день, коли засівали ниву, не можна було нічого позичати, щоб не віддати врожай («щоб хліб не перейшов в другі руки» [7, с. 377]). Ідучи вперше у поле орати, остерігалися, щоб хто, боронь Боже, не перейшов дороги з порожніми відрами, бо у клуні буде порожньо [2, с. 35].

Готуючи зерно для посіву, до нього додавали зерна, освячені на Великдень, зерна з останнього снопа, з обжинкового вінка, з дідуха, з коляди (перша вижата на полі жменя колосся, яку на Різдво ставили на покуті під образами), а також ті зерна, якими засівали діти на Новий рік. Також сипали освячене насіння з останнього вимолоченого взимку снопа, зерна з подвійних колосків. Практично по всій Україні був звичай класти в насіння «хрести», спечені в середу Христопоклонного тижня (в день Середопістя). Частину їх їли в той самий день, а частину зберігали в засіках із зерном аж до посіву [11].

На Харківщині це печиво називали «хрестці», або «хрещики». Їх випікали з метою дати силу землі, орачеві та волам. Білоруси пекли печиво у формі господарських знарядь: серпа, коси, сохи. Традиційно «хрест» пікся з житнього та пшеничного борошна, у нього додавали різні злаки, монети, хрестик. Зерна жита й пшениці втикали для того, щоб дізнатися, на який хліб буде врожай. В один «хрест» уткнути зерно пшениці, в інший – ячменю, в третій – вівса: яке з увіткнутих зерен вийде наверх, на той хліб і буде урожай [6, с. 50].

У великих селянських сім'ях намагалися виявити, хто з членів щасливіший, щоб він і почав засівати. Для цього пекли три особливих «хрести», і в один з них господиня запікала яку-небудь монету. Ці «хрести» зберігали звичайно в зерні, призначеному для посіву, і брали на ниву. Там обходили з ними кругом ниви, молилися Богу і троє чоловіків, узявши по «хресту», розламували їх. У кого виявиться монета, той вважається щасливцем і тому зачинати сівбу (Харківщина).

Слід зазначити, що хоч випікання «хрестів» було загальним явищем для всієї України, та ритуалізовані дієства з ними мали вузьколокальний характер. Так, на Харківщині, приїхавши на місце сіяння, їх клали на землю, молилися Богу, а потім з'їдали, розмочивши попередньо у воді, при тому звичайно говорили: «Дай же, Боже, і на наступний рік їсти свій хліб!». Інші брали з собою лише два «хрести»: один з'їдали, а другий закопували на ниві, щоб краще родила [12, с. 108]. Деякі лише перший виїнятий з печі «хрест» клали в зерно, призначене для засіву, а решту з'їдали в цей самий день. Приїхавши в поле, клали цей «хрест» на край ниви, ставали обличчям до сходу, проказували молитву «Отче наш», потім, узявши в руку зерна, кидали його на «хрест» навхрест і промовляли: «В ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Господи, поможи, Господи, благослови, дай, Боже, щастя!». Тоді сіяли першу жменю зерна і їли піднятий з ниви «хрест». Якщо в цей час над сіячем високо піднімалися зі співом жайворонки, то це провіщало добрий урожай, а якщо літали низько, то поганий (Харківщина).

Крім того, що їли самі, «хрести» ці давали їсти коням, волам, які обробляли

поле. У Курській губернії їх клали в овес, а тоді також з'їдали в полі. На Волині їх давали волам у той день, коли починали весняну оранку. На Харківщині, Курщині засівали поле, маючи із собою «хрести», так само, коли сіяли мак.

Узагалі, виїжджаючи в поле, ратай обов'язково брав із собою хліб – або той, що лежав на столі, або шматок паски, або спеціально спечений коровай, або благовіщенську проскуру. З хлібом також чинили по-різному: іноді його кришили в зерно і засівали, іноді клали на землю, іноді прив'язували в торбинці до решети, із якого сіяли. Іноді сіяч брав скатерку, розстилав у полі, клав на неї хліб, а тоді, помолившись і перехрестивши ниву (або поклавши чотири земні поклони на всі чотири сторони світу), починав сіяти або орати [11]. До речі, на Чернігівщині вважали, що не можна їсти на полі доти, доки сіяч не досіє до кінця: «Як гречку сієш, так не можна їсти, аж поки досієш, бо порожня буде, сама половка». Так можна «проснідати» і будь-який хліб. Тож завжди вирушали в поле натщесерце. А оскільки першого дня сіяли небагато («головне – почин»), то після закінчення роботи сідали снідати і перш за все з'їдали «хрест» («хліб за хліб») або інший, принесений із собою, ритуальний хліб, тоді ж давали його й худобі. Проскуру з'їдала вся сім'я. Іноді хліб закопували в землю по краях ниви. Хліб мав нагодувати, оплодотворити землю, повернути їй силу, яку вона затратила на його виробництво. Це була жертва землі перед засівом – за майбутній урожай. «Хліб з хлібом сіяти іду, аби був хороший урожай!» – промовляв сіяч із с. Поляна Свальявського району Закарпатської області [11]. У полі він цей хліб підкидав угору, щоб високо росло, а тоді приносив додому. У с. Березово Хустського району Закарпатської області перед першим засівом кидали вгору жменю насіння, щоб росло таке ж високе, а коли закінчували сіяти, підкидали вгору мішок з-під зерна [11].

Щоб оплодотворити землю, нерідко в кінці поля втикали в землю свячену вербу, розкидали її або спалювали на ниві. Символом плодючості було також і поросся, тому кістки зі свяченого великоднього пороссяти також закопували на ниві. Те ж саме робили зі шкаралупою яєць і з самими яйцями. Яйця також клали в корзину

з зерном. Після першої борозни, як орали ниву, господар гладив коня одним яйцем, а кобилу – двома. Нерідко брали в поле свічку, сіяли із сокирою за поясом – це мало відігнати від ниви всіх шкідників, хвороби (вогонь, залізо, сталь мали очисну й охоронну силу).

Вирушаючи перший раз у поле сіяти, запалювали перед іконами свічі й лампади, збиралися всією сім'єю для молитви, потім старший у родині кропив святою водою худобу й зерно, а після цього вирушали в поле. На Буковині вірили, що поле, оброблене святою худобою, дасть гарний урожай. Тому тут не тільки кропили волів святою водою, давали їм їсти хліб із сіллю, а й обкурювали ладаном або різними освяченими травами. У полі господар ще раз кропив їх святою водою.

Як правило, сіяли мовчки, але деінде при цьому вимовляли різні формули-заклинання або побажання. Зокрема, на Гомельщині, щоб був добрий урожай, примовляли: «Зароди, Боже, мне, а людям не!». У Новгород-Сіверському повіті перед початком сівби сіяч проказував початкову молитву «Во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь. В добрий час!». А посіявши, говорив: «Уроди, Боже, на трудящого, на ледащого, на просящого, на крадящого і на всякую долю» [3, с. 16]. Або: «І не остав мене без хліба з моєю худобою» (Полтавщина). Після повернення додому іноді влаштовували обід урочистіший, ніж у звичайні дні.

Певні прийоми магії застосовували при садінні та сіянні городини. Так, наприклад, буряки намагалися сіяти в той час, коли повний місяць, щоб були довгі та рівні (Чернігівщина) [4, с. 20]. Щоб гарбузи були круглі й великі, їх садили або у Великодню суботу, або в той день, як по небу ходили круглі білуваті хмари [4, с. 21], або ще й тоді, коли «скотина» (корови, воли) лежала, щоб такі гарбузи лежали, як корови (Канівщина, Коростенщина). У моєму селі існувала традиція садити гарбузи в той час, коли червоно сходить або заходить сонце, «щоб були червоні, як сонце». При цьому замовляли: «Ростіть такі, як діжки!»². Огірки будуть довгі й зелені, якщо посіяти їх на Івана Довгого (21 травня н. ст.) і на молодика [7, с. 355, 375]. Як сіють огірки, то кажуть: «Ростіть такі, як пацюки!»³. У будь-яку суботу слід садити моркву,

щоб була солодка. Загалом вважали, що картоплю і будь-яку городину добре садити на Світлому (Пасхальному) тижні, але ні в якому разі не можна цього робити на Вербному, інакше «все піде в вербу», тобто буде безплідним. Коли садили картоплю, також примічали, щоб на небі було побільше хмарок (Хмельниччина, Коростенщина). «Як садят картоплю, то на полі закопують яйце, щоб картопля була чиста, як яйце», – повідомляє кореспондент із с. Бехи на Коростенщині [7, с. 377]. Цибулю намагалися посадити на підповню, щоб була кругла, як місяць⁴, а ще зарання, поки не почнуть квакати жаби, інакше доброго врожаю не буде. На Хмельниччині, навпаки, вважали, що як уже вечорами чути гучні жаб'ячі концерти, то можна все сіяти і садити – земля прогрілася⁵. Як садять цибулю, то кажуть: «Рости, цибульо, така, як дуля!»⁶. На Коростенщині цибулю старались садити на молодика і в пісний день, щоб черви не нападали. На Чернігівщині в той день, як збирались садити цибулю, господиня намагалась не сердитися і не лягтися, а як ішла вже садити, старалась поцілувати чоловіка чи так кого, щоб цибуля була солодка [2, с. 76]. На Коростенщині, у с. Бехи, перед тим, як садити капусту, господиня хапалася за голову, щоб капуста була велика і тверда, як голова [7, с. 68]. А як посадить, приносила горшка та камінь і приказувала: «Рости велика, як горщок, і тверда, як камінь». Горшка й каменя клали в кінці грядки [7, с. 376]. Схожий ритуал відбувався і на Полтавщині. Його описав Михайло Максимович: завершивши роботу, на початку грядки городниця ставила догори дном великий горщик, клала на нього камінець, а зверху – білу хустку – для того, щоб капуста була «туга, як камінець, головата, як горщок, а біла, як платок!». На початку ж садіння вона виконувала цілий ряд магичних дій із заклиральними формулами. Беручись за перше стебло розсади, вона хрестилася зі словами: «Дай же, Боже, час добрий! Щоб моя капусточка приймалась і в головки складалась!». Потім вона хапалась за голову, біла себе по стегнах, примовляючи: «Щоб моя капусточка була із кореня коренистая, а із листу головистая!». Присідаючи до землі, господиня говорила далі: «Щоб не росла високо, а росла широко!». Посадивши сте-

бло в землю, вона придавлювала грядку коліном – «щоб була туга, як коліно!» [8, с. 60–61].

На Канівщині на Спаса (19 серпня н. ст. в день Преображення) баби лякали капусту, щоб головата була. Господиня йшла вдосвіта на грядки й гукала: «Добрідень тобі, капусточко! Ану лиш! Прийшов святий Спас, вже б тобі в головки складатися час!» (вар.: «тебе різати час!») [4, с. 21; 8, с. 130]. Тоді хрестилась і йшла додому не озираючись.

Менше відомостей зафіксовано про звичаї, пов'язані із сівбою озимих культур. Як правило, вони були приурочені до дня осіннього сонцестояння (1 вересня за ст. ст., тобто до початку індікту). У цей день православна церква поминала св. прп. Симеона Стовпника, якого в народі називали «Семеном Літопроводцем», бо за всіма погодними ознаками в цей період уже наступала осінь з її першими заморозками, холодними дощами, довгими темними вечорами. Природа немовби завмирала, готуючись до зимового сну, земля щедро віддала всі свої дари – з поля, з городу, із саду.

Наприклад, на Хмельниччині досі вважають, що до Семена росте все, а після Семена нічого вже не росте ⁷. Тому до цього дня намагались завершити збір городніх культур – картоплі, буряків, зносили кавуни й дині з баштанів, гарбузи, капусту. Розпочиналася заготівля насіння та овочів на зиму (квасили капусту, яблука), починали збирати на зиму яйця. Вважали, що як минув день Семена, можна сіяти озимі культури. Однак сівба озимих (жита, пшениці) в південніших регіонах розпочиналась задовго до Семена, практично відразу ж після жнив. «А він оре, оре, на шлях поглядає, а його дівчина жито зажинає», – співається в пісні. На Поліссі ж приказували: «До Семена сіють озиме жменькою, а після Семена – міркою, щоб густіше сходило». Тут вірили, що саме на Семена (14 вересня) добре жито засівать. Засіваючи поле, господар приказував:

Семеню, Семеню,
Дам я тобі пашні жменю,
Пашні жменю, не полови,
Щоб доїлися корови ⁸.

На Поліссі ж була своя магія: коли господар ішов засівати, господиня кропила

його, коней і кругом воза свяченою водою, промовляючи: «Будьте здорові і дужі, як орданська вода». А як починав сіяти, молився так: «Роди, Боже, на всякого долю, пошли добру пору й час і не вменшай врожаю повсякчас!» [7, с. 362].

У північних регіонах України, а також на Гомельщині в цей день справляли «засівки» – готували святковий обід. У цей самий період розпочинали зябову оранку під ярові культури.

2. Переполовння. Вознесіння.

Рахманський великдень.

На четвертому тижні після Великодня, у середу, випадає половина (25 днів) між Паскою і П'ятидесятницею. Тому в цей день свята православна церква звершує свято Переполовння, на честь якого одправляють Божественну літургію та молебень із водосвяттям. Як середині посту, що випадає на Хрестопоклонному тижні в середу, так і середині Пасхального періоду народ надавав особливого значення. Фактично ця середа означала в народних уявленнях межу між весною і літом. До Переполовння була весна, а від цього свята розпочиналося літо. До цього дня забороняли купатися в річці, а після Переполовння можна було вже купатися. Народна традиція пояснювала це так: «Кажуть, колись Божа Мати перепливала річку і після того вода в ній стала тепла, так що можна вже купатися» (с. Бехи Коростенського пов.) [7, с. 373]. Ця легенда в різних варіантах поширена по всій Україні, звідси й походить інша назва свята – Переплавна середа. Однак у різних регіонах цю назву пояснюють по-різному: у цей день Матір Божа з Ісусом Христом перепливала через річку на трісці в Єгипет, щоб Ірод не вбив Младенця (Київщина) [15, с. 30]; Божа Мати пливала через річку з Дитям: на одній руці тримала маленького Ісусика, другою гребла – і Господь дав Їй третю руку, – таким чином виникла ще й народна версія походження чудотворного образу «Троєручиця» (Полісся) ⁹; не можна купатися до Переплавної середи, бо ще Божа Мати не перепливала через річку; Ісус Христос переплив через річку, тому вже можна купатися; у цей день Бог перепливає через воду [13, с. 300, 347]. На Харківщині вірили: якщо почати купатися до Переполовння, то в той рік буде багато утоплеників і пожеж [5, с. 140].

Переполювання мало в народі багато локальних назв, особливо на Поліссі: Половенська середа, Поплавна середа (бо Божа Мати плавала), Переплавлення, Суха середа, Оброчна середа (в цей день постилися, щоб дощ пішов і був добрий урожай), Градова середа. Залежно від назви, звершувалися в цей день певні обрядодії або існували заборони на певні види робіт. Там, де святкували Суху середу (Полісся), заборонено в цей день працювати на землі, бо висохне земля; городити плоти (бо можна загородити дощ); роботи в полі (сіяти, садити) – бо все це згодом виб'є град. На поле ходили після літургії хресним ходом, священник читав молебень і освячував поле, тоді обходили кругом поля хресним ходом. Примічали, якщо піде після цього дощ, буде «негідливе» літо, а якщо ні – літо буде сухе [13, с. 300, 347]. Хліби освячувалися в цей день і в Полтавській губернії.

Тут, на Полтавщині, а також на Харківщині, Київщині, Черкащині Переполювання називають «Права середа» [8, с. 61]. У цих регіонах відома веснянка:

Ой у Праву середу, середу,
Пасла дівка череду, череду.
Загубила корову, корову,
Запалила діброву, діброву ¹⁰.

Смертним гріхом вважали працювати в Праву середу, особливо на полі. Народ твердо пам'ятає, коли, кого і яка досягла кара за недотримання цієї заборони [10, с. 19].

На Тернопільщині вірили, що цього дня не можна орати, бо плугатар з кіньми чи волами може провалитися під землю. Тут існує легенда, що необачний орач колись таки провалився, і якщо в цей день прикласти вухо до землі, то можна почути «гей!», «гей!» [16, с. 114–115]. На Праву середу до сходу сонця обходили з іконою навколо двору для убезпечення його від пожежі (Харківщина) [5, с. 140].

На Херсонщині (с. Білозерка) в цей день також відбувалося водосвяття, після якого жінки обливали водою одна одну, бабів і дівчат, вважаючи, що разом із ними обіллють і відьму, щоб вона не затримала дощів, тому що облита на Переполювання відьма вже не посміє зробити це, і літо буде сприятливим [14, с. 96].

На Наддніпрянщині вважали, що в Праву середу добре сіяти коноплі, щоб

були «правими», рівними, як середа; добре висівати огірки, щоб прямі росли [8, с. 62]. На Хмельниччині намагались посіяти квасолу, щоб вона добре висихала, бо тут цю середу називають не тільки «Правою», а ще й «Сухою» ¹¹. При цьому проказували таке поетичне замовляння: «Скільки на вишні цвіту, то щоб стільки було на стеблі стручків!» ¹². На Харківщині вірили, що як у цей день народиться яка-небудь худоба, то вона буде «полового кольору» (від «Переполювання») [5, с. 140].

У Галичині, на Гуцульщині, на Поділлі Переполювання відоме під назвою Рахманський великдень. Так, галичани вірили, що десь далеко, на сході, за чорними морями живуть люди, що зветься рахманами. Живуть вони щасливо, суворо дотримуються посту і лише один день на рік, на Великдень, їдять м'ясо. Рахманський же великдень припадає на Переполювання, коли до них по морю припливе шкаралупа освяченого яйця. Від цього повір'я виникло в Галичині прислів'я: «Постимо, як рахмани» [10, с. 19].

На Поділлі та на Волині (Літинський, Ушицький, Луцький повіти) вірили, що рахмани – це також християни, але вони не мають власного літочислення, тому дізнаються про Паску з того, як побачать на воді шкаралупи від крашанок, які припливають до них саме на Переполювання, через три з половиною тижні після нашого Великодня, бо живуть вони за далекими морями, під землею [15, с. 30; 16, с. 109–112]. Важливо і ось що: шкаралупи з яєць потрібно пускати на Дніпро чи в іншу річку по одній, як човники. На Вінниччині цей ритуал доручали здійснювати дітям: «Ну коли сі яйці приплинуть – ну так міні мама казала, що бири сю миску з шкаралупою... А я кажу: “Мамо, а я тако піду висиплю” – “А ти ни сип! Тако сядь і пускай!.. Шоб плили й плили”» [16, с. 119].

У гуцулів побутувало вірування, що рахмани живуть в іншому світі, під водою, де є все, як і на землі, – трава, дерева, небо. Іван Франко зафіксував у Стрийському повіті народні уявлення про те, що рахмани живуть біля великих вод, у які вливаються всі ріки, або за морями. Коли шкаралупа з крашанки припливає до рахманів, вона знов заповнюється яйцем, і кожного такого яйця вистачає на 12 осіб! Якщо в Рахманський великдень

прикласти вухо до землі, то можна почути, як рахмани під землею дзвонять у церковні дзвони (тобто святкують Великдень) [16, с. 111–112, 118–119]. На Поліссі зафіксовано звичай святкувати Рахманський великдень у четвер, за тиждень до Вознесіння, або в четвер після Тройці [1, с. 81–83].

У науці немає одностайної думки про рахманів, та однозначно, що це давні, дохристиянські уявлення про померлих предків, їхній дивосвіт, і що ці уявлення, певно, побутували в давнину по всій території України. Це засвідчує поширений по всій Україні звичай пускати на проточну воду шкаралупи з освячених крашанок, а також й інші освячені речі (паралельно існує й традиція спалювати їх – це два шляхи відправлення у світ померлих, небесний або підземний).

Цю думку підтверджують вірування, що їх зафіксували Костянтин Сементовський і Василь Кравченко на Київщині та Київському Поліссі, у яких рахмани змішуються з міфічними «навами», тобто померлими (слов'янське «навь» – мертвий, «навій» – той, що належить померлим). Можливо, саме це й є найдавніша, первісна основа цих народних уявлень. Та К. Сементовський зауважив, що в Київській губернії в четвер на Русальному тижні (після Тройці) урочисто святкують Навський великдень – звільняють себе і худобу від будь-якої роботи, згадують і майже повторюють Великдень. І ось чому: є десь за морем народ «нави», який живе безтурботно, несвідомо. Коли настає радісне свято Великодня, селяни, щоб розділити з ними цю радість, кидають на воду червоні шкаралупи яєць, які саме в Зелений четвер припливають до берегів, де живуть нави, – і тоді вони теж святкують Великдень [10, с. 21–22].

В. Кравченко зафіксував таку легенду у с. Беги Коростенського повіту. Колись давно, як за князя Володимира прийняли християнську віру, далеко від нас жили люди – нави, які її також прийняли. Але як календаря в їх не було і письменних людей також, то вони не знали, коли справлять їм Паску. Князь Володимир сказав: «Тоді будете святкувати, як до вас по річці припливуть скорлупки з крашанок». А кияни на перший день Великодня повинні були ці шкаралупки пускати на річку. І якраз вони до навів припливали

четвертого дня (тобто у Великодній четвер) – і вони з того дня починали святкувати свій (Навський) великдень [7, с. 373].

І от ми знайшли той текст, який зв'язує роздроблений під впливом християнського світогляду єдиний колись цикл вірувань та обрядів, пов'язаний з поминаннями померлих, які відбувалися на межі весни й літа. Можна навіть з'ясувати рамки цього поминального циклу – приблизно від Великодня до Зелених свят, які завершувалися Проводом русалок, у давнину це міг бути якраз період весняного розквіту природи.

Річ у тім, що на Волині й на Поліссі відомий Навський великдень, який святкували саме в четвер після Паски, на Великодньому тижні. Він тут має різні назви: «мавський», «мамський», «намський», «навський», «наський», «бабський», «дамський великдень», «навська (намська) паска» [13, с. 152–154]. Очевидно, це й був початок поминання померлих у дохристиянські часи, адже вірування й легенди, пов'язані з ним, мають дуже слабкі християнські нашарування. Отже, це й є архаїчна, первісна суть свята, яке згодом (лише частково!) було перенесено на Проводи, тобто Фомину неділю, набуло християнського відтінку. Власне, суть «проводів» – це відправлення заупокійних служб у храмах та на могилках пасхальним чином, спільна трапеза всіх родичів або й усіх мешканців села на цвинтарі. Усі ж інші ритуали мають мандрівний характер, виконуються в різні дні. Наприклад, і нині на Поліссі, яке зберегло найархаїчніші пласти культури, зафіксовані звичаї та вірування, які цілком підтверджують нашу думку. Передусім, вірили, що у цей четвер покійники виходять з могил, тобто приходять у світ живих. Якщо сісти вночі коло вікна, то можна побачити, як вони йдуть усі до церкви [13, с. 152]. Тому в цей вечір варили для покійників яєчка і клали на стіл – вони прийдуть і побачать. (Ми зафіксували легенди про те, що покійники заходять додому у Великодню ніч, заглядають до кошика, призначеного на освячення¹³). У цю ж ніч має залишатися на столі вся їжа і посуд [1, с. 273–281].

У четвер вранці поліщуки ходили на кладовище «будити покійників». Наводили порядок на могилі, перемінювали рюш-

ники і «хвастухи» на хрестах, застеляли могили полотном, качали освячені яйця по могилі і клали їх на хрести, розламавши по шматочку – кожному по два шматочки зі словами: «Нехай попоїсть». Іноді яйця клали на могили, щоб їх другого дня забрали жебраки, із тією ж метою клали на могили млинці. Несли також і для себе паску, крашанки, вино – спочатку клали все це на могили (рудимент жертвоприношення), а тоді споживали самі або віддавали прохачам, пригощали їх просто на могилах («нищий», «дід» у народному світогляді уособлював не лише померлого, а навіть самого Бога). Іноді крашанки закопували на могилах (у дар померлим батькам, дітям чи онукам).

У цей день заборонені будь-які види робіт, особливо в полі. Ми зафіксували низку легенд про те, як були покарані ті, хто порушив цю заборону. Приміром, на Хмельниччині розповідають, як одна жінка, не зважаючи на застереження своїх родичів, пішла в поле, що було коло лісу, сапати буряки. Опівдні вона побачила гурт дівчаток, що з вереском стрибали житами, прибрані у віночки і в стрічки. Догадавшись, що це мавки (дівчата, що вмирають малими), і знаючи, що вони можуть залоскотати, вона втекла з поля, залишивши свитку, яку мавки пошматували на тоненькі «гнотики» (вервечки)¹⁴. Інший чоловік, за повір'ями моїх земляків, помер від того, що на Мавський великдень пішов копати рів¹⁵. Ще інша жінка пішла з дитиною до річки прати білизну, але тієї ж миті зірвався такий сильний вітер, що мало не вкинув у воду її та дитину (Хмельниччина)¹⁶. За роботу на Мавський великдень померлі (мавки) карають тим, що у порушника заборони де-небудь на тілі виростає «мавська кістка», або «гуля» – невелике затвердіння під шкірою. Щоб позбутися її, слід прикласти те місце до тіла мерця або обчеркнути мертвою кісточкою, знайденою на цвинтарі, тобто віддати померлому (Хмельниччина)¹⁷.

Святкування Мавського великодня відоме не лише на Волині, Поділлі, а й на Лівобережній Україні – Київщині, Полтавщині, Харківщині, Херсонщині. Досить широкий ареал побутування розширює й часові рамки свята: понеділок першого тижня Великого посту (дуже локально), Чистий четвер, четвер Русального тижня. Та все ж найчастіше пов'язується він із Велико-

днім, Світлим четвергом. Як і на південно-східній Волині, на Лівобережжі в цей день вшановували мавок – померлих нехрещених дітей. Вважали, що саме на Мавський великдень вони виходять із землі, виграють по житах і в лісі аж до Зелених свят, поки квітує жито. Тут вірування в мавок переплітаються з віруваннями в русалок, однак на Хмельниччині вважали, що мавки (їх ще називали «лоскотухи») походять від померлих дівчат, тому вони особливо небезпечні для парубків – при зустрічі залоскотують їх до смерті. На Хмельниччині існує легенда про те, що хлопець, який кохав дівчину, після її смерті зустрів її в полі мавкою, спіймав за руку, але вона втекла, парубок же несподівано вмер – і так вони поєдналися на тому світі¹⁸.

На Слобожанщині вірили в те, що померлі приходять у цей день до церкви на службу, тому вночі слід запалити свічку або лампадку, щоб праведні душі могли знайти дорогу. Опівночі тієї доби під звуки труби або церковного дзвона, який б'є тричі, померлі встають із гробів і прямують до місцевої церкви. На чолі процесії йде померлий священник, який служив у тому селі. Він виголошує молитву, після чого двері церкви самі одчиняються, увесь люд входить до храму і смиренно слухає відправу. Біля вівтаря стоять діти, тримаючи в руках крашанки, набиті клоччям. Після служби всі христосуються і виходять із церкви. Виголосивши проповідь, священник зачиняє двері храму. Невдовзі піють треті півні, й мерці розходяться кожен у свою могилу [15, с. 17].

Незважаючи на всю зворушливість ситуації, зустріч з ними вкрай небезпечна: у ту ніч не захищає ні хрест, ні молитва, єдиний рятунок – втікати, не оглядаючись. Не чіпають мерці лише того, хто здогадається облитися водою. За віруваннями слобожан, мав вмерти і той, хто побачить покійників у церкві.

У Пасхальний період (від Великодня до Вознесіння) не слід відмовляти в милостині жодному прохачеві, сам Христос ходить у цей час по землі у вигляді жебрака (Харківщина) [10, с. 18]. На Поліссі вірили, що до Вознесіння не можна нічим бити по землі, тому що по ній іще ходить Христос.

Свято Вознесіння православна церква відзначає в четвер шостого тижня після Великодня, за 10 днів до Тройці

(П'ятидесятниці). Через це його ще називають «Вшестя» (в шостий четвер). В Україні, на відміну від Росії, народна звичаєвість, приурочена до цього дня, не дуже багата. На Поліссі вірили, що на Вшестя Господь піде на небо і зішле тепло, тож почнеться справжнє літо. Також вірили, що як не буде дощу на Вшестя, то не буде ще шість тижнів, а якщо буде – то наступні шість тижнів йтиме дощ.

До Вшестя фарбували яйця, віталися «Христос воскрес», вірили, що хто помре до Вшестя, того душа піде до Раю. Також на Поліссі вірили, що Бог іде до неба в обід, тому їжу після сніданку залишали на столі – то Богу на дорогу. На Харківщині напередодні або на саме свято пекли «драбинки» – хлібці у формі драбини й вішали або ставили їх на божницях, до ікон, щоб Господь по цій драбинці міг вилізти на небо. В урожайні роки такі «драбинки» пекли з великою кількістю перекладин, а в неурожайні – з малою, тому що тоді «небо буває ближче» [5, с. 141].

У Сіверському краї, над Десною, у день Вознесіння пекли млинці, що їх там називали «божими онучами». Такі ж млинці там пекли і на Переполовненя, і це називалось «підсаджувати Бога на небо». Проте українське прислів'я стверджує: «Не прийдеться у середу Вшестя, а все у четвер» – тобто всьому свій час... [8, с. 62].

Отже, до засобів прогностичної аграрної магії належать такі ритуали: ворожіння на колосках про майбутній урожай різних злаків; вибір щасливого дня для початку сівби; вибір сіяча; ритуальне омивання до і після сівби; засівання поля неодмінно в чистій або й новій одежі; приготування насіння та магичні дії з ним; очищення насіння вогнем або димом; випікання спеціального печива та магичні дії з випічкою на полі і вдома; окроплення святою водою, обкурювання ладаном худоби і реманенту; дотримання низки прикмет, пов'язаних із погодою та порядком висівання культур; заборона позичати чи дарувати кому-небудь насіння до початку сівби; заборона давати що-небудь з господарства у день сівби; ритуальні дії на ниві перед початком та після закінчення сівби; використання низки сакральних предметів під час сівби (хліб, свічка, сокира, яйце); жертвоприношення землі перед початком сівби; виголошення магичних формул, замовлянь і молитов пе-

ред початком сівби тощо. Схожі ритуальні дії відбувалися і під час посадки городини. Однак їх виконували переважно жінки. Тут перше місце належить магії жіночого тіла (голови, стегнам, коліну, кулаку), а також явищам природи (сонцю, місяцю, хмарам). Повсюдно поширена заборона на польові та городні роботи в той час, коли в селі є покійник. У ці дні не дозволено також чіпати насіння, заготовляти запаси на зиму.

Особливого значення народ надавав дню Переполовненя (середа четвертого тижня після Великодня). Фактично вона маркувала в народних уявленнях межу між весною і літом. Цей день має цілу низку різних номінацій, із якими пов'язані різні ритуали та вірування. До апотропеїчної магії цього дня належать: заборона купатися до Переполовненя з метою відвернення від утоплеників і пожеж; обхід з іконою кругом обійстя з метою відвернення пожежі; одноденний піст із метою викликання дощу; низка заборон, пов'язана з відверненням посухи і граду, а саме: заборона працювати в полі і взагалі на землі, городити плота, орати, копати, сіяти, садити; обливання водою з метою знешкодити відьму, яка ховає дощові хмари; обходи та освячення нив. На межі весни й літа відбувалися дохристиянські обряди поминання померлих. Цей обрядовий комплекс зберігся донині в локальних святкуваннях Мавського, Навського, Рахманського та Русального великодня. З ними пов'язані майже ідентичні уявлення та вірування, низка жертвоприношень, поминальні трапези, заборони будь-яких господарських робіт.

Примітки

¹ Записано 6 вересня 1990 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

² Записано 6 вересня 1990 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

³ Записано 7 вересня 1992 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

⁴ Записано 6 вересня 1990 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

⁵ Записано 6 вересня 1990 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

⁶ Записано 7 вересня 1992 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

⁷ Записано у вересні 2013 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

⁸ Записано у вересні 2013 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

⁹ Записано у квітні 2010 р., у Великодню ніч, у Києві в Покровській церкві на Подолі від парафіянина Крисенка Дмитра. Розповідала його бабуся.

¹⁰ Записано в липні 1989 р. у с. Стецівка Звенигородського р-ну Черкаської обл.

¹¹ Записано 25 травня 1994 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від Мартинюк Тетяни Давидівни, 1931 р. н.

¹² Записано 7 вересня 1992 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

¹³ Записано 1989 р. в с. Гнідин Бориспільського р-ну Київської обл. від Борисенко Марії Юхимівни, 1914 р. н.

¹⁴ Записано 3 лютого 1988 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від Варави Панасії Аврамівни, 1927 р. н.

¹⁵ Записано 15 травня 1988 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

¹⁶ Записано 15 травня 1988 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від матері, Іваннікової Тетяни Варсонівни, 1939 р. н.

¹⁷ Записано 24 серпня 1988 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від Королюк Марини, 1911 р. н.

¹⁸ Записано 19 серпня 1989 р. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. від респондентки з кута Осадьби.

Джерела та література

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва : Индрик, 2002. 816 с.
2. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и проч. Чернигов: Земская типография, 1901. 488 с.
3. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов : Типография губернского земства, 1895. Вып. 1. 308 с.
4. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов: Типография губернского земства, 1897. Вып. 2. 390 с.
5. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. *Сборник Харьковского историко-филологического общества*. Харьков : Печатное дело, 1907. Т. 17. 216 с.
6. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / упорядкув. та передмова М. М. Красикова. Харків : «Майдан», 2007. 58 с.
7. Кравченко В. Г. Зібрання творів та матеріалів архівної спадщини Василя Кравченка / упоряд. О. Рубан. Київ : ІМФЕ, 2009. Т. 2. 640 с.
8. Максимович М. О. Дні та місяці українського селянина. Київ : Обереги, 2002. 189 с.
9. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1991. 174 с.
10. Сементовский К. М. Замечания о праздниках у малороссиян (посвящается любителям старины). *Маяк*. Санкт-Петербург, 1843. Т. XI. С. 1–44.
11. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов XIX – начало XX вв. Москва : Наука, 1979. 287 с.
12. Сумцов М. Ф. Слобожане. Историко-этнографічна розвідка. Харків : Акта, 2002. 282 с.
13. Толстая С. М. Полесский народный календарь. Москва : Индрик, 2005. 600 с.
14. Чернявская С. А. Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии, записанные Софией Андреевной Чернявской. Харьков, 1893. 85 с.
15. Чубинський П. П. Мудрість віків : у 2 кн. Київ : Мистецтво, 1995. Кн. 2. 223 с.
16. Шалак О. И. «Рахманський великдень» на Подолі (Україна): Проісходження, особенности бытования в XIX–XXI столетии. *Духовна культура и религиозность некад и данас: различити контексти и традиције* / уредници др. Ивица Тодорович, др. Гордана Благојевич. Београд, 2012. С. 107–121.

References

1. AGAPKINA, Tatiana. *Mytho-Poetic Basis of the Slavonic Folk Calendar. A Vernal-Aestival Cycle*. Moscow: Indrik, 2002, 816 pp. [in Russian].
2. GRINCHENKO, Boris. *Vox Populi. Lesser Russian Stories, Fairy Tales and So Forth*. Chernigov: Zemstvo's Publishing House, 1901, VIII+488 pp. [in Russian].
3. GRINCHENKO, Boris. *Ethnographic Materials, Collected in the Chernihiv and Neighbouring Governorates*. Chernigov: Governorate's Zemstvo Publishing House, 1895, iss. 1, 308 pp. [in Russian].
4. GRINCHENKO, Boris. *Ethnographic Materials, Collected in the Chernihiv and Neighbouring Governorates*. Chernigov: Governorate's Zemstvo Publishing House, 1897, iss. 2, 390 pp. [in Russian].
5. IVANOV, Piotr. Activities and Beliefs of Peasants of Kupiansk District, Kharkov Governorate. In: *The Collection of the Kharkov Historical and Philological Society*. Kharkov: Printing, 1907, vol. 17, 216 pp. [in Russian].
6. IVANOV, Piotr. Activities and Beliefs of Peasants of Kupiansk District, Kharkov Governorate. Compiled and prefaced by Mykhaylo KRASYKOV. Kharkiv: Maydan, 2007, 58 pp. [in Russian].
7. KRAVCHENKO, Vasyl. *Collected Works and Materials of Vasyl Kravchenko's Archival Heritage*. Compiled by O. RUBAN. Kyiv: IASFE Publishing House, 2009, vol. 2, 640 pp. [in Ukrainian].
8. MAKSYMОВYCH, Mykhaylo. *Days and Months of Ukrainian Peasants*. Translated from the Russian by Volodymyr Hnatiuk. Kyiv: Amulets, 2002, 189 pp. [in Ukrainian].
9. MARKEVICH, Nikolay. *Customs, Beliefs, Cuisine, and Beverages of Lesser Russians*. Kiev, 1991, 174 pp. [in Russian].
10. SEMENTOVSKYI, Kostiantyn. Notes on Lesser Russian Holidays (Dedicated to Lovers of Antiquity). In: Stepan BURACHOK, ed.inchief, *The Beacon, A Journal of Modern Enlightenment, Art, and Education in the Spirit of the Russian Nation*. St. Petersburg, 1843, vol. XI, pp. 1–44 [in Russian].
11. SOKOLOVA Vera. *Vernal-Aestival Calendar Rituals of Russians, Ukrainians, and Belarusians of the XIXth to Early XXth Centuries*. Moscow: Science, 1979, 287 pp. [in Russian].
12. SUMTISOV, Mykola. *Slobozhahshchnyna Residents. A Historical and Ethnographic Study*. Kharkiv: Acta, 2002, 282 pp. [in Ukrainian].
13. TOLSTAYA, Svetlana. *The Polissian Folk Calendar*. Moscow: Indrik, 2005, 600 pp. [in Russian].
14. CHERNIAVSKA, Sofiya. Rites and Songs of the Village of Bilozerka (Kherson Governorate), Recorded by Sofiya Andreevna Cherniavskaya. Kharkov, 1893, 85 pp. [in Russian].
15. CHUBYNSKYI, Pavlo. *Wisdom of the Ages. The Ukrainian Ethnography in Pavlo Chubynskyi's Creative Heritage: in Two Books*. Kyiv: Art, 1995, bk. 2, 223 pp. [in Ukrainian].
16. SHALAK, Oksana. Observance of the Mid-Pentecost Festival in Podillia (Ukraine): Origin and Features of Its Holding in the XIXth to XXIst Centuries. In: Ivica TODOROVIC and Gordana BLAGOJEVIC, eds., *Spiritual Culture and Religiosity Then and Today: Different Contexts and Traditions: An International Thematic Collection*. Belgrade, 2012, pp. 107–121 [in Russian].

SUMMARY

In ethnographic studies of the XIXth to early XXth centuries, a considerable attention was paid to calendar rites and customs timed to major church holidays. However, there were far fewer rituals on the periphery of these holidays: between the vernal equinox and the aestival solstice. Yet, they were no less significant economically and philosophically. Ethnographic materials related to rituals associated with vernal and autumnal sowing gardening, and agricultural magic are also considered rare. Though, they were extremely important for a peasant-farmer. Almost throughout Ukraine, this cycle of agricultural work fell on the period approximately between Easter and Pentecost (Whitsunday). The article's authoress presents a unified image of the Ukrainian folk calendar of this period. The article uses the materials collected by ethnographers and folklorists of the XIXth–XXth centuries as well as the authoress' own records.

The means of prognostic agrarian magic embrace the following rituals: the divination on ears of corn about the future harvest of various cereals; the choosing of a happy day to start sowing; the choice of a sower; the ritual washing before and after sowing; the sowing of the field necessarily in clean or new clothes; the preparation of seeds and magical actions on it; the cleaning of seeds by fire or smoke; the baking of special cookies and magical actions with baking in the field and at home;

the sprinkling with holy water; the fumigation of cattle and stock with incenses; the observance of a number of signs related to the weather and the order of sowing crops; a ban on lending or giving seeds to anyone before sowing; a ban on giving anything from the farm on the day of sowing; ritual actions in the field before and after sowing; the use of a number of sacred objects during sowing (bread, candle, axe, egg); a sacrifice to the earth before the work beginning; the pronouncement of magic formulae, orders and prayers before sowing; etc. Similar rituals took place during the planting of cabbage, potatoes and other vegetables. However, they were performed mainly by women. Here in the first place was the magic of female body (head, thighs, or knees).

The people attached special importance to a one-week feast in the middle of Eastertide, namely the day of Mid-Pentecost (*Perepolovennia*). In fact, this Fourth (Right) Wednesday meant, in folk beliefs, the boundary between spring and summer. This day has a number of different nominations, which are associated with different rituals and beliefs. The apotropaic magic of this day includes: a ban on bathing prior to Mid-Pentecost in order to avert drowning and fires; the bypassing with an icon around in order to prevent fire; a one-day fast to cause rain; a number of prohibitions related to the prevention of drought and hail: a ban on working in the field and on the ground in general, as well as fencing, plowing, digging, sowing, and planting; pouring water to neutralize a witch hiding rain clouds; detours and consecration of fields.

At the turn of spring and summer, pre-Christian rites of remembrance of the dead took place. The authoress tries to find out the scope of this memorial cycle – from about Easter to Green Week, which ends with the ritual of *Seeing Off Mermaids*. In an opinion of authoress, this ritual complex has preserved to this day in local celebrations of Mavka's Easter, Navish Easter, Rahmanish Easter, or Mermaid Easter. These observances are associated with almost identical ideas and beliefs, a number of sacrifices, funeral meals, and prohibitions of any household chores.

Keywords: agrarian magic, apotropaic magic, Mid-Pentecost, Fourth (Right) Wednesday, Rahmanish Easter, Navish Easter.

УДК 392.8+634.73](477.41/.42)

Алла Дмитренко
(Луцьк)

ВИКОРИСТАННЯ ЧОРНИЦЬ У ЩОДЕННОМУ Й ОБРЯДОВОМУ ХАРЧУВАННІ НАСЕЛЕННЯ ПРАВОБЕРЕЖНОГО ПОЛІССЯ: КАШОПОДІБНІ СТРАВИ, УЗВАРИ, КИСЕЛІ, НАСТОЯНКИ

У статті йдеться про ягоди чорниці в системі традиційного щоденного, святкового й обрядового харчування мешканців Правобережного Полісся та зміни, що відбулися в останні десятиліття. З'ясовано місце свіжих (сирих) чорниць у раціоні в період ягідного сезону; показано способи їх заготівлі на запас; висвітлено особливості приготування кашоподібних страв із сухих і свіжих чорниць та подано їхні локальні назви; розглянуто використання цих ягід для узварів, киселів і настоянок; визначено місце страв із чорниць у системі харчування в період постів та свят. Для ілюстрації основних положень статті наведено польові матеріали.

Ключові слова: Правобережне Полісся України, культурна спадщина, традиційна культура, збиральництво, ягоди, чорниці, щоденне, святкове й обрядове харчування, кашоподібні страви, узвар.

The article is dedicated to the traditions of calendar regulation of bilberries harvesting in the Right-Bank Polissia and changes that have taken place in recent decades. The investigation is based on field ethnographic materials recorded during historical and ethnographic expeditions (2005–2014), organized by the State Scientific Center for the Protection of Cultural Heritage from Technological Disasters and the Museum of Ethnography of Volhynia and Polissia at the Lesia Ukrayinka East European National University. Traditions that have been developed in the system of calendar regulation of bilberries picking in the Right-Bank Polissia and the changes caused by the mass harvesting of these berries in recent decades are described. It is noted that the terms of bilberries harvesting are blurred extremely, which is caused primarily by the biological characteristics of this berry. It has a long vegetative period and is kept well, so it can be harvested from late summer to the next year spring. In some places, the beginning of bilberries picking is associated with the other plants development (reaching the viburnum).

Keywords: ethnic culture, traditional ecological culture, traditional farming, harvesting, berries, bilberries, customary law, folk calendar.

Культурна спадщина – обличчя кожного народу, за яким його пізнають у світі. Українці витворили багату матеріальну і нематеріальну культурну спадщину, вивчення якої важливе як у системі національного виховання, так і для популяризації наших досягнень у світі. Значним у формуванні національної культури є географічний чинник. Природно-географічні умови Полісся визначили специфіку нашої культурної спадщини, яка проявляється, зокрема, у традиційних формах і способах освоєння довкілля, структурі традиційної господарської діяльності, світобаченні, народних знаннях тощо. У регіоні витворились специфічні форми життєзабезпечення населення, серед яких досить важливу роль відіграло збиральництво. Це заняття дотепер посідає помітне місце в системі життєзабезпечення мешканців Полісся, що, з одного боку, зумовлено соціально-

економічними процесами, які відбулися в поліських селах протягом останніх десятиліть, а з другого, – великим попитом на дикороси, у тому числі й ягоди чорниці – джерело різноманітних корисних речовин. Ягоди чорниці, зібрані на Українському Поліссі, постачають не тільки в різні області України, але й у європейські та азійські країни. Тому вивчення традиційних способів використання чорниць у щоденних й обрядових стравах є актуальним щодо їхнього застосування в системі сучасного харчування.

Мета статті – вивчення місця ягід чорниць у системі традиційного щоденного та обрядового харчування мешканців Правобережного Полісся, та змін, що відбулися в останні десятиліття.

Завдання статті – з'ясувати місце свіжих (сирих) чорниць у щоденному харчуванні; висвітлити способи їх заготівлі на запас; з'ясувати особливості приготу-

вання страв із розпарених (тушкованих) чорниць та подати їхні локальні назви; розглянути використання цих ягід для узварів і киселів; визначити місце страв із чорниць у харчуванні в період постів та свят.

Під час написання статті використані польові матеріали автора, зібрані в ході історико-етнографічних експедицій, організованих Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (2005–2013 рр.), а також кафедрою документознавства і музейної справи, Музеєм етнографії Волині та Полісся Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (2008–2014 рр.).

Ягоди відігравали значну роль у харчуванні, використовувались як лікарські засоби, а згодом стали ще й важливою статтею прибутків. Особливе значення мали чорниці, досягання яких співпадало із Петрівкою – найбільш «голодним» постом, коли старі запаси практично закінчилися, а нового врожаю ще потрібно було чекати кілька тижнів: *«По ягоди поїдемо, ягуду наберемо, ягода в сю пору, нема ж хліба взяти»* (КГП). Чорниці були найпоширенішими ягодами на Поліссі, досягали першими, тому з них готували різноманітні страви: *«Ну, шо! І сушили, і варили варенне всяке, і вареники варать, і корже печуть»* (ГМГ); *«Ну, і вареники варили з їх. І книше печли. Ну, все з їх мона робить. І в кампот кидали. Ну, все-все з їх роблять»* (ФВГ).

Найпростішим було споживання чорниць свіжими. Збираючи ягоди, жінки і дівчата-ягідниці харчувалися ними впродовж дня – вживали з хлібом або просто з молоком: *«А йдем по ягоди, нема шо взяти, хліба нема. <...> То беремо молока і то ягоди їмо, молоком запиваємо. Так ми і беремо ягоди тії»* (КГП).

Щодня, прийшовши з лісу, свіжозібрані ягоди заливали молоком і їли з хлібом: *«Ви знаєте, я пам'ятаю в дѣтстві, там ми там жили коло лѣса, то так, ягоди наберем, помиємо і молоком солодким залить, і з хлѣбом – вельми добре якесь було. З молоком. Наливали молоком ягоди. Ну, то ж наберем і це вже помиємо, в миску, молоком заллѣм і ложками»* (МРА); *«То насиплють у тее, у миску, да молока наллють. Да сѣо з хлѣбом. Да так похарчуютса»* (СГФ). Такий спосіб

вживання чорниць зберігається дотепер: *«І тепер їдят з молоком ягоди»* (МАО).

З покращенням добробуту свіжі ягоди почали їсти зі сметаною: *«Я й зара розотру ягоди із цим, із сахаром, да сметани вкину, да могу їсти»* (ГНІ). Згодом, коли цукор став загальнодоступний, – посипати ягоди ним: *«Помієм, помиємо да цукром посиплемо, да й єдятъ»* (КНГ).

Незважаючи на широке використання чорниць у свіжому вигляді, переважну їх більшість сушили на зиму: *«Сушили. Колесьничого не робели, кромѣ сушіння. Колесь сушили. <...> Колесьничого навіть і не думав заквивати»* (ГОС; НФХ); *«Ну, сушили колесь їх. Большенство сушили»* (ФВГ). У с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області обов'язково сушили перші зібрані ягоди, вірячи в їх лікувальні властивості: *«Першу ягуду завжди брали сушили. Бо то було таяк то лікарство колесь»* (ГНО).

Чорниць сушили особливо багато – відрами, діжками, мішками, кошиками, і використовували мало не щодня: *«Насушили тих ягуд ведро пушти, то їх хватає, коли завгодно <...> варили»* (СОК); *«В мене було п'ять дочок <...>. То я насушувала по видру сушених, і вони за зиму у мене вишли»* (БОО); *«Одного року <...> я отакїй о [мішок насушила. – А. Д.]»* (ШГК); *«Цѣо кулик [мішок. – А. Д.] черниць насушували»* (СГФ); *«В нас самех було по три відри тих ягид, сухех»* (ТОВ).

Чорниці сушили на сонці, у печі, на печі, на горищі й навіть на даху. Перший спосіб їх сушіння – на черені («черин», «черен», «чбрин») на печі. Ягоди висипали на черинь злегка нагрітої печі й прив'ялювали їх упродовж двох-трьох днів: *«Колесь сушили ягоди в печі. В самій печі. Натоплювали пїч, не дуже крепко жарко, щоб вони зразу не розтали, і поступово за два-три рази, і так сушили. Прив'ялювали, прив'ялювали і так сушили»* (СМК). Перед тим як висипати сирі ягоди, черинь вимитали, змазували сірою глиною або молоком. Пізніше пїч почали застилати цупким папером з поштових мішків, картоном, а то й просто газетами, щоб ягоди не приставали і залишалися чистими: *«На черин. <...> Пїч так чистенька. Вона чистенька, бо на газетку. Застелимо газетку, <...> такий папір твердий. Мишки таки, почтови мишки були, таки пергаментни, па-*

пир» (ЛФП); «На черин. Змазали черин глиною, а потом молоком. То вони не берутса [не вимащуються попелом. – А. Д.], ягоди. Да сіпали. Да сушили. О! В нас насушували багато їх» (ГНД).

У с. Підбороччя Камінь-Каширського району Волинської області ягоди спочатку висипали перед піччю, щоб вони прив'ялилися: «То-то знаєте, як було? Як одразу напалюєш і кругом таково на черинь самий ни береш їх. <...> І вже тогдє прив'єнуть, і вже мати їх на гаряче бере» (ТХП).

З поширенням металевого посуду для досушування ягід у печі почали використовувати «бляхи» (дека): «Печи в нас же. І бляхами. Тепер, то на бляхи трохи. То тепер. Колись тих бляхів ше й не бачили, і там їх і не було» (МСВ; КУГ); «Потім вже теї, шо вже воне таке ничо, присохнуть, і вже мати в піч на бляхи. В таку, ни в гарячу піч, щоб воне [не згоріли. – А. Д.]» (ТХП).

В інших селах наголошують на тому, що сирі ягоди сушити в печі неможливо, тому що вони там одразу «потечуть» або ж, навпаки, згорять: «Найбільш на печє сушили. <...> Ягоди, то на печє, бо вони згорать [у печі. – А. Д.]» (МСВ); «Бо їх зразу в пич не всунеш. Бо вони розплавлюються» (ТОВ). Тому принесені з лісу сирі чорниці спочатку висипали на піч (місце між комином і стіною, де спали, сушили зерно тощо, яке також часто називають «черенем»): «А колесь, то собі на піч, собі легейко дух, весиплим, і воне собі сохнуть» (НФХ); «На печах. <...> В мене ще й зараз на печі лежить» (НАІ); «На піч гарячу висипають, вони поступєнно завлівають [прив'яляються. – А. Д.], а потом вже вони досохнуть» (ОНВ); «То вони всі сушили. На печах» (ХЄЄ).

Піч-лежанку, як і черинь, добре вимітали помелом з трави («помельнюхом»), змазували сивою глиною, застиляли ряднами, а пізніше – папером, висипали ягоди та сушили, періодично помішуючи їх: «Тогдє [колись. – А. Д.] не застиляли, бо не було чим застилати. Я й теперека, <...> взяла я ссушела, то застилаю газетою. <...> А тогдє піч збилели севою гленою, сева глена така. Е, того, збилели тею гленою піч, і весохла піч, взяла, “помельнюх” називається, як помело таке. Там з чогось – чи з траве, чи з

чого. Змеле, щоб там не було пищени, те змели єю і тудя висипали, прамо на, на ту піч висипали ягоди. І сушили. Сирие сепали, воне висихали, такеї висихали, шо ну. І їх там мешали» (ХМА); «Ну, на печи, на черенє. Простилали газету да тудя їх висипали, да текє. Тепер варені варат, отакє тепер» (ПОС); «Сушили. <...> На печі! В нас печі <...>. І зверху на черен! Не, застилалі трохи ще. Бумагами якимись! Якоюсь тряпкою застилалі. Да радюжечкою» (ЯВФ).

В окремих селах чорниці перед сушінням пересипали борошном або лушпинням від гречки для того, щоб ягоди не зліплювалися. Після висушування ягоди провіювали («палали»), відокремлюючи від лушпиння, а заодно й від листя: «Засипали етім, <...> лупою з гречки! Да! Пересипалі. А потом, вони як посохнут <...> і та лупа облізе – і вже палают [провіюють. – А. Д.] в ночовки. <...> Лупу, лупу гречану! Шоб вони краще сохли, не злипались. Шоб не зліпатса, да» (ЯВФ); «А чорні ягоди, то на піч, наверх. <...> Я як в себе сушила, то там, як мені ше маті моя, покойніца, розказувала, то я мукою пересипала, щоб вони не зліпались. Ну, мукою і на пєчку. Там собі застлала газеткою, і вони там поступєнно собі присихають. Та вони потім промиваються же і все» (РНН); «На пєч. <...> Висипалі. На пече вісохнут, а я є пропалаю, лісте вікіну. Да й они в нас сухенькі» (ТМФ).

Часто чорниці на печі лише прив'ялявали, а досушували у печах, знову ж таки розсипаючи просто на черинь, на папір або на «бляшки»: «Просто на печі, у печі. <...> Положимо наверху на піч, то воне трохи прив'янут, подсушатса, і тоді на бляшки – і в піч. І воне там висушуються» (ТОВ); «У печи й на печи. Насеплеш на піч, а потом збираїш да й у пич їх. Гленою змажиш, щоб була гладенька, честенька, да газету ростелиш, да на газету вже й посипаїш їх вже. Да воне там прив'януть добре, на пичи, а потом збираїш да на бляшку, да й у піч досушувать більш» (МСС); «Сушили на печі і сушили й у печі, досушували. Як легенько натопіш, на печі полежать. А їх багато ж, носили багато собі сушити. А здавати ж – не здавали. От. То посушимо, ссиплем на піч, да вони так добре зав'єнуть на печі, а потом їх на

бляшки чистінькії, на тую, на соломку чи на бумагу такую, щоб не приставала, щоб чисти були, і все, да досушували» (СГІ).

Іноді при хорошій погоді чорниці, прив'ялені у печах, досушували на сонці: «На сонце. На сонейко добре сохне» (МСС). Однак висушити значну кількість чорниць просто на сонці було важко, тому на сонці ягоди тільки досушували: «На сонці не сушили, щоб так, бо вони не посохнуть. Їх, якщо вони такії вогкіє, да вони, ну, ще крохі вже вони, вже добре зав'януть, да ще їх мало досушувати, то вже на сонці могли на гетому, на сонці досушувати» (СГІ).

Коли почали використовувати нові покривельні матеріали (бляху, черепицю, шифер), то чорниці присушували на горіщі чи навіть на даху, а досушували на печі: «Сушили. На печі і нагорі. В нас хата була крета бляхою. <...> І воне там по бляси так прив'янут <...>. І тоді знов на піч, досушували» (МГН); «Ото, як велика така погода, як оцьо була в нас, така погода, то висипали десь на таке, на даху радникку, щоб на бляси вона, та радникка, була, то вони прив'януть. А тоде брали їх на пєч» (МЄВ).

Сухі ягоди зберігали в торбинках та діжечках у коморах і «клітьх» (холодне приміщення): «Всиплют у мишечок да й на піч у куточок поставлят, да й стоять тамечки. А як уже холодно, то можна виносити і у кліть» (СКЛ); «А я віношу, у комори найлучш держать, у торбинці. А в хати, на печі не мона. Треба виносить. <...> У торбинці. У діжци такой» (ШАВ).

Сухі ягоди використовували впродовж року: «Канєшно, колись усе врем'я з ягодами. Це ж не тепер, шо вже разніє варені є, а колись тільки з ягодами» (БАЙ). Часто чорниці вживали просто сухими, не готуючи страв: «То мати часом сухих на бере жменю да посипле на стіл, да <...> їмо» (ГГП).

Сьогодні сушіння чорниць практично вийшло з побуту переважної більшості поліських родин: «То було по тому кошелеви насушували ягуд. <...> А теперека, певне, не найдеш <...> тех сухєх ягуд» (ХМА); «А тепер, то вже не сушать» (НФХ).

Найчастіше зі свіжих і сухих чорниць готували компоти («юшки»), киселі, варили кашоподібні страви. Для цього ягоди

розпарювали або тушкували в печі. Такі страви були повсякденною їжею впродовж року. Особливо часто їх готували в пости.

Страви зі свіжих чи сухих чорниць готували з борошном і без. Одні респонденти наголошують, що розварені чорниці «підбивали» (підколочували) борошном: «Варили! Я вже не знаю, як воно називається. Але просто варать, <...> пудбивають мукою. Да й вже мажуть дітям куски» (СГМ); «Пудбивали колісь. <...> Варілі його. <...> з мукою» (КВП; СОО). Подекуди борошно не використовували: «Чорниці розпарювали у печі з сахаром і так їли. З мукою не робили» (ЗУА).

У багатьох селах побутували різні назви страви із розварених чорниць. Варто наголосити, що розмежувати ті чи інші позначення територіально не вдалося, оскільки в одному районі вживали різні назви на позначення цієї страви, і навпаки, однакові або подібні назви (які походять від способу приготування, способу вживання, зовнішнього вигляду тощо) побутували в різних районах.

Наприклад, у кількох селах Сарненського району Рівненської області на позначення страви з розпарених чорниць зафіксовані назви «смажки» і «смажохи», що походять від способу приготування – казали, що чорниці «смажили», тобто тушкували у печі «То смажанка» (СУТ); «Смаженя, чи як? Смажкі. Тепер варення варять, а тоді таке <...>. В пєч, да упрєє там» (КВП; СОО).

У багатьох селах поширена назва «хамэла» («хамула»). Цю страву готували зі свіжих чорниць [2, с. 132]: ягоди тушкували в печі і добре розколочували «крутілкою», споживали з хлібом, зазвичай вмочуючи його у страву. Подекуди «хамула» була досить рідкою, оскільки її нічим не загущували: «Хамулу варели! Мочали. А як же? Насипє черниц да насипє сахару, да поставлять у піч, да воно впаритса, да така крутілка є, да покрутить його, та воно розкрутиться, та й хліб мочєли, колєсь» (СПГ). У більшості сіл «хамулу» підколочували борошном, завдяки чому вона ставала густішою: «Ай ну, мукою пудколочували. Да ту хамулу. Ну, була» (КУГ); «А! То хамулб! Ну тоже ж, ягоди свіжи. Але вже в їх воду не лилє. Ну, так ставляли на вогонь, і воне вже сами по собі робєлися. Пускали юшку і була рідка. А шоб

густіша була, то мукою пудбивали. То “хамулб” називалася» (ТОВ). Хамулу готують і сьогодні, причому не тільки з чорниць, а й з інших сезонних ягід, підбиваючи борошном або крохмалем [4; 5].

У селах Дубровицького району Рівненської області сухі розварені ягоди називали «бурдою». М. Довгун із с. Осова повідомила, що «бурдою» називали і зварену потовчену квасолу, і розварені ягоди. І вживали їх однаково – їли з млинцями чи свіжим хлібом: *«Бурда. Воно то, як і з пасолі. Ми пасолі наварим да розтовчем – то бурда. І вже, як тиє ягоди, то вже так називаємо. Шо з ягод тая бурда. А ні, то з пасолі бурда. <...> Да з млинцями їмо чи з свіжим хлібом»* (ДМП). К. Торгун із с. Залужжя теж пам'ятає про таку страву: *«Варилі таку, <...>, як тепер варення варать, але якось інакше називалі. Я забулася! <...> Ну, якось називалі. Чи “бурда”, <...> чи якось так. Да таки ми їлі, бо ше такого не знали, як сьогодні»* (ЯВФ).

У прибузькому с. Голядин Шацького району Волинської області із розпарених чорниць готували «жур», який також вживали з хлібом: *«Підуть в ліс, наберуть ягод, солодети нима чем. <...> Тико так парать теї ягоди, мнуть, то “жур” називаїця. <...> Ше всеплять муке, щоб було густіше. <...> Ідїть, дітки, їжте скорїї! Теї діти той жур їдєть <...> з хлібом, самей, і так ягоди. От така їжа була, з хлібом. <...> Такєй був добрий той хлібець, так добре. <...> Але поїсе, то піче вдень, водиво піче, як такого самєє. Але ме їли. Ме їли. О, Господи!»* (ЦЕГ; ЦОГ).

У низці сіл Сарненського і Володимирецького районів Рівненської області зафіксовано частково подібні назви страви із розварених чорниць: «пламида», «каламида», «плагета», «флагета». Спосіб приготування був майже аналогічним: чорниці розварювали з водою (сухі) або без неї (свіжі) і підбивали борошном чи власноруч виготовленим крохмалем: *«Потом, моя мати називала, “плагиду”.* Тако ягод насиплє да мусить води туди трохі лине, да наварат, да ще пудоб'є або крохмалом, або мукою» (ГНД); *«З ягод каламиду [готували. – А. Д.]. <...> Да. Мукою пудбивалі. Коли ягоди розваряються, тоді давай муки трошки розбить да туди вліть»* (ГЗС; СМТ).

У с. Ремчиці Сарненського району Рівненської області «плагету» готували не тільки з чорниць, а й з ожини: *«Колісь усе вареники і якусь плагету варилі, якась плагета. Ето принесе вже мати тих ягод. Або ожини йдуть збирать, то то вже плагети треба варить. Тепер кажуть “вареня”, колісь – “плагета”. Наваримо тої плагети і вже ми хліб мажемо, носимо їмо. Сахара туда всиплем, щось іще можна туди. [І борошна, мабуть?] Да, бо густа та якась плагета»* (УМП).

Дехто порівнює цю страву із варенням, яке вживали щойно звареним і не готували про запас: *«Казали <...> “флагета”, в нас же варення по-сучасному. Колісь казали “флагета”, да. Варили, ну, воно вариця, а потім – ложичку муки, щоб густіше було, і тоді цукру, і воно такє... Ну, зразу його ніхто не закривав, а зразу їли!»* (ІНВ).

Багато інформантів уже не пам'ятають, як колісь називали страву із варених чорниць: *«Ну, робили, колісь же-ж не було так, варенньов не варили, да парили, да калатали з сахаром. [З хлібом їли?] Ну, а з чим же-ж?»* (ЖГМ). Частина респондентів часто вживають термін «варення» («варене», «вареня»): *«Казали, ето варене такєє. З ягод. Може, й хто казав і “музя”. В нас – неє. Бо є, шо й муку туди сипали. Ну, казали, “вареня з мукою»* (НОВ). Дехто цей термін вважає сучасною назвою традиційної страви: *«Тепіру кажуть “варення”, а тоді казали “музя»* (ВАГ). Інші респонденти чітко розрізняють варення і тушковані ягоди («хамулу», «музю» тощо). Основна відмінність полягає в тому, що варення довго зберігається: *«Ну, то варили і варене тоді, з єгод варели. З єгод і з етого, з яблик, чи добрі яблика. Варили так. Так просто, сахар сипали і варили, от. Вареніє. <...> А то треба зварити їх, щоб вони були на вареніє. Шоб було вареніє, довго стоїть»* (СПІ).

Назви «музя» («мурзб», «мэрза») найбільш поширені в селах Зарічненського району Рівненської області, хоча зустрічаються і в інших місцевостях. Це наймення, очевидно, походить від особливостей споживання страви дітьми, які «замазувалися» («замурзувалися») чорницями: *«Так, варили, в нас звалася “музя»* (ФОМ); *«“Музя” в нас казали»* (БГТ); *«Було. Мурза»* (ПММ).

Як свідчать записи, в одних селах «музю» готували зі свіжих, а в інших – із сухих ягід. Свіжі ягоди часто навіть не варили, а просто перетирали товкачем і посипали цукром: «Казали “музя”. То шо було так: як свіжих принесеш да потовчеш товкачиком, да й посиплеш сахаром, да й ото музя» (СПІ). Сухі чорниці парили в горщиках: «Що колись робили? Не було ни сахару, ничего. На піч сипали і сушили люди [ягоди. – А. Д.]. А як варили, то варили в горщиках без сахару, без ничего таке, бо не було» (НОВ).

Від того, які ягоди були використані для приготування «музі», залежало й те, чи додавали до неї борошно. Із сирих ягід одержували більш рідку страву, із сухих – густішу. Тому «музю» робили з борошном і без нього – усе залежало від уподобань членів родини: «Казали ета, “мурза”. Да. Ягоди да заколотять мукою» (ДММ); «Хто мукою [підколочував. – А. Д.], хто любив. А хто, то так собі музю варили. Ну, тушили, це, як зара варення варять. Да в піч засували. А варення не варили через те, шо, мо, й не тямили, а може, і не було й цукру, хто його знає?» (КГХ).

Респонденти відзначають, що «мурза» була дуже смачна: «Да, така смачна. Мурза така» (ДММ), тому діти одне поперед одним намагалися першими дістатися до страви, що іноді приводило до небажаних наслідків: «А [мати. – А. Д.] музі наварила, то я й живота обпарила. Чигуном. У той чигун, був на плиті. <...> Мати варила. А я хотіла найстиса сама перша» (ОАН).

Тушковані ягоди найчастіше готували в пості: «Тож парили більш в піст. І робили ягоди, тушили тоді в печі, ну, і ставили да їли так, бо ж сахару не було. То, якто баба казала “їжте”... Ох! Якось я забулася, як вона на мене казала. Як вони? Не варення. Тоді “варення” не звали. Якося іначе звалось. Але й забулася, як. <...> Музя! О! В нас казали “музя”. <...> Ну. І баба казала “їжте музю»» (КЛГ).

У с. Возякове Овруцького району Житомирської області «мурзу» готували не тільки в пісні, а й у скоромні дні, додаючи в ягоди, крім борошна, молоко: «Колись робили. Ягоди розминали, да як, я такого не знаю. Я знаю, шо таке розказували. Ну, я такого не їла. Колись,

давно. Сириє ягоди, да калатушу ето. Молоко добавляли. Туда муку сипали трошкі. <...> “Мурза” казали. <...> Да, ягоди всиплєм у горшок чи в чавун там, вони розкиплять добре, да помнуть добре, да й трошки муки, да калатуша, така калатуша. Мурза, мурза, правда, мурза. Мукою таке, таке тягуче, як кісель, получається» (ПГТ; ПМЛ).

У селах Правобережного Полісся на означення страви із тушкованих ягід вживалися й інші назви. Значне поширення має термін «мочанка» («мочака»), що походить від способу споживання – умочати хліб тощо: «Було. Мочанка» (ДУД); «Робілі мочанку <...> Брали ягоди, потом муки там жменю сипнеш, дай так» (СУТ).

У с. Бовсуни Лугинського району Житомирської області «мочаку» варили переважно не з борошном, а з картопляним крохмалем, тому вона була більш подібна до киселю: «А колись, то все врем'є робили то якусь мочаку. Милі їх [ягоди. – А. Д.], <...> без муки, так робили. А потом єї з мукою. Ну, отак просто: от окроп кипит, да всипали оце ж тих ягод да сахару, да то вже таке робилося, мочака без муки, без муки. Ну, кисель, потому шо в картопляну робили» (БАЙ).

У голодні роки «мочаку» готували і як начинку для пирогів та вареників – з додаванням солодких буряків і без борошна: «Робили. Ну, мочака. Розпарували, а тоде сахару не було, да терли буракі. Солодкі. Да таке їли. <...> [А борошно вже не додавали?] Не. Де та колись мука була?» (ПОС); «Все робили. Червоного бурака стри туди чуть, ягод розпар туда» (БОО).

У с. Грудки Камінь-Каширського району Волинської області варені чорниці також отримали свою назву від способу вживання – мочати. Там їх називають «вомачка»: «Ну, робели, чо ж не, робели. Як то? А це цього, вомачка. “Вомачка” казали» (НФХ).

У Камінь-Каширському та Лугинському районах зафіксована назва «затірка» («затирка»), яку в одних селах готували із сирих ягід, в інших – із сушених. Відмінність «затірки» від подібних страв полягає в тому, що борошно не додавали в ягоди, а замішували туге тісто, розтирали його у хлібних ночвах («нецьках»), робили невеличкі «скрутики», які кидали

у варені чорниці: «Сушили. Потім робили <...> затірку таку з чорниць. <...> Варили ягоди, а потім брали муку, затирали так <...> Скрутиками. І кидали вже у варену, у варені ці ягоди. Вже вони поварилися. І це тістечко зварюється» (ДГМ); «Таку затирочку я, дитено, їла. <...> З сирех. <...> То добре знаю, що наварели затирки із ягудьме. Теї ягоди поварели і теї жетнеї муке пудмишєли, і ме так їли ту затирку. І така була добра!» (ТАІ).

Поодинокі респонденти й дотепер готують таку страву: «Я й тепер колочу! Ягоди, всеплю ягоди у каструльку, налила воде, а потім мукою підбила. Ну. Ну. І як каша! “Затирка” ми називаємо» (ХМА).

У кількох селах варені чорниці, підбиті мукою, називали «лемішка» («лимішка»): «Лемішка» казали <...>. Ягоди розваратса, да підмішают мукою, да таке їли колісь. Бо ж то була беднота» (ЩАЛ); «А варили і лимішку! Варили» (МНГ).

У с. Олександрія Камінь-Каширського району Волинської області зі свіжих і сухих розпарених та перебитих «верцьохом» чорниць готували «киселицю» («киселецю», «кисилицю»), яку підколочували борошном, а в скоромні дні додавали ще молоко або солодку сметану: «Такей кисіль – “киселеця” казали. Киселеця. Розпарує ягоди, потре верцьохом і от з мукою, зварела та й їли. Да. З сухих тоже» (ДГД).

У с. Зелене Володимирецького району Рівненської області таку страву називають «ягодниця»: «Даже таке варенне. <...> А колісь казали “ягодниця”. Отако прямо її зварать. А тоді ж не було сахару, нічого. Да так ото наварать, да так якось її їли. <...> З мукою, ну. А так, тоді ж не було цукру того» (БЕГ).

У с. Сварицевичі Дубровицького району Рівненської області страву із чорниць і борошна називали «муківня»: «Колісь варили таку, ну, муківня. І мукою підбивали ї, ну, тако. І так і їли» (ШГК).

У с. Малі Телковичі Володимирецького району Рівненської області із чорниць і борошна готували доволі густий «кумиш»: «Ну, то варели <...> кумиш. “Кумиш” називається колесь, по-колешньому. Стареї люде розказували: возьмиш жменю там <...> мукечке, да возьмиш подоб'єш,

да вже таку вроді і кумиш. Да така вона смачная. Вже, їмо вже» (МСС).

Цікаву назву «кава» має страва із чорниць у с. Тишиця Березнівського району Рівненської області. До цих ягід додавали воду, цукор і тушкували. Потім підбивали борошном. Залежно від його кількості, страва могла бути густою і рідкою: «Варили таку “каву”, називалася. Ну, то ягоди варать, цукор сиплють, муки добавляють. Трошки води. І води да варать. <...> Як затирку. О, знаєте, <...> ти ягоди покиплять, вони м'якеньки. А муки трошки возьме, в води розведе і так лє. Да тако мазали хлєб. Називалоса “кава”. <...> Як хочете. Хочете рідку зробите. Добавить больш муки, правда, буде густа, а схочете – рідку» (СДГ; ФОГ).

Подекуди «мачанку» робили із розпарених чорниць та маку: «Мачанку тоді робили, бо ж не було чого. І маку на товчут, і ягод розпарат, розтрут, розтрут, сахаром посолят да й мочали. Шо мочань» (КМЕ); «Клали туди сахару трошки <...>. Перетирали черніку да туди маку, да мочали» (ДМГ); «Парілі да товклі, колісь мак сеялі. <...> Да це напарить целый чавун там мати, і тако жили за такім. І того маку усіпле да це попарить, <...> да так і жили» (НМС); «А з ягод, колісь мак <...> да ягоди, да попарив. <...> Да той мак попарив, да потер, да сахару не було і нічого, да туди, в ти ягоди, вилив той мак, да й їси, мачаєш вперед, коб швидше» (МВВ).

Розпарені чорниці, підбиті борошном чи без нього, найчастіше споживали із хлібом, коржами, млинцями. Якщо страва була густою, ягоди намащували на хліб, млинці тощо: «Возьмем на хлібець намазиваїмо. Густіше. Як уже мати возьме наварить, да шоб було вуно густиньке. Да ми возьмим на скєбочку, да й намазуєм, да й їмо. Було таке» (МСС); «Де, може, яку скибку мазала так, як вареньом» (БОО). Якщо «хамулу», «мочачку», «вомачку» та інші робили рідкими, то в них мочали хліб, коржі, млинці тощо: «Мочали хліб, мочали млинці, ну все. Добре таке» (ФОГ).

М. Лук'янчук із с. Красностав Лугинського району Житомирської області пригадувала, що в повоєнні роки її мама, як тільки починався ягідний сезон, варила чорниці, пекла коржі і так годувала дітей: «Напечут коржов і ягоди зварат, розо-

мнут, стушат і вже пудсолодят, і таке діти єли» (ЛМІ).

Значну роль ягоди відігравали в раціоналі поліщуків і в зимовий період, особливо в пости або за відсутності молочних продуктів. Сухі чорниці розпарювали та їли з різноманітними борошняними виробами. У с. Рудня-Вересня Іванківського району Київської області розпарені чорниці вживали із коржами та пампушками: «Пекли коржи, розпарували ягоди, сипали сахар зимою да мачали» (МНД); «А зимою, вже корова не доїтьсѣ <...>. Ну, так шо робили? Посушили [чорниці. – А. Д.], а потом уже кип'ятком попарять її, вона розм'якне, суха. Потовкли, сахаром посоліли, пампушки пекли. Мочали, їли. Оце таке робили. Така, як вареня, только з сухих ягод» (ГМК).

Найчастіше розпарені чорниці їли з хлібом: «Парилі, зимувалі, їлі. Булки пеклі <...>. То напаріт маті горщок ягод, то ми й так їмо, бо сим'я ж була велика, було сім душ, то була сим'я велика. То й так їлі і з хлібом їлі!» (БЕТ); «Розпарювале сухі ягоди, тоже перетирали і їли так, хліб намазували» (СрОО).

У с. Нуйно і с. Качин Камінь-Каширського району Волинської області розпарені чорниці їли з житніми або пшеничними «пальошками», які готували з прісного тіста, замішаного на соді (коли вже була), або з кислого тіста, замішаного на хліб («з діжчини»). Із тіста робили качалочки, злегка розплескували їх і різали на шматки (як варениці). До відварених «пальошок» додавали розтерті чорниці та цукор: «Гінший раз, як посній дні, то розпаріш та розотреш їх [чорниці. – А. Д.], теї пальошки смачиш. <...> Тико пальошки з мукє варать. <...> З тіста. Такі во скрутиш і розплескаєш. Таке кругленькі. Або на стил качелкою розкачєєш та ножем порижеш. Ну, з тої, з петльовеї, з пшеничної [борошна. – А. Д.]. Може, <...> там колєсь, я не знаю, варели <...> з жетнєї мукє» (ШАМ); «Робели, розмачували мати, як є сахар. Того, вже й я так робела. Як є сахар, намочиш та розитреш їх [чорниці. – А. Д.], та й так, чи пальошок навариш, чи шо, та й так їли так. А пальошки – з тіста. З тіста! Прісного замисели тіста, там соди, як колєсь теї соди не було, то й соди не сепали. А мати із діжчини. Колєсь же не було те, бо жето було, жетнє

було. <...>. То мати вейме того тіста і наробить пальошок <...> То вже такеї вкусни! Такеї вже вкусни, шо того! Отаке було» (ХМА).

У с. Рудня-Жеревці Лугинського району Житомирської області пекли коржики, які «тріпали» (перемішували) із розтертими чорницями, трохи притушкованими в печі: «З свежих ягод, як принесем, да втушим у печі, да коржикув напечем, да потрепаєм їмі, такеї. З житньою [борошно. – А. Д.]. Яка була в кого, да. Не, ягоди втушували, а коржиков оддєльно напечем, да. Да потрепаєм тим, та як вареньою, вони втушатсѣ, такеї, препани. [Ставили знов у піч, так?] Да, вони зогрєлис, да й усе, а далі їли їх. Я вельми люблю. Оце таке» (ЛОМ).

У с. Яполоть Костопільського району Рівненської області розтовчені чорниці, часто навіть не парені, а сирі, вимішували з вермішеллю і посипали цукром: «Мняли їх, тиє ягоди, і сипали туди сухара, обварували вермишель і мешали з вермишелем. Отаке робили. Вермишель з ягодьми. Да. Отако той, премо сири помне, помне їх у тому, у мисці, насипле сахару і вермишель зварить, і туди вимешає. То тоді вже і їдять» (МЄВ).

Особливо часто розпарені чорниці готували у Пилипівку: «Пост, як починаєтсѣ пост, або Пиліповка, так там, як прийде вже неділя, о, то насмажат їх [протушкують чорниць. – А. Д.]. Поміют да в якусь посудину, да пережарат їх, пересмажат, отаке. Да, ну таке варили. Паляницѣ напечуть. Да з тими паляницями – мочають в тиє ягоди» (КТІ).

У низці сіл розпарені чорниці готували не тільки в піст, а й на Різдво / Коляду: «Вже як преїде свято, до возьме мати їх [чорниці. – А. Д.] водою, окропом попарить і да в піч уставить. А воне розстануть, да возьме таке о, качілочка, як уже, да помне, помне, да туда сахару сепить. Та ме хлібом вже й мачаїмо. То на Рудво вже ж. На Рудво. Гето вже тако, як піст уже [закінчився. – А. Д.]» (МСС); «[Ягоди. – А. Д.] терли в месці. <...> Цукру трошкі всеплєш <...>. Трошичкі розпарювали. Не вельми, бо як вельми, то буде вже рідко. Так трошки, щоб воне розтерлись, бо то сухєї єгоди буле ж уже. То ж не літо, Коляда» (ППМ).

В окремих селах сухі чорниці додавали до куті на Першу коляду (перед Різд-

вом): «*І в кутю кєдаємо теї ягоди. Як тако, з маком, з ягодами*» (ПММ); «*То варат уже кутю, одо вже, із ячмень. То вже туди сиплют ягоди, це вже посуку таку кутю вже роблят*» (ВМС); «[Чи додавали в кутю сухі ягоди?] *О! Додавляли. Аякже ж! То ж то саме Коляда! <...> Все сушили. То тоді їх і добавляли. Пам'ятаю*» (СКІ).

Чорниці використовували і для різноманітних узварів та киселів. Протягом ягідного сезону їх готували зі свіжих плодів, а восени, взимку і навесні – із сухих.

Страва, яка в багатьох регіонах України має назви «узвар», «вар», «сушениця» [3, с. 58], на Правобережному Поліссі іменувалася по-різному. Один з давніх варіантів – «юшка». Цей термін стосувався не тільки страви з риби, а й відвару з будь-яких інших продуктів, зокрема ягід та іншої сушні (яблук, груш, слив тощо). Юшку споживали разом з усіма ягодами і фруктами, із яких її готували: «*Варели. <...> “Юшка”, казали. Їли разом – грушке і ягоди, і все. Варели таку юшку*» (КМП); «*Варели юшку. <...> Вже наварить юшки – ягоди, грушке накедає, яблик туду сухєх, як зимою*» (ДГД); «*В нас то парили грушкі. Яблукі і грушкі такі. Юшка. Да, прямо юшка*» (СМГ). У с. Пульмо Шацького району Волинської області юшку із сухих ягід готували з лікувальною метою: «*Сушать їх і тримають ті ягоди. Коли як дехто боліє, то варять, тую юшку дають пити їм*» (КХО).

Другий термін, яким називали відвар із сухофруктів, – «грушки», «грушке», «грушки парани». Це найменування можна пояснити тим, що на Поліссі дуже поширеними були груші-дички, вони склали основу відварів, до яких додавали і ягоди: «[То казали “кампот” чи “грушки”?] *Грушке прямо*» (СКІ); «*Да, і яблукка, і грушкі. [А ягоди?] Нє, клалі трошкі. То казали “грушки парани”*» (ГНД).

Респондентам відомий і термін «ягодниця» («ягудниця»), який вживався не тільки на позначення густої страви із сухих чорниць, підколочених борошном, але й щодо відвару із сухофруктів: «*Кидали грушки, яблукка і ягоди сипали. І “ягодниця” казали*» (МАО); «*Ягудниця така <...>. Варили тако і їли. <...> Ну, сахару ж то не було*» (ЛФП).

У селах Правобережного Полісся добре відомі й назви «звар» та «узвар». Подеку-

ди цими термінами називали лише відвар із ягід: «*Звар. Ми казали “звар”. То єгод такий горщок наваримо*» (ПМГ). У більшості сіл «звар» – це суміш фруктів і ягід: «*Більше грушке, яблукка і черніку. І нам такий звар варела [мати. – А. Д.], і ми пили*» (ВМ); «*Узвари варили з грушок сухих, яблук сухих і ягідок. І такий смачний*» (КГХ); «*Це називаєм ми його “узвар”*» (СГП). В останні роки, під впливом засобів масової інформації, назва «узвар» отримала доволі широке побутування, хоча нею послуговуються переважно респонденти молодшого віку, а старші люди бережуть давні найменування. Наприклад, у с. Куснища Любомльського району Волинської області тепер одночасно вживають дві назви – «грушки» і «узвар» [1].

Досить поширеною є й назва «чай». Головним чином її використовували на позначення відварів з різноманітних трав, однак вживання цього терміна зафіксоване і щодо страви із ягід. Деякі респонденти «чаєм» називали все той же відвар груш, яблук і ягід: «*Варили чай, ну таке колись. <...> Кине яблук да...*» (ФОГ); «*То з буцяхов [лохини. – А. Д.] добрий, і чай такий був добрий*» (МАО). Проте здебільшого під «чаєм» розуміють лише напій, приготовлений зі смажених (тушкованих) або подрібнених ягід, переважно із брусниці: «*Мололи на машинці і чай*» (ДМФ); «*Чай гріли зимою*» (СММ); «*Кидають в чай, да заварять води, да пару ложок укинуть, шоб закипіло*» (КУГ); «*Брусниці <...> всю зиму вже кєдали в чай*» (КрЛГ).

Сьогодні переважає вживання назви «компот», поширене по всій території Правобережного Полісся. Свідчення багатьох респондентів є підтвердженням того, що це найменування витіснило більш давні терміни, характерні для цього краю, адже інформанти, вживаючи одну з традиційних назв, одразу ж уточнюють, що це компот, або ж наголошують, що раніше такої назви не знали: «*Грушке прямо. Колесь не знали кампоти*» (СКІ); «*Ягудниця така, кампот*» (ЛФП); «*Нє, кампоти колись не варили. То єгоди і грушки*» (СрОО).

Інші, навпаки, говорячи, що в них готують компот, тут же зазначають більш давню назву, характерну для місцевості: «*Кампот, ягодниця. Чай. <...> І “ягодни-*

ца” казали» (МАО); «Сушать тії дички грушки да ягоди сухії, то кампот такий. Узвар» (НМГ); «Кампот варили. <...> Це називаєм ми його “узвар”» (СПП); «[А казали “кампот” чи “грушки”?] Кампот є. Було кампот. О, але там і були грушки. Накидають сухих грушок. І ягоди кидали» (ДСН).

Відвар із ягід і фруктів був однією з найбільш поширених страв. У кожній родині його готували дуже часто. Г. Усік із с. Полиці Камінь-Каширського району Волинської області розповідала, що в їхній багатодітній родині мама варила його щодня: «Ото мати так. Кожен день, як нас було семеро. Кожен день кампот варели. З того [з чорниць. – А. Д.]» (УГІ).

Які інгредієнти входили до узварів / компотів? Подекуди вони були однокомпонентними – варили лише сухі чорниці: «Чорниці сухеї сепали і водою наливаєш, і кіплеть воне» (ХМА).

Однак найчастіше узвар на Поліссі готували із груш-дичок і сухих ягід. При цьому основою страви були саме груші: «І груши, іменно, щоб були груши» (СПП); «А кампот варили. <...> Грушке і до грушок ягоди» (МГН). Відвар із груш був дуже прозорим, тому для надання темнішого кольору додавали чорниці [2, с. 32]. Інформанти свідчили: «Кампот варели, грушке кєдали, то вже з грушок сухех, то вин честий такеї, світлий. А вже кедають [ягоди. – А. Д.], то вже хоріщий кампот. Варели тії грушке і теї ягоди кєдали» (МЯО).

Ті родини, які мали садок і заготували на зиму сухих яблук, до узварів додавали і їх: «Все туди кидаєм. І яблук сухих жменьку, і грушок жменьку, і ягід жменьку – усе, що є сухе. Усе шо є, яка фрукта дома є» (СПП); «Кампот. <...> Сухе ягоди і яблика, сухеї грушке» (СНВ); «Кампот варели. Там грушок насушать, яблук, тих ягуд укєнуть» (ДГЗ); «З черницями, тако. Та варили з черниць, яблук укладали, груш і черниці. Да такий був кампот» (ФОГ).

У с. Видричі Камінь-Каширського району Волинської області в повоєнні роки до узвару додавали нарізані шматками цукрові буряки, таким чином підсолоджуючи напій: «Кампот. Але не було сахару. <...> А були сахарни буряке, таке солодкі. Нарижуть тих буряків у ягоди. О. У теї ягоди, в грушке» (СКІ). У с. Хоте-

шів Камінь-Каширського району Волинської області компот варили з червоним буряком і морквою: «А колесь, я в дитинстві пам’ятаю, то в навіть без Коляде варели. Сухе, значить, ягоди, цьой, червоний буряк і морква. От, те все кєдали і варели такеї кампот. <...> Солодке. Червоний буряк, морква, значить, і сухе ягоди. Присолоджували» (ПОІ).

Узвар («юшка», «ягодниця», «грушки») був однією з основних страв на всі Коляди – перед Різдом, Новим роком і Водохрещем (6, 13 та 18 січня): «А ягоди й грушке, то то само собою на Коляду» (СКІ); «Кампот варели завжди на Коляду. <...> Ягоди, яблука сухеї. Ну, якщо є сухі грушки, й сухі грушки кєдали» (КГІ); «Варели такеї, тепер уже не варять, на Коляду. <...> То, як і зара помню, воно мині подобалося, я любела їсти» (ПОІ). Ягоди на Коляду варили і в с. Мельники-Мостище Камінь-Каширського району Волинської області, як за свідчила Я. Березнюк (БЯС), та інших поліських селах: «На Коляду <...> кампот варили, <...> то сушки жменьку, то ягод кинеш, то сливки сушили. <...> Ото тако колесь мати моя кєдала» (ХГП).

У с. Великі Цепцевичі Володимирецького району Рівненської області в тих родинях, де були потопельники, узвар разом з іншими стравами, що готувалися на Святвечір, клали в миску і носили на річку: «О! Ягоди і грушкі, і кампот варили. Ето такая вечера була, шо сім горікув треба, щоб наварано було. То вже й топляникам несут. Ну, як наваритса, то скідають із кожного горішка. Да в миску, да несуть на річку. Замерзла, замерзла, і все равно кидають» (ЛОК).

У с. Переходичі Рокитнівського району Рівненської області свіжі чорниці варили на поминальну вечерю на літні «Діди» (поминальні дні напередодні Трійці): «Є такий годочок, шо ще перед Трійцою є в нас Дєди. Дєдовська субота, то вже бувало такеє, шо вже ми на Дєди, тож постімо, то вже й наваримо черниц на вечеру. <...> А закіпїт, вода закіпїт, да помиєм у воді ето, чернічки, да й всиплемо туди. І всьо. Таки кампот» (ГрНД).

Відвари із ягід і фруктів приносили породіллі на «провідування»: «А шо ж колесь приносили? Кампот варели. З цього, з яблук, з грушок. Кампот з ягод цих во [чорних ягід. – А. Д.]» (ОПЮ); «Ягоди

якесь чи що. То такей був закон» (БОУ). Під час дослідження родильних звичаїв Любомльського району Ю. Хвас відзначила, що найпоширенішими стравами на родини («провідування») були варені груші та чорниці, які заправляли медом [6, с. 114].

Із поширенням картоплі й опануванням технології виготовлення крохмалю на основі узварів почали готувати киселі: «Кісель варили. З того кампоту. <...> Робили крахмал з картошки. Терли картоплю да ту картоплю перемивали водою. Та вода стояла довго. Крохмал осядався. Да той крохмал брали, розколочували. Та, як і зара, водою розливали да кісель варили» (МЄВ). Для приготування киселю спочатку робили відвар із сухофруктів і чорниць, а тоді в холодній воді розводили крохмаль і додавали до настою: «А кісель з чого варели? Крохмаль свій робели. З картоплі. А садок був, грушкє буле, сливкє буле. <...> То вже тих садових грушок мати, а ше жменьку кине ягод, чорниць туду, там воно настоїтьсья, і вже воно готовоє. І топіро той крохмаль в мисочку, трохи холодної води, той крохмаль розмочили-розмочили. Тая вода кипеть і туду велили той крохмаль, і всьо. І трошки закипів» (ЛЕС).

Однак частіше кісель варили лише з чорницями (на чорничному відварі): «А це толькє ягоди в кісель, робили з ягодами. Да. Ягуду кинь, вони розпаратса, сахару насип, тоді крохмал да заваруй кісель. Дуже добрий. Оце таке робили» (МНД); «Це ми кісель, мо варимо. <...> В окроп усінав [ягоди. – А. Д.], да розпаратса, закіпяти да червоне зробітса, да крохмалу туду, да закіпит, да й готове» (ПГТ); «Окроп закипить, да який стакан сипне чи тарилочку [ягід. – А. Д.], да й вам кісель. <...> Картоплю терли да милі» (БОУ).

Із середини ХХ ст., з появою скляного посуду та більшою доступністю цукру, з'явилися нові способи заготівлі ягід: «То колесь ягуд не закривали, як ми буле. <...> Настойку робели» (ХМА). Для цього свіжі чорниці накладали у скляний посуд, засипали цукром, зверху накривали тонкою тканиною або кришками і ставили на підвіконня з сонячного боку хати, щоб ягоди бродили. У с. Зелене Володимирецького району Рівненської області зафіксовано використання перших зібра-

них чорниць для виготовлення настоек: «От настойку робили. То я даже й зараз зробила. Там в мене стоїть. Ну, я так, з цукром. Всипала дві літри ягід і літру цукру, і так вони стоять на сонці. <...> В банку да кришкою закрила, то й ше стоять. Ше і не зцідувала їх. Не зливала. [Скільки вони мають стояти?] А хто їх знає. Я так не знаю точно, скільки. Ото в мене, як перші я пошла. Як були перші ягоди, я набрала, всипала, і ше стоять там на окні» (БЕГ).

Спочатку для «мочіння» ягід використовували скляні пляшки місткістю в один літр. Пізніше з'явилися скляні бутлі (великі пляшки), які стали основним посудом для виготовлення ягідних настоянок («мочанок»): «Настойку робели. Не було цих банок, не було тих о літрових і трохлітрових. А буле бутилкє. То накидали в бутельку і накидали туду цукру, і робели. <...> [А в яких “бутельках”?] Яка є! Тож якєї буле? Літрови, більших в нас не було. В нас більших не було тоді бутельок» (ХМА); «Робили. Це таке була мода, насипать у великий бутель і туду цукру, і це така настойка. [І на сонце ставили?] Да! Воно скільки днів постоїть, і тоді вже закрив і всьо» (ЗЄД); «О, то ше се помучниє ягоди, я вам розкажу, понос як чи що там таке во, сирі ягоди принеси і замочить їх. Мочанка. <...> Насипати в баньку чи в двохлітрову <...> ягоди і цукру. То вже таке помочне, вже воно те, на все, на все» (СУТ).

Коли ягоди переброджували, їх знімали з вікна і виносили до комори. Мама М. Химчик із с. Нуйно Камінь-Каширського району Волинської області пляшки з ягодами зберігала у скрині: «Було ставляла колесь мати тиє бутилкі, то й по п'ять, і по шість тих бутилок поставить у скрини. Бо вони перебродять тако на вокні трошки, поставить» (ХМА).

А. Шульжук із с. Поліське Березнівського району Рівненської області дотепер робить чорничну настойку – і собі, і дітям: «То ше в мене слоїк засипаний торошній, то синові наготовила ягод тих, засипала цукром. То ім обом, обом там» (ШАВ).

Настоянку використовують переважно як вітамінний напій та лікувальний засіб при захворюваннях «живота», а ягоди вживають для покращення зору та як на-

чинку для пирогів: «*Ото шось заболів, чи живіт, <...> чи то шо, то давали те, ту настойочку пети*» (ХМА); «*[Ягоди. – А. Д.] засипани цукром! <...>, пироги беру печу. <...> А ягоди до очей же-ж, кажуть, добре*» (ШАВ).

З лікувальною метою ягоди чорниці заливали горілкою (мочили в горілці) і вживали їх при хворобах шлунка: «*А чорницю завжди мати намочувала в горилци, і це тільки желудок десь шось таке чи, пробачайте, понос, чи шось, то обов'язково, обов'язково ложку горилки, цієї настойки випить – і все*» (СПП).

З 1960-х років чорниці почали консервувати у вигляді варення, джемів, компотів, соків: «*Раніше більшість всього сушили. <...> А зараз, то вже таке, як сушка, уже відійшла на такий, задній, на другий план. Зараз уже там варення, компот, в своїм соку, того. А раніше, то більшість сушили*» (СМК); «*То вже ж, як <...> стали банкі тиє – стали <...> закривати*» (ХМА). В останні роки поширеною формою заготівлі ягід стало заморожування у морозильних камерах: «*А тепер понавучувалися, то варення роблять, от, закривають у морозилку*» (ГОС). Одним з чинників, який практично витіснив традиційні способи заготівлі чорниць, є їх масовий продаж:

«*Тепер, може, не хочуть сушити. Тепер все здають, здають більше на гроши. Тепер грошами не понаїдаються*» (БОО).

Як бачимо, ягоди чорниць відігравали значну роль у системі традиційного щоденного, святкового й обрядового харчування. Зібрані ягоди вживали свіжими, для чого їх змішували з молоком, а з покращенням добробуту – зі сметаною та цукром. Єдиним традиційним способом заготівлі чорниць на запас було сушіння. Поширеними у традиційному щоденному харчуванні були кашоподібні страви зі свіжих або сухих чорниць, відомі під різними назвами, які походять від способу приготування, вживання, зовнішнього вигляду тощо. Значну роль у щоденному і святковому харчуванні відігравали узвари зі свіжих і сухих чорниць та киселі, виготовлені на основі чорничних відварів. З другої половини ХХ ст. з чорниць робили настоянки, згодом почали варити варення, компоти тощо, а в останні роки – заморожувати. Однак варто відзначити суттєве зменшення місця чорниць у структурі сучасного харчування. Це обумовлено, з одного боку, витісненням багатьох традиційних страв упродовж другої половини ХХ ст., а з другого, – масовою заготівлею ягід на продаж, спричиненою безробіттям сільських мешканців.

Список інформантів

БАЙ – Бовсуновська Анастасія Йосипівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

БГТ – Багно Ганна Тарасівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Локниця Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

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

БЕТ – Бартош Євдокія Терешківна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Любиковичі Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

БОО – Бовсуновська Олександра Олександрівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

БОУ – Бакун Олена Улянівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Острів'я Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2013 р.

БЯС – Березнюк Ярина Савівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Мельники-Мостище Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.

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

ВМС – Вознюк Марія Сергіївна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Червона Волока Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ВОМ – Варум Ольга Михайлівна, 1956 р. н., родом із с. Гута-Боровенська, у с. Полиці проживає з 1979 р. Записала А. Дмитренко в с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ГГМ – Григорів Ганна Максимівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Топільня Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ГПГ – Гудюк Ганна Петрівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Курчиця Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ГЗС – Гамза Зоя Степанівна, 1943 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Цепцевичі Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

ГМГ – Гресько Микола Григорович, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Кочичине Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у липні 2011 р.

ГМК – Глимбоцька Марія Кирилівна, 1932 р. н. Проживала в с. Рудня-Вересня Іванківського р-ну Київської обл., переселена в 1986 р. Записала А. Дмитренко в с. Зрайки Володарського р-ну Київської обл. у червні 2012 р.

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

ГНЙ – Гриневиц Надія Йосипівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Кам'яна Гірка Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ГНО – Гетьманчук Надія Олександрівна, 1938 р. н., родом із с. Полапи Любомльського р-ну, у с. Великий Обзир проживає із 1958 р. Записала А. Дмитренко в с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

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

ГрНД – Гребеневич Надія Дем'янівна, 1920 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Переходиці Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ДГД – Денейчук Ганна Давидівна, 1935 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Олександрія Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ДГЗ – Дроздік Ганна Захарівна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Волиця Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ДГМ – Дякевич Галина Максимівна, 1941 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Червона Волюка Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ДМГ – Дрозд Марія Гнатівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Запілля Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

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

ДМП – Довгун Марія Павлівна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

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

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

ДУД – Денисяк Уляна Денисівна, 1929 р. н., родом із с. Берестя, у с. Кураш проживає із 1953 р. Записала А. Дмитренко у с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ЖГМ – Журавська Ганна Марківна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Рудня-Повчанська Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ЗЕД – Заїка Євгенія Дмитрівна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Симони Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ЗУА – Заяць Уляна Адамівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Підлуби Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у липні 2011 р.

ІНВ – Ільчук Надія Володимирівна, 1949 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Ремчиці Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

КВП – Комар Василина Павлівна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Корост Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

КГІ – Кошелюк Ганна Іванівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Річиця Ратнівського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

КГП – Костючик Ганна Пилипівна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. 12 липня 2014 р.

КГХ – Квачук Ганна Хомівна, 1938 р. н., родом із с. Борове, у с. Перекалля проживає із 1960-х рр. Записала А. Дмитренко у с. Перекалля Заріченського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

КЛГ – Клімович Лариса Григорівна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Іванчиці Заріченського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

КМЕ – Каменчук Марія Євтухівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

КМП – Каць Марія Прокопівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

КНГ – Кочеткова Надія Григорівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Бистричі Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

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

КТІ – Корзюк Тетяна Іванівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Велихів Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

КУГ – Карпець Уляна Григорівна, 1936 р. н., родом із с. Прислuch Березнівського р-ну, у с. Хотин проживає із 1955 р. Записала А. Дмитренко в с. Хотин Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

КХО – Коваль Христина Онуфріївна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Пульмо Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2013 р.

ЛЕС – Луцик Євдокія Сергіївна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.

ЛМІ – Лук'янчук Марія Іванівна, 1944 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Красностав Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ЛОК – Лісица Олександра Купріянівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Великі Цепевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ЛОМ – Липська Олена Миколаївна, 1928 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Рудня-Жеревці Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

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

МАО – Мороченець Антоніна Андріївна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Озеро Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

МВВ – Мандричук Віра Василівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

МГН – Мельник Ганна Никодимівна, 1928 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

МЄВ – Мирончук Євгенія Власівна, 1939 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Яполоть Костопільського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

МНГ – Мельник Надія Григорівна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

МНД – Мазур Надія Дмитрівна, 1957 р. н., родом із с. Вільхова Народицького р-ну Житомирської обл., проживала в смт Вільча Поліського р-ну Київської обл., переселена в 1996 р. Записала А. Дмитренко в смт Володарка Київської обл. у червні 2012 р.

МРА – Майструк Раїса Андріївна, 1935 р. н., родом із с. Поліське, у с. Білка проживає із 1951 р. Записала А. Дмитренко в с. Білка Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

МСВ – Меленчук Софія Василівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Хотин Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

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

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

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

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

НМС – Нестеренко Марія Семенівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

НОВ – Никитюк Олена Володимирівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Неньковичі Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

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

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

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

ОПО – Остапук Параска Юхимівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ПГТ – Примак Ганна Тимофіївна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Возлякове Овруцького р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ПМГ – Прошвин Марія Гнатівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Нобель Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ПМЛ – Примак Марина Леонідівна, 1976 р. н., родом із с. Запілля Лугинського району. Записала А. Дмитренко в с. Возлякове Овруцького р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ПММ – Пилипчук Марія Мартинівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Пнівне Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ПОІ – Парфесюк Оксана Іванівна, 1947 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

ПОС – Примак Ольга Степанівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Калинівка Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ППМ – Пасюк Параска Михайлівна, 1917 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Самари Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2011 р.

РНН – Респондент не назвалась. Записала А. Дмитренко в с. Різки Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2008 р.

САС – Стужук Анастасія Степанівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Радогоща Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

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

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

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

СГФ – Сосновська Ганна Федорівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Бистричі Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

СДГ – Савчук Домна Гордіївна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Тишиця Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

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

СКЛ – Стискун Капітолїна Лукашівна, 1928 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Озеро Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

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

СМК – Середа Марія Кузьмівна, 1948 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Ставок Костопільського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

СММ – Стрількевич Міля Миколаївна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Сенчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

СМТ – Сергійчук Марія Тихонівна, 1909 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Цепцевичі Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

СНВ – Солонінка Надія Василівна, 1950 р. н., родом із с. Добре Камінь-Каширського р-ну, у с. Хотешів проживає із 1968 р. Записала А. Дмитренко в с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

СОК – Стужук Ольга Корніївна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Радогоща Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

СОО – Сорока Ольга Олексіївна, 1951 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Корост Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

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

СрОО – Середюк Ольга Олексіївна, 1935 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Межисить Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2011 р.

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

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

ТМФ – Тропець Марія Федорівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Будимля Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2008 р.

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

ТХП – Ткачик Христина Панасівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Підбороччя Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.

УГІ – Усік Галина Іванівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

УМП – Усич Марина Павлівна, 1952 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Ремчиці Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

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

ФОГ – Федас Ольга Гордіївна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Тишиця Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

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

ХГП – Хомич Ганна Петрівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Бузаки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.

ХЄЄ – Хвесюк Єлизавета Євдокимівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Городок Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

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

ЦЄГ – Цвид Євдокія Григорівна, 1917 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Голядин Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2008 р.

ЦОГ – Цвид Ольга Григорівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Голядин Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2008 р.

ШАВ – Шульжук Анна Василівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Поліське Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

ШАМ – Шевчук Анастасія Миколаївна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Качин Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ШГК – Швайко Ганна Костянтинівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Сварицевичі Дубровицького р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

ЩАЛ – Щербань Ганна Лук'янівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Стрільськ Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

ЯВФ – Яцута Ганна Адамівна, 1944 р. н. Записала А. Дмитренко в с. Залужжя Дубровицького р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

Джерела та література

1. Архів Музею етнографії Волині та Полісся при Східноєвропейському національному університеті імені Лесі Українки. Ф. 8. Од. зб. 132.

2. Кондратович О. Народний календар Волинського Полісся: від свята до свята. Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2009. 200 с.

3. Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. Київ : Наукова думка, 1978. 191 с.

4. У здоровому харчуванні велике значення мають сезонні продукти. URL : <http://archive.mistovechirne.in.ua/podii-i-faktu/3236-l-r>. (Дата звернення 10.12.2018).

5. Хамула. URL : <https://www.volyn.com.ua/news/46851-khamula.html>. (Дата звернення 10.12.2018).

6. Хвас Ю. Народження дитини і традиційна родильна обрядовість у Любомльському і Шацькому районах. *Збірник унівських і студентських робіт конкурсу імені Гальшки Гулевичівни*. Луцьк, 2003. С. 112–124.

References

1. The Archives of the Museum of Ethnography of Vholynia and Polissia at the Lesia Ukrayinka East European National University, fund 8, unit of issue 132 [in Ukrainian].

2. KONDRATOVYCH, Oleksandra. *Folk Calendar of Vholynian Polissia: From the Holiday to Holiday*. Lutsk: Volynska oblasna drukarnia, 2009, 200 pp. [in Ukrainian].

3. KUROCHKIN, Oleksandr. *New-Year Holidays of Ukrainians: Traditions and Contemporaneity*. Kyiv: Naukova dumka, 1978, 191 pp. [in Ukrainian].

4. *Seasonal Products are of a Great Importance in Healthy Nourishment*, 2014 [viewed 10 December 2018]. Available from: <http://archive.mistovechirne.in.ua/podii-i-faktu/3236-l-r>. [in Ukrainian].

5. *Khamula*, 2014 [viewed 10 December 2018]. Available from: <https://www.volyn.com.ua/news/46851-khamula.html> [in Ukrainian].

6. KHAVAS, Yuliya. The Child Birth and Traditional Childbirth Rituals in Luboml and Shatsk Districts. *Collected Pupil and Student Works of Halshka Hulevychivna Contest*. Lutsk, 2003, pp. 112–124 [in Ukrainian].

SUMMARY

The article is dedicated to the traditions of calendar regulation of bilberries harvesting in the Right-Bank Polissia and changes that have taken place in recent decades. The investigation is based on field ethnographic materials recorded during historical and ethnographic expeditions (2005–2014), organized by the State Scientific Center for the Protection of Cultural Heritage from Technological Disasters and the Museum of Ethnography of Volhynia and Polissia at the Lesia Ukrayinka East European National University. Traditions that have been developed in the system of calendar regulation of bilberries picking in the Right-Bank Polissia and the changes caused by the mass harvesting of these berries in recent decades are described. It is noted that the terms of bilberries harvesting are blurred extremely, which is caused primarily by the biological characteristics of this berry. It has a long vegetative period and is kept well, so it can be harvested from late summer to the next year spring. In some places, the beginning of bilberries picking is associated with the other plants development (reaching the viburnum).

The second factor influencing the timing of the bilberries harvest is determined by the folk agricultural calendar, which defines clearly the timing of all chores connected the most often with the particular holiday. Speaking on bilberries, such points of reference for its harvest are traditionally Beheading of John the Baptist, the Feast of the Cross, the Nativity of Mary, Intercession of the Theotokos and even Archangel Michael. At the same time, a factor of potato digging clashes with these holidays. Bilberries harvesting starts after the completion of these works. The third factor that has influenced dramatically the timing of bilberries harvesting in recent decades is the collapse of collective farms, widespread rural unemployment – on the one hand, and high demands for bilberries by wholesalers, forcing them to choose unripe berries. The possibility of not just additional, but often basic earnings encourages Polissia farmers to choose green berries. In this regard, the reapers determine the date of bilberries reception. In the villages where the inhabitants pick berries in the Belarusian forests, the length of the season is determined by interstate agreements.

So, we can speak not only about the change in the timing of bilberries harvesting, but also about the change of their significance in the structure of the modern agriculture of the rural population of the Right-Bank Polissia. Along with blueberries and, to a lesser extent, other berries, bilberries ‘feed’ rural families.

Keywords: ethnic culture, traditional ecological culture, traditional farming, harvesting, berries, bilberries, customary law, folk calendar.

З НАРОДНОЇ ДЕМОНОЛОГІЇ ЗАКАРПАТЦІВ: НЕЧИСТИЙ (за експедиційними матеріалами)

Народна демонологія українців належить до пріоритетних тем сучасних дослідників народної культури. Ретельно вивчалася вона й етнографами та фольклористами XIX–XX століть. Не виключення – демонологія закарпатців. Її систематично вивчають сьогоднішні науковці, виїжджаючи в експедиції. За матеріалами, зібраними автором у фольклорно-етнографічній експедиції 2017 року по селах Рахівського району Закарпатської області, написана дана розвідка.

Ключові слова: українська народна демонологія, Закарпаття, гуцули, чорт, сучасні записи

Folk demonology of Ukrainians belongs to the priority subjects of present-day researchers of folk culture. It has been studied assiduously also by the ethnographers and folklorists of the 19th – 20th centuries. Transcarpathians' demonology is not an exclusion here. It is studied systematically by the scientists of today at the expeditions. The proposed article is written after the materials, recorded by the author during the folklore-ethnographic expedition of 2017 in the villages of Rakhiv district of Transcarpathian region.

Keywords: Ukrainian folk demonology, Transcarpathia, Hutsuls, devil, current records.

Інтерес як носіїв фольклору, так й етнологів та фольклористів до демонологічної проблематики – цілком природний, адже в контактах людини з оточуючим світом і досі є багато такого, що не піддається науковому і взагалі раціоналістичному тлумаченню. Для науковців ця тема дає можливість виявити чимало елементів міфологічного світогляду, рудименти якого не зникли й у XXI ст., зрозуміти кардинальні засади світовідчуття людини традиційної народної культури.

Народну демонологію українців не вважаємо маловивченою галуззю фольклористики й етнології. У працях П. Чубинського, Б. Грінченка, В. Милорадовича, П. Іванова, В. Гнатюка, І. Франка, П. Єфименка, В. Дашкевича, Д. Щербаківського, Х. Ящуржинського, В. Шухевича, М. Сумцова, А. Онищука та інших народознавців XIX – початку XX ст. знаходимо чимало наративів, які дають достатнє уявлення про так звану нижчу міфологію, що сягає дохристиянських часів. Письменники теж залюбки використовували народні перекази, у яких фігурують демонологічні персонажі: достатньо згадати «Вечера на хуторі близ Диканьки» і «Вий» М. Гоголя, «Конотопську відьму» Г. Квітки-Основ'яненка, «Тіні забутих предків» М. Коцюбинського, «Лісову пісню» Лесі Українки. Упродовж останнього століття фольклористи, етологи, пись-

менники також чимало зробили для вивчення цієї теми.

Закарпатський демонологічний фольклор ретельно збирається та вивчається з XIX ст. і до нашого часу [див. огляд праць: 12, с. 4–6; 6; 27; 30; 35]. Додушлилися до його вивчення й учасники експедицій, здійснених викладачами та студентами історичного факультету Ужгородського національного університету, співробітниками Закарпатського музею народної архітектури та побуту, а також автором запропонованої розвідки в липні 2016 і 2017 років до кількох населених пунктів Рахівського району Закарпатської області [див.: 1; 3; 4; 13; 23; 29; 31–34], а в листопаді 2019 року відбувся успішний захист Василем Королем, також учасником цих експедицій, кандидатської дисертації «Народна демонологія гуцулів Закарпаття» [12], у якій узагальнено дослідження попередників, систематизовано відповідні народні уявлення мешканців регіону, показана історична динаміка цих уявлень і введено в науковий обіг багато нових цікавих фактів, оскільки робота базована здебільшого на польових матеріалах, зокрема і з Рахівщини [див.: 9–11; 12, с. 15–16].

У низці власних розвідок я так чи інакше торкався закарпатської демонології [14–21], однак у даній праці хотів би зосередитися лише на одному образі,

аналізуючи польові матеріали, записані 2017 року.

Нечистий, чорт, дідько, дитько, домовик, дявіл, сатана, чорко, чортик, осинавець, лукавий, пропасник, господарь і ще низка евфемізмів: *той, тот, він – цураха му, той – пропав би, цур би йому* – це далеко не повний перелік поширених на Закарпатті, зокрема на Рахівщині, назв найпопулярнішого фольклорного персонажа українців. «*Пропав би*» – примовляють, коли згадують диявола. «*Дитько*», «*нечистий*» – на ім'є не називають» (СММ). Діти і підлітки іноді взагалі ніяк не називають це міфологічне створіння, а лише прикладають руки до голови і показують різки, як це було під час нашого інтерв'ю з Христиною Климпуш (КХМ). Уникання прямого називання чорта і велика кількість його синонімічних назв пов'язані з відомим повір'ям: «згадаєш чорта – він і з'явиться». Звернімо увагу і на відантропонімічні назви нечистого: *антипо* (КМІ), *андрій* [12, с. 8], *штень, штинько, штефанко* (тобто *Штефан, Степан*), поширені на Рахівщині, *юрчик, федик*, що побутують по сусідству – у с. Яблуниця та м. Надвірній Івано-Франківської області (ТХБ), і на уявлення про певну антропоморфність цієї істоти, а також на впевненість багатьох інформантів у постійному перебуванні нечистого поруч із людиною, проживанні чорта в хаті кожного селянина. Це – *домашній чорт*, недарма його на Рахівщині і загалом у Карпатському регіоні ще називають *хатником* [10, с. 196], *похатником* [10, с. 196; 22], та й назва *домовик* підкреслює його локацію. Що ж до назви *дідько*, то її пов'язують зі словами *дядько* або *дід*, тобто цей образ – еволюція дохристиянського духу оселі, який уважали духом «родоначальника, тобто людини, що бере ту чи іншу участь в справах, в житті своїх нащадків» [22]. На Рахівщині, окрім наведених вище найменувань нечистого, трапляються й такі: *годованець, щезник* (від ідіоматичної примовки «щез би!»), *ирдик, домовий чорт, слуга, слуга нечистий, штінько, штейків* [10, с. 196].

Деякі дослідники пропонують чітко розрізняти номінації чортів у народній культурі, мовляв, *дідько* – це одне, а *дявіл, сатана* – це інше. В. Скуратівський, наприклад, зауважив, що «диявол хоч і є різновидом чортів, але з властивими тільки йому функціями. За розмірами

він значно більший од своїх побратимів, менш рухливий, але значно агресивніший і підступніший» [28, с. 164]. А втім, носії традиції не такі пуристи, і вільно послуговуються демонологічною номінацією, зокрема *дияволом* можуть запросто йменувати домашнього чортика.

Характерно, що «коли пропала якась річ, кажуть: *“украва штинько”*. Перевертають стакан і кладут на поріг – це значить, що ти зловив штинька і будеш тримати, поки не верне» (ТХБ). «*То дявіл ховає, а як його прикладеш – вертає, аби його пустили з-під стакану*» (РАВ). Хоча дану дію здійснюють не тільки на порозі, однак поріг часто фігурує у відповідних наративах: вочевидь, саме там, на межі людського і природного, «свого» і «чужого» світу, можна зловити, за народними уявленнями, дідька.

Цікава й цілком жартівлива, однак у давньому минулому абсолютно серйозна пропозиція нечистому: «*Коли щось пропало, я кажу: “Дитьку-дятьку, віддай мі ключі, дам тобі Тимченку [прізвище сусідки. – М. К.]!”*» (ТВО). Це – відгомін з архаїки: у минулі століття люди у критичних ситуаціях або спересердя, або у прокльонах могли пообіцяти нечистому і тварину, і людину, зокрема, і власну дитину, що спостерігаємо й у казках. «*Чорт візьми!*», «*Щоб його чорт побрав!*», «*Йди під три чорти!*» – несвідомо кажемо ми сьогодні, уживаючи ці вирази як ідіоми і зовсім не уявляючи собі демонологічного персонажа.

На Слобожанщині, у разі зникнення побутової речі, існує свій алгоритм поведінки: треба зав'язати носовичок на ніжці стільця і сказати: «*Чорт-чорт, пограй та віддай!*». Тут прийнято звертатися до бешкетника без евфемізмів, хоча, загалом, у цьому регіоні такі крадіжки вважають витівками не чорта, а домовика, якого сприймають як духа-охоронця оселі [25, с. 277–284], однак тимчасова контамінація образів – звичайна річ у народній культурі.

Митрополит Іларіон писав: «Любить чорт забрати звичайну річ, що ось її бачили, із-під рук і очей; шукаючи її, треба проказувати: “*Чорте-чорте, на твоє, дай мое!*”. Тоді відразу пропала річ знайдеться» [5, с. 143–144]. У даному тексті не зафіксовано акціональної складової ритуалу, а вона є обов'язково, бо нечисто-

му, хоч умовно, а треба-таки щось дати, хоча б дірку від бублика, яку зображують пальцями [див. описи даних обрядодій у моїх працях: 14, с. 72–73; 17], якщо вже вступаєш із ним у договірні відносини.

Водночас люди намагалися уникати контактів з нечистою силою. «Старі, коли чули про дідька, казали: “Святий Дух при нас!”» (ОГМ). Або: «Дух Святий при нас, хрещених!» (КАІ). Учені ще в ХІХ ст. зафіксували з десяток вербальних формул-оберегів, які обов'язково мовець промовляв (інколи – хтось із його рідних), якщо він раптом «зачортиться» вдома, на кшталт «не при хаті згадуючи...». «Не можна кликати штинька – може когось забрати. Його ще “пропасником” називають. Буває, насилають його – перевертає усьо в хаті» (ЮОВ). Українці не дарма забороняли вагітним лягати «чорними словами», тобто похідними від слова «чорт». Загалом «чорні слова» вважали гіршими і більш грішними за матюки.

В Україні загальновідома заборона стукати по столу. Пояснюється вона різними причинами, найчастіше – сакральністю цієї речі. На Рахівщині ж типове пояснення – «викликаєш усеку нечисть» (ЮОВ). «Не можна стукати кулаком об стіл, бо дитько буде стукати в двері. Не гие і споминати його вранці. Він радує, як би його хто похвалив. Най пропадом пропаде із хати, шталова [хліва. – М. К.], землі сеї!» (ЛВМ).

Дивна річ: з одного боку, вважають, що чорт завжди поруч, а з другого, – його треба не допускати на свою територію. Це протиріччя збиває з пантелику дослідників, однак абсолютно не помічається носіями традиційної культури.

Звичай «на Святвечір позакривати всі двері, всі брамки» пов'язують з тим, «аби нечистий не зайшов на вечерю» (ВОМ). Однак сенс цієї дії, у даному випадку, – ширший: це роблять для того, аби чорт упродовж року, до наступного Різдва, не мав доступу до хати і хліва [17].

На Рахівщині, як і загалом у Закарпатті та Прикарпатті, дуже поширене уявлення про те, що чорта можна «висидіти», тобто «народити» – незалежно від статі й віку. Для цього треба взяти *перше* яйце від чорної курки. Парадокс у тому, що «курка чорна відганяє всьо погане» (КМІ). Вона, як і чорний кіт, і чорний собака, сприймається як магічний охоронець оселі: нечис-

та сила начебто бачить, що її місце зайняте (чорним) і не підступається до такого обійстя. Курку, від якої беруть яйце для висиджування нечистого, іноді приносять у жертву – «вергнути в бердо [кинути у прірву, урвище. – М. К.] – най пси розтегають» (ЛВМ). Місце жертвоприношення – не випадкове, адже саме в урвищах, за народними віруваннями, живе диявол.

За Р. Кайндлем, «прислужливого чорта» можна висидіти не з будь-якого *першого* яйця чорної курки, а тільки з того, яке вона першим знесла на Благовіщення [7, с. 113]. Це може здивувати, однак потрібно розуміти логіку людини традиційної культури. Вважається, що на Благовіщення все благословляється, незалежно від етичного вектора! На Харківщині, наприклад, крадії в ХІХ ст. спеціально «заворовували» в цей день, аби мати впродовж року успіх у своїй справі. А от яйця, знесені на Благовіщення, за нашими записами, зробленими в різних регіонах, зазвичай вважають непридатними для того, аби їх висиджувала квочка. Знову парадокс! Однак не для носіїв народної культури з їхнім амбівалентним мисленням: у цьому разі порушується принцип сакральності свята, адже «в цей день і птичка гнізда не в'є», а курка «працювала», отже, яйця – «грішні», і з них нормальні курчата не виведуться. Ба більше, на Рахівщині є таке поняття, як «Благовісна днина» (люди примічають, у який день тижня було Благовіщення – скажімо, у четвер), і в цей день, упродовж року, ніякої роботи не починають: не садять городини і не «підсипають квочку»; його вважають «неродючим днем» [див.: 15, с. 86].

Роздобувши потрібне яйце, людині потрібно сісти за комин і засунути яйце «під лівоє плече» (КВС), тобто під пахву. Лівий бік – абсолютно закономірне, з погляду міфології, місце, пов'язане з перебуванням нечистої сили. Усі «ліві справи» (зокрема й «ходити наліво») у народному тлумаченні – від лукавого. Загалом вважають, що нечистий увесь час сидить у людини на лівому плечі, тому й плюють через ліве плече в певних ситуаціях. Цікаве порівняння конфесій з погляду можливості доступу нечистого до служителів культу: «У православних священників ризи закриті ззаду – аби ззаду від сатани було закрито, бо ззаду сатана може шептати. А у католиків – відкриті» (РАВ).

Сидіти з яйцем треба дев'ять днів (нічого не їсти й не пити). Варіант: «їсти несолене» (КАІ), оскільки нечистий боїться солі. Потрібно також «сидіти мовчки, стільки, скільки курка» (КАІ). Є у Карпатському регіоні ще заборона стригти нігті [22], що пов'язано із семантикою урізання, зменшення, адже й вагітним забороняється стригти нігті й волосся. Звісно, треба сидіти без хрестика, не хреститися і не молитися.

Цифра дев'ять (яка осмислюється як тричі по три, тобто втричі більша сила магічного числа) неодноразово трапляється в магичній лікувальній практиці гуцулів (і загалом слов'ян), зокрема, при лікуванні зурочення, переляку, пристріту [див.: 23, с. 241–242; 32, с. 248], наприклад: «Коли людину спортили, має потинину, навіглі [навідліг. – М. К.], на ліву сторону, мечуть у воду, у погар [стакан. – М. К.], 9 сірників. Я нагашувала. По 3 рази молитви читають “Отче наш” і “Богородицю”, хрестять погар ножом 3 рази. Ту воду п'ють 3 глотка, мастят ноги, руки, коліна, пальці на ногах, груди навхрест, мастят лице – переходить» (ТОВ). Є число дев'ять і в одному з варіантів повернення речі, що пропала: «Перевертаю 9 погарів на порозі або в серванті – і знаходиться» (ТОВ). В обох озвучених випадках це число є кодовим для контактів з потойбіччям (згадаймо й поминання небіжчика на 9-й день).

Якщо бризнути на людину, котра «вигріває» дідька, свяченою водою, вона не висидить уже те яйце, але тому, хто бризнув, треба втекти з хати, бо її вб'є нечистий (ВОМ). «Один чоловік сидів на печі (треба було 9 день сидіти), аби його опікувати, але не доносив, недогрів: жінка зігнала з печі – може, покропила святов водов...» (ОВМ).

Важлива деталь: ці дев'ять днів треба «не митися, не купатися» (ВОМ), тобто теж стати нечистим у прямому сенсі цього слова. Урешті-решт, «чорт вискочить і питає роботу. Як той, що висиджував, не дасть, чорт його замордує. Один висидів, але розтірявся і не дав роботи, і чорт забив його у великий цебер (де чоловіки купали, там були намочені мички) і втопив» (КВС). Дехто уточнює, що, висиджуючи чорта, «треба, щоб люди не виділи» (КАЮ), а розмову з народженим чортом повинен почати той, хто його «породив»: «Коли починає вилуплювати

чорт, треба до нього говорити – для чого він виростив. Якщо не скаже, той його може замучити. Був випадок, коли людина не знала, як управляти, і чорт її замучив до смерті» (КАЮ).

«Коли він з'явиться, то питає: “Нащо вигрів?” Треба одразу сказати – нащо. Людина може зо страху сказати щось таке, що його замучає» (КАІ). «Щось одне они могли робити. Якщо людина хотіла бути майвеликим охотником – нечистий помагав у лісі, музикою хотів бути другий – нечистий йому допомагав. То мелкі служки були» (КГЮ). Головним чином «вигрівали» чорта «для газдівства», однак зрідка жінки могли «породити» його «для любовців» або для допомоги в амурих справах.

Про умови договору між людиною і чортом є такі уявлення: «Як народиться [чорт з яйця. – М. К.], хазяїн йому каже, що принести – гроші чи що. Ця людина живе 100 років. Нечистий після смерті хазяїна покидає хату» (БІФ). Стосовно останнього твердження переважає думка, що чорт у хаті залишається і шкодить новим мешканцям. Наведемо характерну розповідь: «Був у чоловіка чорт. Приходить до цього чоловіка сусід:

– Займи мені 7 тисяч.

– Я спитаюся в господаря. Якщо він скаже, я займу.

Чорт каже:

– Займи, але якщо ввремя не принесе, я з тобов зроблю...

Той не приніс, і чорт завісив діда на колючій проволочі.

Продали хату людям – і чорт завісив у тивниці [погребі. – М. К.] двох дітей. І стоїть ця хата розвальона коло Струківської церкви годи-годиленні, не живе ніхто» (КІІ).

У наведеному вище тексті цікава номінація «господар» щодо чорта з вуст того, хто начебто є його господарем, хто начебто ним «командує». Хто кому служить, хто ким розпоряджається, зрозуміло не тільки з трагічного фіналу цієї бувальщини, а й з того, що людина, яка продала душу нечистому, вже не здатна на самостійні рішення і вчинки, а робить лише те, що їй каже інфернальний «слуга», підказує ж він, як ми бачили, часто зовсім не на користь «господарю».

Щодо терміну служби чорта, на Рахівщині є також таке уявлення: «Він служить

50 років, далі як пропадає та дуже вонить» [10, с. 202]. А про подальшу його долю трапляється таке міркування: «Обов'язково передати комусь другому, бо як не встигне передати чорта, то після смерті він лишається в тому будинку, і ніхто не зможе там жити: буде стукати, гупати» [10, с. 202.].

У наративах, записаних нами, як і нашими попередниками, в інших регіонах Гуцульщини (наприклад, у Верховинському р-ні Івано-Франківської обл.), як яйце, з якого можна висидіти чорта, часто фігурує «зносок» – маленьке яечко, утричі менше, аніж звичайне, без жовтка, яке останнім зрідка несе курка. На Рахівщині ж, під час експедиції, ми не зафіксували цього повір'я, хоча ставлення до такого яечка обережне: «зносок пацєти [поросяті. – М. К.] вб'ют в їду, люди не їдять» (ПАІ). «Коли в господарстві курка починає нести такі яйці, це є ознакою якогось нещастя. <...> Курка, котра починає нести зноски, переважно хвора, вона ризикує залишитися без голови, бо кому потрібна хвора курка, котра накликає нещастя...», – вважають на Трускавеччині [8].

У класичних збірниках фольклору, записаного у Східній і Центральній Україні, повір'я про висиджування чорта з яйця не фіксуються, ми їх записували на Харківщині лише від переселенців із західних регіонів. Утім, і в інших місцевостях країни записувалися поширені й нині перекази про людей, які мали «того», на кшталт таких наративів з Рахівщини: «Один чоловік мав осинавця, давав йому молока. Як ішов по дорозі сам, говорив з кимось – казали, що з осинавцем» (ЗМВ). «Лишели мене саму вдома з Ільком, братом, а ті пішли за ґруник [тут: невеликий пагорб, не покритий лісом. – М. К.] сіно гребсти, потом раз – Ілько коло мене був та й пропав! Мама прийшла, шукали – нема! А там, над селом, жила бабка стара, та й мала лукавого. Та й пішла мама до нев з сестров, що та бабка скаже – де дитина, чи жива? Прийшли, кажуть: “Чи не можете ви допомогти?” Бабка каже: “Зараз скажу, де ваша дитина є, ви сидіт у хаті, я піду на двір, вернуся та й скажу”. Баба пішла в сіни, і там була піч, що дим виходив у сіни, стелі не було, баба пішла під цівку [отвір у стіні хати для виходу диму. – М. К.], а тета пішла подивитися у дірку в замку на дверях. Дивиться: що там робить баба? А баба стоїть під цівков та й кричить:

– Ей, дес є? Ану покажисє! Дес є? Ану покажисє! Доки мож спати? Дес є?

Лукавий каже:

– Шо хочеш?

– Та тут прийшла жінка, шо пропала дитина, та треба сказати, де дитина є. Ти не знаєш, де дитина?

– Дитина в мене.

(А тета слухає.)

– Та ти віддай!

– Ні, то вже дитина моя!

Баба йому каже:

– Знаєш шо, я тобі кажу чесно: віддай, бо ця жінка така побожна, так сі Богу молит... Знаєш, коли вона впаде з тими дітьми Богу ся молити на коліна, та то як служба Божа! Побачиш, що буде з тобов! Віддавай дитину!

І лукавий злякався:

– Та ладно, добре, кажи, шо чоловік принесе дитину завтра в хату. Та віддаю, віддаю, тихо, не кричи!

Але видко, шо молитви ся бояв.

Баба виходит:

– Иди, Оленко, не реви! Жива твоя дитина. Завтра чоловік принесе в хату.

А сусід на другий день був на ярмарку, зайшов у магазин:

– Ви ясінєнський?

– Угу.

– Відвезіть дитину такій-то. Зловили на полонині.

Тиждень не було Ілька». (ПМВ).

Нечистий як оракул – доволі поширений сюжет на Рахівщині, чого не скажеш про інші регіони. Наприклад, така розповідь: «Чоловік робив у Бутені, хотіли купити коней. Приїхав додому, поклав гроші на тумбочку. Теля сунуло морду в вікно і з'їло гроші. Чоловік до тумбочки – нема. До жінки:

– Ти профукала?

– Ні.

Розпсіхувався:

– Піду до ворожки. Як ворожка скаже, що ти взєла, я тебе вб'ю.

Пішов, а дружина посилає малоґо:

– Піди подивисє, куди нєньо пішов.

Хлопець побіг, тихенько зайшов за батьком в сіни, сховався за бочков і слуха. Батько в хаті питає:

– Скажіт, хто взєв гроші?

Баба вийшла в сіни і питає дітька:

– Де гроші?

– Теля з'їло.

Баба вертається до хати і каже:

– Жінка взяла твої гроші.

Чоловік пішов, дорогою його наздогнав хлопець і сказав, що чув від нечистого. Чоловік прийшов додому, розпорів теля, а там всі гроші» (ПКВ).

Загальновідомо, що домовик віщує майбутнє (хороше й погане), мовчки навалюючись на того чи іншого мешканця хати вночі перед зміною в житті цієї людини, однак таких повір'їв ми в експедиції не записали, хоча були тексти, у яких ішлося про те, що на людину щось навалювалося вночі (вважали, що то нечиста сила, «непевне прилігає»), однак це нічого не віщувало. Наприклад: «Є таке, що прилігає. Старий дім був. Нас три було жінщини. Легла спати, а мене так стисне, що я не годна ні руков, ні ногов... Кажуть, то нечиста сила привалює» (ШАД).

Поширеними в Закарпатті, як і загальною в Україні, є уявлення про те, що є люди, які хочуть позбутися чорта, і якщо тобі на ринку кажуть: «Бери з усім!» – обов'язково треба відмовитися. «Буває, що приносять подарок; “На тобі ізо всім...”» (ТВО); «Кажуть, хто хоче позбутися, каже: “Бери з усім!”. Відповіді треба: “Держи собі – будь з ним і далі!”» (ВОМ). «Продають, бо мучит ту людину. І від него не можна відчепитися. І продають так, аби хто не знав, що ти його продаєш. Є таке, що кажуть на базарі:

– Ну, я тобі продаю зо всім!

– Мені зо всім не треба, мені лиш те, що я беру!» (СММ). Варіант відповіді: «Я беру лише те, що треба мені, а те хай вам лишєє!» (ПАІ).

«Неньо розказував: купив чоботи, а в них були носки. І каже продавець: “На, бери зо всім!” І купив, приніс додому. І зачєло на поді гриміти. Видите, що купив! Комедію робив!» (ОВМ).

«Продавали “з усім” музичні інструменти – скрипку, баян, цимбали. Могли купити [знаючи сенс вислову “бери з усім” і сприймаючи його як пароль. – М. К.] і сприймаючи його як пароль. – М. К.] люди, які не мали ніяких здібностей, але хотіли грати, і грали через них» (ВОМ). Про деяких визначних музикантів у Карпатському регіоні розповідають, що їх талант – від нечистого [див.: 11, с. 203–204] (згадаймо, що такі уявлення – це давня загальноєвропейська традиція, і Н. Паганіні був не єдиний, кого підозрювали в тому, що він продав душу дияволу, аби стати таким музиком). Подібні легенди

фіксував Б. Грінченко в Наддніпрянській Україні. У смт Космачі Косівського району на Івано-Франківщині ми від декількох людей, зокрема й музик, записували перекази про те, що славетний віртуоз Василь Могур (Грималюк) «мав того», дехто з його колег навіть свідчив, що на власні очі бачив, як Могур міг закинути скрипку собі на спину або повісити на стінку – і скрипка сама по собі грала. Про різні надприродні явища, пов'язані з «українським Паганіні» (як його називали ще за життя), писали й журналісти, спираючись на спогади людей, які знали визначного скрипаля, розповідали й колеги Могура, зокрема Остап Костюк, керівник капели «Бай» [26].

Суто карпатськими є розповіді про відкриті торгівлю *дітьками*, причому іноді називають конкретні «торгові точки», де можна купити нечистого, наприклад, у Рахові на базарі. У даному випадку і продавець, і покупець прекрасно знають, що це за товар. «На базарі можна купити його в банці трілітровій, і кажуть до чого – до коров, до маржини...» (СММ).

Загальноукраїнським є повір'я, яке фіксується і на Закарпатті: якщо сидиш нога на ногу і «ногою колишеш – дїтька колишеш» (БКВ); «гойдаєш ногою – дїявола колишеш, пропав би!» (КОД); «не перекладай ноги (не клади нога на ногу) і не гойдай, бо все пуйде наоборот тобі: біса гойдаєш» [20, с. 396]. За іншою версією, «сидіти і гойдати ногами – хтось умре» (КХМ) з близьких, що пов'язано, вірогідно, і з «прикликанням диявола» погойдатися, і уявленням, що людина, перехрещуючи ноги, щось перекреслює у своєму житті чи «закреслює» чийсь життя (і, знову ж таки, за принципом амбівалентності, чоловік, який підозрював, що його хочуть причарувати через їжу чи напій, мав сісти, схрестивши ноги, щоб чари не подіяли).

Також «не можна колисати пусту коліску – там злий дух колишеться сам, як нема дитини» (РАВ). Утім, поширеними на Рахівщині, як і в інших місцевостях України (зокрема на Верховинщині), є і такі уявлення: «гойдати пусту коліску не можна – приколишеш другу дитину скоро» (ВМВ), тобто незабаром народиться ще одна дитина, чому батьки могли бути зовсім не раді; «порожню коліску не можна гойдати, аби не мерли діти, або

ляльку метати у колицку» (ТВО); «пусту колицку гойдати – у дитини голова буде боліти» (ШАМ); «як пусту колицку колишеш – дитина не буде спати» (ПАІ); «як пусту колицку колишеш – умре та, що останньою була, або та, що буде» (РАВ); іноді передбачаються два варіанти: «гойдати пусту колицку – дитина може заслабнути, або там Сатан сів і хоче, аби поколисався» (ЛВМ). Гадаємо, що всі негаразди, які можуть бути з дитиною внаслідок гойдання пустої колицки, пов'язувалися раніше саме з тим, що в люльці побував нечистий.

Фактично в усіх регіонах України бабусі кажуть дітям: «Не струшуй воду з пальців: чортів розплочуєш!» Пов'язане це «табу» з давніми слов'янськими міфологічними переказами про те, що коли чорт був єдиним помічником у Бога, то страшенно нудився і «забажав мати товариство. Бог порадив йому змочити палець у воді і стріпнути позад себе, наслідком чого дістане товариша. Чорт умочив, одначе, цілу руку і як почав нею тріпати, то набралось стільки чортів, що з них повстало дванадцять хорів. За спонукою чорта вони збунтувалися проти Бога, а Бог за кару скинув їх з неба» [2, с. 91]. Домашні духи (домовики) саме й «постали з тих крапель, що то чорт, замочивши палець [точніше, руку. – М. К.] у воду, стріпнув позад себе» [2, с. 103]. Було й таке уявлення: «Коли чорт мие руки й трусне ними позад себе, то з кожної краплини постає чортеня» [5, с. 144]. На Рахівщині наші інформанти казали про заборону струшувати воду з рук, однак не пов'язували її з появою нечисті і не осмислювали своєї поведінки як уподібнення чортові. Тим не менше, такий зв'язок, вочевидь, існував, бо за порушення цього правила людину спіткає кара, про що добре знають носії традиції: «Занігтиці робляться, коли стряхуєш воду з рук» (ВВ); «як стряхувать воду з пальців – будуть руки боліти» (ТОВ).

Записано нами було в цій експедиції (як і в попередніх) кілька розповідей людей, які запевняли, що на власні очі бачили нечистого. «Одна бабка мала у скрині нечисте, дьвола, у кладовці. Я у неї був перший кум. Прийшов взимку.

– Ходім у комору...

– А як...

– Перехрестіться та й ідіть!

Дивлюсь: у гілетці (посуд від молока) у скрині від муки – нечистий. Диявол у тій посудині був як вовчок або кіт.

Кажу:

– Дух Святий при мені!

І пішов гет» (МСС).

«Я виділа дитька – приходила до однієї жінки, він їй помагав. Звали її Марійка Телейчукова. А у мене корова молока збавила. Приходжу, а вона каже:

– У мене всьо є, Василенко, є і потяче молоко.

– Та ж ти маєш дьявола?

– Маю. Хочеш видіти?

– Хочу.

А я різала телєта, свині – не боялася.

– Ходи зо мною.

– Та де він?

– У старій хаті.

А я йду – думаю: буду видіти – який він. А у старій хаті є така цівка (де комин). Дитько – такий високий, як двері, великий, чорний, язик великий, червоний, обличчя – як у чоловіка, вус і бороди не виділа, ріжків не було. Одяг якийсь був – лейбик [суконний чи в'язаний з вовни верхній одяг без рукавів або короткий одяг з рукавами. – М. К.] чи сорочка, кабат [піджак. – М. К.] чи светер. Глинула на него, а він мені язиком: “Путь-путь-путь!” – дражнив мене, глумився, бо знав, що я його не люблю. Сказати? Аби німа була: не говорила, не гие було ні йойкнути. Якби заговорила з ним, – занімила б!

Ворожка казала: “Принеси соли і муки”. І манна вернулася. А я їй заплатила за того» (ЛВМ). Ці описи нечистого і місць його перебування в головних рисах збігаються з тими, які відомі з опублікованих джерел.

Сатана осмислюється в українській традиції як окремий персонаж, хоча є різновидом чорта. Він, як зазначає В. Скуратівський, «постійно крутиться біля людей» [28, с. 165] і може навіть жити в хаті з людиною в образі домашньої тварини. Ось характерний наратив: «У нас є така місцевість – Колесо, або Сугар, постаросвітські. Там збираються малфи [мавки. – М. К.] на Івана Купала. Називають “Колесо”, бо як не вийдеш до схід сонця – не вийдеш: біжиш униз – опиняєшся вгорі! Приходиш на те саме місце, де збіг. Дідо ходив, майструючи, – хати будував. Був випивши та й пішов у

грунь, а там, під грунню, стоїть хатчина. Ідет і дивиться – в хаті світиться. Пізно, ніч. Каже, я сі не полінував, спустився у долину та й, думаю, подивлюся: може, там люди якісь живуть. Прийшов під вікно і дивлюся: а коти танцюють, файні, величні, за лаби сі ймели, лампичка світить, тут і мій кіт, з коронов на голові. Чи я такий п'єний був? Я похрестив се, помолвив се, пішов гет. Прийшов домою і не казав нікому, що бачив свого кота з коронов. Пройшло тижнів зо два. На грубі, на припичку, лежав його кіт. Дід ліг і нічого не говорить до кота. Зайшов сусід, і дід каже: «Якби ти знав, шо наш кітка корону має! Наш кіт на Сугарі був, за лаби половилися...» А кіт з печі скочив – і за горло! За горло ймив, чуть не загриз, великий кіт був. Якби не було нікого – загриз би. Ледь хлопці оборонили. Озмели кота і ймили, сунули в розкіл на букові, махтою (як солярка) облили і запалили. Кіт загасивсе, вирвавсе і більш не приходив. Сатана був у котовому обличчі» (ПМВ). Загалом вважають, що нечистий часто «перемітує на кота [див.: 10, с. 199–200; 13, с. 74–75], на хлопчика» (КАІ).

Нечистий може перебувати і в образі коня господаря. «У Кості Сабодюка був чорний кінь, і казали, що то нечистий – ніхто не міг підійти, дід тільки управляв своїм конем. Одного разу дід пригнав коней з поля, мокрий від дощу, поліз висушитися. Нечистий прийшов:

– Дай мені молока напити.

– Най сі зігрію, куди піду доїти мокрий!

(Нечистому кладуть 5 копійок під стакан – тоді він п'є.)

А нечистий хату запалив:

– На тепер – грійся!

І згоріла хата. Дід вискочив і доживав у дітей. Ця земля тепер називається Сабодівка» (ПКВ).

Етнографи ХІХ ст. і письменники (зокрема М. Гоголь й О. Стороженко) не тільки оповідали перекази про перевтілення чорта в коня, а й зафіксували етіологічну легенду: «лошадь – раз навсегда превратившийся черт» [24, с. 418].

Щодо претензій нечистого до свого господаря в наведеному вище тексті, то вони були цілком слушні: людина, яка висиділа чорта, зобов'язана його годувати (ВОМ). І часто дають йому, як котові,

молоко. Розповідають, в одного чоловіка нечистий «у шталові жив з худобов. Йому наливали каструльку – випивав. Небажано йому пакость робити – соли вергнути. Один посолів – і той людей порозганяв з хати, корову на під загнав. Приходить – корова риче, її нема, а вона наверху» (ВОМ). «Було, що чорт замучував корови в яслі» (КВС), однак зазвичай це пов'язують саме з тим, що хтось випадково чи навмисно посолів їжу дитькові.

Кажуть, що дитько, як тільки вилупиться, одразу заявляє про свої права: «Ти мене сотворив – ти мене опікуй, їсти давай!» (ОВМ). Недарма в Карпатах поширена його назва *годованець* [2, с. 103; 22]. І назва *хованець* говорить про те, що його ховають від людей (зазвичай на горищі чи в підвалі, у старій споруді на подвір'ї тощо) і доглядають за ним. До речі, це назвисько стало спочатку людським прізвиськом, а пізніше й прізвищем: одна з учасниць експедиції 2017 року, студентка, яка займалася (випадково?) вивченням народної демонології, успадкувала його від батьків [див.: 33].

Вважали не зайвими такі перестороги: «Коли купували стару хату [на вивіз чи для того, аби її розібрати й поставити на цьому місці нову. – М. К.], підвалини не брали, лишали на місці, бо там, може, стоїт, що нам не треба. Боялися, що там осинавець. Спідний зав'єзок спаливали гет» (ЗМВ).

У всій Україні забороняється брати для будівництва хати і навіть на дрова дерево, у яке вдарила блискавка. Зазвичай це пояснюється тим, що в таку хату вона також може вдарити. Але чому – інформанти, як правило, не пояснюють. У с. Лазещина ми записали таке тлумачення: «Гроловицю не бери на хату і на древа. То сатана у тим дереві сидит – дражнився з громом. Розказували: грім ударив у ялицю – кров така текла долів; здерли кору – смола червоного кольору» (РАВ). Однак, щоб позбутися дитька, зрідка використовують саме гроловицю.

Нечистого в західноукраїнській традиції часто уявляють як маленького хлопчика в червоному капелюшку: «казали, що він у червоній шапочці. Видити нечистого може первак або мізинець [тобто той, хто народився першим, найстарший, і той, хто народився останнім, наймолодший у своїх батьків. – М. К.]» (СММ).

«Позбутися його можна, як паску печуть на Великдень. Назбирати треба трісок з громовиці і принести додому. Коли паску кладуть у піч, червону шапку скинути з нього, і там, де печеться паска, спалити її» (ВОМ).

Якщо взяти для будівництва дерево, «в яке вже бив грім, у хату знов може вдарити, бо дявіл у тій смереці. Було – постройли з такого дерева. Чоловік заслаб – умер, дружина вмерла. Пішли гет, хату зачєли продавати. Другі покупці почали слабувати і продали. І ще одні... Нечисте місце! Прийшли другі люди розбирати хату. Почєв один підважувати мостину – ухопило із рук сокиру. Той витріщив очі... Прийшов до того [продавця. – М. К.]: “Вертай мені гроші!”» (МСС).

Прескрипція, що «громовицю не беруть і на дрова – на скрипку лише: скрипка сильно голосна з того дерева» (ПЮО), вочевидь, окрім суто фізичних причин для використання цього матеріалу, має й демонологічну складову. Використовували громовицю і в магичній практиці, коли вважали, що відьма відібрала жирність молока в корови: потрібна «трісочка, аби мала сучок, але він би випав. Крізь неї продоювали молоко. Брали, робили – поверталася манна» (ПЮО).

Слово Сатана іноді вживають у жіночому роді: «Жінка затужила за чоловіком, він приходив, і вона захворіла. Це присохнула Сатана. Водили її до священника...» (ШАМ). Про сексуальні контакти з нечистою силою є такі свідчення: «”Сім’є холодне, як лід”, – казали жінки, яких изнасілувала якась невидима сила на дорозі» (КГЮ). Сатана, за переказами, зазвичай імітує і зовнішність, і голос небіжчика: «Присохнувся, пропав би, дявіл, – як кличе голосом покійного. Якщо 3 рази кличе – значить, живе, а як раз чи два – непевне. Як озвалася – може стати німа, може спаралізувати» (СММ).

Поширені в Закарпатті й розповіді про прокляті скарби, відомі за записами і в інших регіонах. Тут розповідають про те, що ці скарби стереже нечиста сила, і начебто вони оновлюються «через кожні 9 годів або 100», і тоді над ними можна бачити «голубе полум’я» (КВС). Якщо людині навіть вдавалося витягти ці гроші, їй було недобре, «тільки біда: гриміло дома щось, перевертало...» [23, с. 245–246]. «Чортів

на скарбах» називають тут «пропасниками», вони можуть «перемітуватися» в кішку, вовка, у кого завгодно (КАЮ).

До загальноукраїнських тлумачень сновидінь треба віднести таке: якщо «сниться батюшка – то дявіл» (ТМД). Це типовий для народного сонника принцип перевертання на протилежне.

Традиційно на Рахівщині вважається, що на ганебні вчинки людей штовхає нечистий. Під час весілля, «як молода заходить до молодого у хату, загляда у піч і каже:

Чи є у печі яма?

Чи сі вийде неньо та й мама?

(аби вмерли батьки молодого, – вороже, – аби вона лишела се в хаті, хоче, аби вмерла старіне, то дявіл (тьфітьфі на тебе, аби пропав!) сухтує, аби собі мав. Дявіл слухає тих, що йдуть за ним)» (ЛВМ).

У чорта людина може просити чого завгодно, але є повір’я: «Краси у чорта не проси...» – бо чорт страшний (КВС).

Як і в усій Україні, закарпатці часто зіставляють у фольклорних текстах чорта із жінкою. У наступній жартівливій співаночці, гадаємо, ідеться про зовнішність старої баби:

«Ой кувала зозулечка та й сіла на явір.

Нема в світі майстрашиного, як баба та дявіл!» (КВС).

Хоча, можливо, тут, як і в багатьох творах українського фольклору, акцент робиться не на зовнішності, а на «диявольському характерові», зокрема, на «диявільській упертості», «диявільській злості», «диявільській хитрості» деяких жінок, яких часто у прямому чи переносному значенні називають *відьмами*. Утім, рецепції даного образу мешканцями Рахівщини ми присвяtimo окрему розвідку.

Підсумовуючи, треба зазначити, що зафіксовані нами 2017 року в Рахівському районі Закарпатської області повір’я і перекази про нечистого демонструють усталеність даного шару народної демонології, оскільки вони в цілому збігаються з текстами, записаними на Гуцульщині сто і більше років тому. Цей фольклор перебуває в актуальній свідомості інформантів, є «керівництвом до дії», а не спогадами про давнє минуле. Для нього характерна певна варіативність, локальна специфіка, а в бувальщинах інформанти ділять-

ся унікальним екзистенційним досвідом, який потребує довіри та емпатії. Носіями даної традиції є і люди без освіти, і люди з вищою освітою, і ті, кому 80–90 років, і школярі. Деякі уявлення (наприклад, про висиджування нечистого зі зноско) належать до загальновідомих у Карпатському регіоні, інші (наприклад, про заборону

струшувати воду з пальців, гойдати ногою, гойдати пусту коліску тощо), як і значний спектр назв чорта, відомі і в інших регіонах України, трапляючись у різних варіантах у народній культурі всіх слов'ян і деяких сусідніх народів. Доказом того, що дана традиція є живою, є і «свідчення» людей про зустрічі з нечистою силою.

Список респондентів

БІФ – Біличук Іван Федорович, 1939 р. н., освіта 10 кл., місцевий. Записав М. Краси́ков 12.07.2017 в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

БКВ – Баккай Катерина Василівна, 1953 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Краси́ков 09.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ВВ – Вікторія Василівна (прізвище не назвала), 1988 р. н., освіта 11 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 15.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ВКД – Васильчук Катерина Дмитрівна, 1956 р. н., освіта середня спеціальна, народилася і жила в с. Броники Шепетівського р-ну Хмельницької обл., з 1979 р. живе в с. Лазещина. Записав М. Краси́ков 20.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ВМ – Василь Миколайович (прізвище не назвав), 1960 р. н., освіта 10 кл., місцевий. Записав М. Краси́ков 22.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ВМВ – Васильчук Марія Василівна, 1943 р. н., освіта 10 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 17.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ВОВ – Вершак Олена Василівна, 1942 р. н., освіта 6 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 07.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ВОМ – Вербицька Одарка Михайлівна, 1962 р. н., освіта 10 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 16.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ЗМВ – Зелінський Михайло Васильович, 1944 р. н., освіта 7 кл., місцевий. Записав М. Краси́ков 06.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КАІ – Ключуряк Анна Іванівна, 1942 р. н., місцева. Записав М. Краси́ков 13.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КАЮ – Климпуш Анна Юріївна, 1938 р. н., освіта 7 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 05.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КВС – Климпуш Васи́лина Стефанівна, 1944 р. н., освіта 7 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 04.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КГЮ – Коростильова Галина Юріївна, 1955 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Краси́ков 08.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КПІ – Капчук Іван Іванович, 1959 р. н., освіта 11 кл., місцевий. Записав М. Краси́ков 09.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КМІ – Которожук Марія Іванівна, 1944 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Краси́ков 12.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КОД – Конанчук Олена Дмитрівна, 1934 р. н., освіта 2 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 18.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

КХМ – Климпуш Христина Михайлівна, 2001 р. н., освіта 11 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 22.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ЛВМ – Лорізяк Васи́лина Михайлівна, 1932 р. н., без освіти, місцева. Записав М. Краси́ков 14.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

МСС – Молдавчук Степан Степанович, 1924 р. н., народився в м. Тячеві Закарпатської обл., жив у смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл., з 1958 р. живе в с. Лазещина, освіта вища. Записав М. Краси́ков 15.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ОВМ – Ославська Васи́лина Михайлівна, 1936 р. н., освіта 4 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 17.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ОГМ – Опаранюк Галина Михайлівна, 1966 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Краси́ков 10.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ПАІ – Петрюк Анна Іванівна, 1937 р. н., освіта 8 кл., місцева. Записав М. Краси́ков 18.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ПДІ – Підлатюк Дося Іванівна, 1976 р. н., освіта 10 кл., місцева. Записав М. Красиков 17.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ПКВ – Правдюков Костянтин Вікторович, 1977 р. н., освіта 9 кл., місцевий. Записав М. Красиков 07.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ПМВ – Правдюкова Марія Василівна, 1940 р. н., освіта 4 кл., місцева. Записав М. Красиков 07.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ПЮІ – Павлючок Юрій Іванович, 1954 р. н., освіта 9 кл., місцевий. Записав М. Красиков 17.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

РАВ – Романюк Антон Васильович, 1936 р. н., освіта 8 кл., місцевий. Записав М. Красиков 19.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

СММ – Семенюк Марія Мирославівна, 1948 р. н., освіта 10 кл., місцева. Записав М. Красиков 15.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ТВО – Теміцька Василина Олексіївна, 1934 р. н., освіта 4 кл., народилася і жила у смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл., з 1985 р. живе в с. Лазещина. Записав М. Красиков 20.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ТМА – Ткачук Марія Андріївна, 1964 р. н., освіта вища, місцева. Записав М. Красиков 05.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ТМД – Тимчук Марія Дмитрівна, 1943 р. н., освіта 10 кл., місцева. Записав М. Красиков 15.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ТОВ – Теміцька Олена Василівна, 1955 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Красиков 15.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ТХБ – Турецька Христина Богданівна, 1992 р. н., освіта незакінчена вища, місцева. Записав М. Красиков 10.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ШАД – Штефуряк Анна Дмитрівна, 1929 р. н., освіта 4 кл., місцева. Записав М. Красиков 06.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ШОІ – Шеп'юк Олена Іванівна, 1954 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Красиков 07.07.17 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ШАМ – Шведюк Анна Миколаївна, 1947 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Красиков 22.07.2017 р. в с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ЮОВ – Юролюк Олена Василівна, 1954 р. н., освіта середня спеціальна, місцева. Записав М. Красиков 11.07.2017 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

Джерела та література

1. Гапак О. «Нижча» міфологія жителів Хмелева : [Інтерв'ю з М. Ватремою та Анною Федорівною, проведене І. Костаком та О. Гапак]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леню. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 78–81.

2. Гнатюк В. Нарис української міфології / підготовка та опрацювання тексту, вступ. ст. і прим. Р. Кирчіва. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2000. 264 с.

3. Гоян М.-Н. Народна демонологія с. Водиця : [Інтерв'ю з Василюною, 1946 р. н., проведене С. Старостою та М.-Н. Гоян]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леню. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 95–97.

4. Драгуска Е. Вірування с. Верхнє Водяне : [Інтерв'ю з М. Д. Пукманом, 1935 р. н., проведене А. Улітіною та Е. Драгускою]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леню. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 82–84.

5. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія. Київ : Обереги, 1991. 424 с.

6. Казки зелених гір : [Казки Михайла Галиці] / запис, упоряд. та ред. П. В. Лінтура, І. М. Чендея. Ужгород : Карпати, 1965. 232 с.

7. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці : Молодий буковинець, 2000. 208 с.

8. Ключак В. Курка знесла зносок? URL : <https://protruskavets.org.ua/kurka-znesla-znosok/>.

9. Король В. Вовкун в демонологічних віруваннях гуцулів Закарпаття. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури і побуту* / упоряд. В. В. Коцан, М. І. Мегела. Ужгород, 2019. Вип. 6. С. 353–357.

10. Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами). *Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розви-*

ток креативних індустрій : матеріали наук.-практ. конф. 22–23 червня 2018 р. Харків, 2018. С. 196–205.

11. Король В. Люди з демонічними ознаками та здібностями, «професіонали» у традиційних віруваннях гуцулів Закарпаття (за польовими матеріалами). *Музей просто неба в соціокультурному просторі : матеріали Міжнар. наук. конф., присвяченої 50-річчю заснування Національного музею народної архітектури та побуту України*. Київ, 2019. С. 199–206.

12. Король В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Львів, 2019. 20 с.

13. Костак І. Народна магія с. Луг : [Інтерв'ю з М. М. Куриляк, 1945 р. н., та О. В. Бернар, 1943 р. н., проведене І. Костаком та М. Красиковим]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 73–77.

14. Красиков М. М. Магія повсякдення (за матеріалами експедиційних досліджень). *Харьковский историко-археологический сборник*. Харьков, 2018. Вып. 23. С. 72–83. URL : http://knigoizdat.org.ua/NIAS/hias_23.pdf

15. Красиков М. М. Магія Свята у традиційній народній культурі закарпатців (за матеріалами польових досліджень на Рахівщині 2017 р.). *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 79–93.

16. Красиков М. М. Побутова магія сьогодні (за матеріалами польових досліджень на Рахівщині 2016 р.). *Традиційна культура в умовах глобалізації: сучасний дискурс щодо збереження та популяризації нематеріальної культурної спадщини* : матеріали наук.-практ. конф. 23–24 червня 2017 р. Харків, 2017. С. 141–147.

17. Красиков М. М. Презумпція добра у традиційній народній культурі українців (за матеріалами польових досліджень 2017 р.). *Матеріали I Міжнародної наукової електронної конференції «Культура в процесі духовно-морального розвитку глобального суспільства»*. Харків, 21 лютого 2018 року. Харків, 2018. С. 49–59. URL : <http://dspace.khntusg.com.ua/handle/123456789/1899>.

18. Красиков М. М. Принцип ініціальності у звичаєвості сучасних закарпатців (за матеріалами експедиції 2017 р. на Рахівщину). *Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій* : матеріали наук.-практ. конф. 22–23 червня 2018 р. Харків, 2018. С. 214–223.

19. Красиков М. М. Рослини в повір'ях сучасних закарпатців (за експедиційними матеріалами). *Традиційна культура в умовах глобалізації і синергія традиції та інновації* : матеріали наук.-практ. конф. 21–22 черв. 2019 року. Харків, 2019. С. 134–140.

20. Красиков М. Соціокультурні нормативи поведінки мешканців смт Великий Бичків Рахівського району Закарпатської області України. *Румунсько-українські відносини. Історія і сучасність. Täsнад, 26–28 octombrie 2017. Relații romano-ukrainene, Istorie și contemporaneitate*. Satu Mare București, 2018. S. 395–404.

21. Красиков М. М. Сучасні магичні практики закарпатців. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 38–44.

22. Креслав В. Хованець (домовик) в народних віруваннях Карпат і Підгір'я. URL : <https://uamodna.com/articles/hovanecj-domovyk-v-narodnyh-viruvanniah-karpat-i-pidgirya/>.

23. Малюк А. Демонологічна палітра села Лазещина : [Інтерв'ю з В. І. Климпуш та І. О. Климпуш, проведене М. М. Красиковим, А.-В. С. Малюк, П. В. Ходаничем]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 240–246.

24. Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упоряд., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк ; вступ. ст. А. П. Пономарьова. Київ, 1991. С. 407–429.

25. Муравський шлях – 97 : матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького р-нів [Харківської обл.] / [авт.]-упоряд. : М. М. Красиков, В. М. Осадча, М. О. Семенова, Н. П. Олійник. Харків : ХДІК, 1998. 360 с.

26. Остап Костюк: «Традиція самодостатня». URL : <http://gk-press.if.ua/x3714/>.

27. Рейтій Г. Упир у народних віруваннях долинян Закарпаття. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту* / упоряд. В. В. Коцан, М. І. Мегела. Ужгород, 2019. Вип. 6. С. 381–389.

28. Скуратівський В. Русалії. Київ : Довіра, 1996. 734 с.

29. Староста С. Демонологія та магичні практики с. Ділове : [Інтерв'ю з О. В. Фірішак, 1929 р. н., проведене С. Старостою та М.-Н. Гоян]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 85–94.
30. Три золоті слова : [Казки В. Короловича] / зап. текстів та впорядкування П. В. Лінтура ; загальна ред. і підготовка текстів Г. Г. Ігнатовича. Ужгород : Карпати, 1968. 240 с.
31. Улітіна А. Демонологічні уявлення с. Луг : [Інтерв'ю з А. Немчук, 1950 р. н., проведене А. Улітіною та Е. Драгускою]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2017. Вип. 2. С. 70–73.
32. Федоранич Ю. Народні вірування з околиць селища Ясіня : [Інтерв'ю з М. М. Воробчук, 1933 р. н., проведене А.-В. С. Малюк, П. В. Ходаничем, Ю. В. Федораничем]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 247–249.
33. Хованець М. Лікувальна магія з с. Розтоки : [Інтерв'ю з М. І. Кокіш, 1964 р. н., проведене М. Хованець]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 236–239.
34. Ходанич П. Традиційні обрядо-магічні практики з села Лазецина : [Інтерв'ю з О. В. Вершак, 1942 р. н., проведене М. М. Красиковим, А.-В. С. Малюк, П. В. Ходаничем]. *Етніка Карпат : наук. щорічник* : ст. та матеріали етнографічних експедицій / упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 250–256.
35. Чорі Ю. Від роду до роду. Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття. Ужгород : Видавництво В. Падяка, 2001. 172 с.

References

1. НАПАК, Oksana. 'The Lowest' Mythology of Khmelev Inhabitants: [Interview with M. Vatrema and Anna Fedorivna, conducted by I. Kostak and O. Napak]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 78–81 [in Ukrainian].
2. HNATIUK, Volodymyr. *Essay of Ukrainian Mythology*. (Text prepared and prefaced by Roman KYRCHIV). Lviv: NASU Institute of Ethnology, 2000, 264 pp. [in Ukrainian].
3. HOYAN, M.-N. Folk Demonology of the Village of Vodytsia: [Interview with Vasylyna, born in 1946, conducted by S. Starosta and M.-N. Hoyan]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 95–97 [in Ukrainian].
4. DRAHUSKA, E. Beliefs of the village of Verkhnie Vodiane: [Interview with M. D. Pukman, born in 1935, conducted by A. Ulitina and E. Drahuska]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 82–84 [in Ukrainian].
5. (OHIYENKO) Ilarion, metropolitan. *Pre-Christian Beliefs of Ukrainian People: Historical-Religious Monograph*. Kyiv: Oberehy, 1991, 424 pp. [in Ukrainian].
6. LINTUR, Petro, Ivan CHENDEI, recorders, compilers, eds. *The Fairy Tales of Green Mountains: [Stories of Mykhailo Halytsia]*. Uzhhorod: Karpaty, 1965, 232 pp. [in Ukrainian].
7. KAINDL, Raimund Friedrich. *Hutsuls: Their Life, Customs and Folk Legends*. Chernivtsi: Molodyi bukovynets, 2000, 208 pp. [in Ukrainian].
8. KLIUCHAK, Volodymyr. *Has a Hen Laid a Znosok (Useless Egg)?* Available from: <https://protruskavets.org.ua/kurka-znesla-znosok/> [in Ukrainian].
9. KOROL, Vasyl. Werewolf in Demonological Beliefs of the Transcarpathian Hutsuls. In: KOTSAN, Vasyl, Mariyana MEHELA, compilers. *Scientific Collection of Transcarpathian Museum of Folk Architecture and Life*. Uzhhorod, 2019, 6, 353–357 [in Ukrainian].
10. KOROL, Vasyl. Domestic Ghosts in Folk Demonology of the Rakhiv District Hutsuls (After the Field Materials). *Traditional Culture in the Conditions of Hlobalization: Preservation of Authenticity and Development of Creative Industries: Materials of Theoretical and Practical Conference, June 22–23, 2018*. Kharkiv, 2018, pp. 196–205 [in Ukrainian].
11. KOROL, Vasyl. People with Demonic Features and Capacities, 'Professionals' in Traditional Beliefs of the Transcarpathian Hutsuls (After the Field Materials). *Open-Air Museum in Sociocultural Scope: Materials of International Theoretical Conference, Dedicated to the 50th Anniversary of the*

National Museum of Folk Architecture and Life of Ukraine Foundation. Kyiv, 2019, pp. 199–206 [in Ukrainian].

12. KOROL, Vasyl. *Folk Demonology of the Transcarpathian Hutsuls: Extended Abstract of Candidate's Thesis*. Lviv, 2019, 20 pp. [in Ukrainian].

13. KOSTAK, I. Folk Magic of the Village of Luh: [Interview with M. M. Kuryliak, born in 1945, and O. V. Bernar, born in 1943, conducted by I. Kostak and M. Krasykov]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 73–77 [in Ukrainian].

14. KRASYKOV, Mykhailo. The Magic of Usualness (After the Materials of Expeditionary Studies). *Kharkov Historical-Archaeological Collection*. Kharkov, 2018, 23, 72–83. Available from: http://knigoizdat.org.ua/HIAS/hias_23.pdf [in Ukrainian].

15. KRASYKOV, Mykhailo. The Magic of Holiday in Traditional Folk Culture of the Transcarpathians (After the Materials of Field Studies in Rakhiv District in 2017). In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2018, 3, 79–93 [in Ukrainian].

16. KRASYKOV, Mykhailo. Everyday Magic Today (After the Materials of Field Studies in Rakhiv District in 2016). *Traditional Culture in the Conditions of Globalization: Modern Discourse concerning the Preservation and Popularization of Immaterial Cultural Heritage: Materials of Theoretical and Practical Conference, June 23–24, 2017*. Kharkiv, 2017, pp. 141–147 [in Ukrainian].

17. KRASYKOV, Mykhailo. Presumption of Good in Traditional Folk Culture of Ukrainians (After the Materials of Field Studies of 2017). *Materials of the First International Theoretical Conference 'Culture in the Process of Spiritual-Moral Development of the Global Society'*. Kharkiv, February 21, 2018. Kharkiv, 2018, pp. 49–59. Available from: <http://dSPACE.khntusg.com.ua/handle/123456789/1899> [in Ukrainian].

18. KRASYKOV, Mykhailo. The Principle of Superiority in the Customs of Present-Day Transcarpathians (After the Expeditionary Materials of 2017 to Rakhiv District). *Traditional Culture in the Conditions of Globalization: Preservation of Authenticity and Development of Creative Industries: Materials of Theoretical and Practical Conference, June 22–23, 2018*. Kharkiv, 2018, pp. 214–223 [in Ukrainian].

19. KRASYKOV, Mykhailo. Plants in the Beliefs of Current Transcarpathians (After the Expeditionary Materials). *Traditional Culture in the Conditions of Globalization and Synergy of Tradition and Innovation: Materials of Theoretical and Practical Conference, June 21–22, 2019*. Kharkiv, 2019, pp. 134–140 [in Ukrainian].

20. KRASYKOV, Mykhailo. Sociocultural Norms of Behaviour of the Inhabitants of the Urban-Type Settlement of Velykyi Bychkiv of Rakhiv District of Transcarpathian Region of Ukraine. *Romanian-Ukrainian Relations. History and Contemporaneity. Tăsnad, 26–28 octombrie 2017. Relații romano-ukrainene, Istorie și contemporaneitate*. Satu Mare București, 2018, pp. 395–404 [in Ukrainian].

21. KRASYKOV, Mykhailo. The Present-Day Magic Practices of Transcarpathians. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 38–44 [in Ukrainian].

22. KRESLAV, Vitaliy. *Khovanets (House Spirit) in Folk Beliefs of the Carpathians and Ciscarpathia*. Available from: <https://uamodna.com/articles/hovanecj-domovyk-v-narodnyh-viruvannyah-karpat-i-pidgiryia/> [in Ukrainian].

23. MALIUK, A. Demonological Palette of the Village of Lazeshchyna: [Interview with V. I. Klympush and I. O. Klympush, conducted by M. M. Krasykov, A.-V. S. Maliuk, P. V. Khodanych]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2018, 3, 240–246 [in Ukrainian].

24. MILORADOVICH, Vasiliy. Notes on Ukrainian Demonology. In: PONOMARIOV, Anatoliy, Tamara KOSMINA, Olena BORIAK, compilers. *Ukrainians: Folk Beliefs, Superstitions, Demonology*. Prefaced by Anatoliy PONOMARIOV. Kyiv, 1991, pp. 407–429 [in Ukrainian].

25. KRASYKOV, Mykhailo, Vira OSADCHA, Myroslava SEMENOVA, Nataliya OLIYNYK, authors-compilers. *Muravsky Trail – 97: Materials of Complex Folklore-Ethnographic Expedition (Over the Villages of Bohodukhiv, Valky, Krasnokutsk and Nova Vodolaha Districts) [Kharkiv Region]*. Kharkiv: KhDIA, 1998, 360 pp. [in Ukrainian].

26. ANON. *Ostap Kostiuk: 'Tradition is Self-Sufficient'*. Available from: <http://gk-press.if.ua/x3714/> [in Ukrainian].

27. REITIIY, H. Vampire in Folk Beliefs of Transcarpathian Dolyniany. In: KOTSAN, Vasyl, Mariyana MEHELA, compilers. *Scientific Collection of Transcarpathian Museum of Folk Architecture and Life*. Uzhhorod, 2019, 6, 381–389 [in Ukrainian].

28. SKURATIVSKYI, Vasyl. *Mermaid Days*. Kyiv: Dovira, 1996, 734 pp. [in Ukrainian].
29. STAROSTA, S. Demonology and Magic Practices of the Village of Dilove: [Interview with O. V. Firishchak, born in 1929, conducted by S. Starosta and M.-N. Hoyan]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 85–94 [in Ukrainian].
30. LINTUR, Petro, texts recorder and compiler, IHNATOVYCH, Hnat, ed. *Three Golden Words: [Fairy Tales of V. Korolovych]*. Uzhhorod: Karpaty, 1968, 240 pp. [in Ukrainian].
31. ULITINA, A. Demonological Concepts of the Village of Luh: [Interview with A. Nemchuk, born in 1950, conducted by A. Ulitina and E. Drahuska]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2017, 2, 70–73 [in Ukrainian].
32. FEDORANYCH, Yu. Folk Beliefs from the Precincts of the Village of Yasin: [Interview with M. M. Vorobchuk, born in 1933, conducted by A.-V. S. Maliuk, P. V. Khodanych, Yu. V. Fedoranych]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2018, 3, 247–249 [in Ukrainian].
33. KHOVANETS, M. Healing Magic from the Village of Roztoky: [Interview with M. I. Kokish, born in 1964, conducted by M. Khovanets]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2018, 3, 236–239 [in Ukrainian].
34. KHODANYCH, P. Traditional Ritual-Magic Practices from the Village of Lazeshchyna: [Interview with O. V. Vershak, born in 1942, conducted by M. M. Krasnykov, A.-V. S. Maliuk, P. V. Khodanych]. In: KOTSAN, Vasyl, Pavlo LENIO, compilers. *The Carpathians Ethnics: Scientific Annual: Articles and Materials of Ethnographic Expeditions*. Uzhhorod, 2018, 3, 250–256 [in Ukrainian].
35. CHORI, Yuriy. *From Generation to Generation. Customary-Ritual Traditions of Transcarpathia*. Uzhhorod: Vydavnytstvo V. Padiaka, 2001, 172 pp. [in Ukrainian].

SUMMARY

Folk demonology of Ukrainians belongs to the priority subjects of the present-day researchers of folk culture. It has been studied assiduously also by the ethnographers and folklorists of the 19th – 20th centuries. Transcarpathians' demonology is not an exclusion here. It is studied systematically by the scientists of today at the expeditions. The proposed article is written after the materials, recorded by the author during the folklore-ethnographic expedition of 2017 in the villages of Rakhiv district of Transcarpathian region.

It's dedicated to the image of devil in the perception of the rural population of the region. The range of devil local names is proposed. Typical superstitions are analyzed. Comparing the present-day records with the texts, obtained a hundred and more years ago not only in Transcarpathian region but in the whole Carpathian one, the author concludes that tradition of this character perception is permanent and sustainable and alive. The narrations that devil can be 'heated' while sitting on the masonry stove with an egg from the black hen under the left armpit for nine days and following certain conditions are still very popular. The records about the people who 'have got a devil' and their contact with devilry are submitted.

The narratives, where the respondents tell about their personal meeting with a devil and describe (often rather at length) its appearance and behavior, still happen. There are quite a few traditional stories about the address to demon ('did'ko' who is called sometimes as a *devil*) in the case of some object disappearance in the house. A considerable number of texts about the people's attempts to get rid of devil, including its sale at the market or granting as a 'friendly gift' to some acquaintances which is marked by the phrase 'bery zo vsim' (take it with everything) is analyzed. Attention is paid to the narratives where the 'hromovytsia' is described. It is a tree hit by a lightning ('thunder' according to folk terminology), which can't be used not only for house building but for its heating as well. However, as it turns out, just with the help of this tree splinters one can get rid of a devil in the own house on Easter day. The local, regional, all-Ukrainian or all-Slavic nature of one or another legend recorded by the author is mentioned constantly in the work.

Keywords: Ukrainian folk demonology, Transcarpathia, Hutsuls, devil, current records.

ПОЧАТОК ТА ЗАКІНЧЕННЯ ЖИТТЄВОГО ШЛЯХУ ЛЮДИНИ В ТРАДИЦІЯХ СУМЩИНИ (середина – друга половина ХХ століття)

Стаття присвячена огляду звичаїв і традицій, пов'язаних з початком та закінченням життєвого шляху людини. Дослідження базується на матеріалах польових записів, здійснених у населених пунктах Сумської області (етнографічно належних до Полтавщини, Слобожанщини, Полісся). Записи представляють спогади інформантів щодо періоду середини – другої половини ХХ ст.

Розвідка складається з двох частин. У першій розглянуто особливості пологів, обрядовості та звичаїв родин, хрестин, пострижин, догляду за дитиною і лікування дитячих хвороб. У середині ХХ ст. пологи здебільшого приймали в лікарнях. Якщо народжували вдома, то зверталися до «баби-повитухи». У випадках, коли пологи були важкими, «баба» слідувала давньому віруванню, за яким необхідно було відкривати вікна, замки та розв'язувати вузли.

У межах відзначення родин відбувалися відвідини породіллі й дитини, «полоскання ніжок» новонародженого. Самобутніми є обряд «заведення в рай», коли бабуса заносила дитину й заводи́ла родичів за святковий стіл, та обряд «засмокування пупа» дитини. У середині – другій половині ХХ ст. при хрещенні зберігся звичай брати стрічних кумів (особливо, якщо перші діти в родині померли). Хрещені батьки приносили дитину із церкви в новому статусі, тому прийнято було казати: «Брали роженне, принесли хрещене». На Путивльщині згадують про приготування «бабиної каші» та розбивання горщика задля здоров'я матері та дитини.

Належний розвиток немовляти забезпечували купанням у пахучих травах, «мірянням» рук і ніг, «перерізанням пут», коли дитина робила свої перші кроки. Побутували різні способи лікування дитячих хвороб: носіння до курей від безсоння, вигання криків, купання в маконні, вмивання помями від вроків, усуння переляку (у тому числі за допомогою сільських знахарів).

Друга частина статті присвячена поховальним звичаям та обрядам, що стосуються заборон для родичів небіжчика, споряджання покійника, використання свічок-«провідничків». Наведено два зразки ритуальних голосінь. Серед страв на поминальному обіді головною була спеціальна зернова каша («канун», або «коливо»), що обов'язково споживалася всіма родичами. У селі, де проживають етнічні росіяни, зафіксовано звичай випікати поминальне обрядове печиво у формі драбинок («щоб покійник міг дістатися неба»). Цікавий обряд побутував на Буринщині: на роковини по смерті наприкінці поминального обіду гості виходили в сад, вдова погрожувала неродючій яблуні чи груші, а потім кожен випивав ковток горілки.

Ключові слова: родини, хрестини, пострижини, голосіння, поминальний обід.

The article is dedicated to the description of the customs and traditions connected with the beginning and the end of the person's course of life. The research is based on the field records in the settlements of the Sumy region (which belong ethnographically to Poltava region, Slobozhanshchyna and Polissia). The materials are the informants' reminiscences on the events of the period of the middle – the second half of the 20th century.

Proposed work consists of two parts. The peculiarities of the childbirth, rituals and customs of the baby holiday ('rodyny'), christening, haircutting ('postryzhyny'), care of the baby and treatment of children's diseases are considered in the first part. In the middle of the 20th century the childbirth has taken place in the hospital. But the family often invites a midwife ('baba') if the woman is bearing at home. According to the ancient belief if the childbirth is hard, a midwife should open windows, the locks and untie the knots.

The baby holiday ('rodyny') consists of the visiting of the woman recently confined and the baby, 'the legs rinsing' of the baby. There are also some original rituals. One of them is the 'leading to the paradise', when the granny brings the baby and invites relatives to the celebrating table. The other rite is devoted to the 'baby's navel sucking in'. The custom to take random godparents is preserved in the christening ritual of the second half of the 20th century. It is especially relevant if the first children in the family die. The godparents have brought the baby from the church in a new status. That's why it is a tradition to say 'We have taken the new-born baby and brought a christened one'. The respondents recollect the cooking of midwife kasha in Putyvl district. The pot with it has been smashed traditionally for the baby's and mom's health.

The normal development of the baby consists in the bathing in the fragrant herbs, 'measuring' of the arms and legs, 'cutting of the imaginary chains' with the baby's first steps. Some ways have been used for the treatment of children's diseases. For example, if the baby can't sleep she or he is brought to the hens. The other actions include the banishment of the cries, bathing with poppies (for the good sleeping), face washing with dishwater (against the evil eye), the removal of the fright (also with the help of village healers).

The second part of the article is dedicated to funeral customs and rituals concerning the prohibitions for the late's relatives, dressing of the dead man, the use of special candles ('guides'). Two samples of ritual keening are proposed in the article. A special grain koliva is known as the main dish of the funeral dinner. It has been eaten by all of the relatives certainly. The custom to bake special funeral cookie which looks like a ladder is fixed in the village where the ethnic Russians live. It is believed, that this 'ladder' helps the deceased to get to the heaven. An interesting ritual has existed in Buryń district. After the dinner devoted to the anniversary of the death the guests come out to the garden. The widow has threatened to the fruitless apple-tree or pear tree. Then everyone drinks out a gulp of horilka.

Keywords: baby holiday ('rodyń'), christening, haircutting ('postryzhyny'), keening, funeral dinner.

Серед багатого спадку традиційної культури українського народу особливе місце посідає родинна обрядовість, пов'язана з народженням, хрестинами, весіллям, закінченням життєвого шляху. Народження і смерть, поява та зникнення є межовими моментами людського життя. «На смерть і родини нема години» – вислів, що означає народження і смерть як процеси, не підвладні людській волі та вибору. Попри це, низка звичаїв та обрядів традиційної культури спрямована на правильну «зустріч» та «проводжання» людини. У своїй статті зосередимось власне на тих, що побутовали в середині – другій половині ХХ ст. Проаналізовані польові матеріали стосуються населених пунктів Сумщини. Тому слід пам'ятати, що в етнографічному аспекті Сумщина включає частини Слобожанщини, Полтавщини та Полісся.

З давніх часів поява дитини була важливою подією в родині. Народження в жінки дитини й донині в побутовому мовленні людей старшого віку позначається словами «привелá», «влови́ла». У такий спосіб наголошується на тому, що мати саме «приводить» нову людину на цей світ. Проте ці слова стосуються лише народження «законної» дитини у визнаному шлюбі. Якщо ж дитя з'являлося в незаміжній жінки, дівчини на виданні, то казали, що «принесла в пелені» (с. Ямне Великописарівського району).

Пологи. Оповідачі, молодість яких прийшла на середину минулого століття, пам'ятають звичаї, пов'язані з народженням дитини, що перетиналися з то-

дішніми соціальними умовами. Так, нова людина здебільшого з'являлася на світ уже не вдома, а в лікарні. Водночас зникла необхідність запрошувати «бабу-повитуху» – досвідчену жінку, яка допомагала породіллі. Проте роль «баби» в народженні дитини залишалася досить значущою, хоча й умовною. «Бабу» могли кликати зустрічати дитину з лікарні. «Роди ж приймають у роддомі, а приїжжа вона в роддом забіра тоді, баба» (с. Козельне Недригайлівського району). При цьому заведено було дарувати їй тканину на сукню чи спідницю – «викупати». «Баба» своєю чергою купувала щось для дитини. У цьому спогаді простежується чітка трансформація особи «баби-повитухи». Очевидно, що її функції символічно перейняла на себе справжня бабуся новонародженого. Утім, в окремих випадках доводилося звертатися за допомогою до «баби-повитухи» (яку ще називали «баба-пупов'язка», або «пупов'язна»). Про таку ситуацію з власного досвіду пригадує оповідачка із с. Іваниця, що на Недригайлівщині: «В мене дома родилась дитина, фельдшер дома робив. Ото ж так добігалася, що дома одно родила, а 'дно в больниці. Ото так тоді повитухи, баба спеціальна, у нас у кожної – баба. Вона прийма родá» (с. Іваниця Недригайлівського району). Коли приймати новонародженого кликали «бабу», досвідчена повитуха використовувала свої знання, отримані від попередніх поколінь.

За давнім віруванням, для того, щоб полегшити прихід нової людини на цей світ, необхідно було відчинити вікна, ві-

дімкнути замки та порозв'язувати вузли на одязі. Це вірування функціонувало ще в середині ХХ ст., якщо породілля народжувала вдома: «Коли починаються вже родá, так одкривали скриню, одмикай, усі спідниці розстібай (тоді були на шпильках), скриня 'димкнута» (с. Іваниця Недригайлівського району). «Баба-повитуха» одразу ж сповивала – «мотала» дитину, а породіллі давали випити трохи горілки.

Родини. Обов'язковими були родіни – сімейне святкування, на якому відзначалася поява нового представника роду. Святкувати народження немовляти могли того самого дня: «[Породілля. – В. Г.] лежить на печі, або на припічку, а вони сідають вечеряти, оце ж обідати. Яєшні зжаре, сала зжаре, тоді більш нічого такого не було. [Святкують. – В. Г.] Баба-повитуха, їхні всі, там батько, мати, рідня. Просто ті, як родá, так ото зразу бабу шанують, і подарки стали, послі, подарки давать» (с. Іваниця Недригайлівського району). Символічно «полоскали ножки» новонародженому: «Привозять з роддому, свекруха налагодє вечерю, й вечеряють усі: полощуть ножки. Полоскають ножки, маленькому. Купають малого, у мене купала баба» (с. Козельне Недригайлівського району).

На Краснопілщині в перший день по народженню дитини сім'я збиралася на спільне свято. На родини обов'язково приходили бабусі з дарунками. У с. Угроїди зафіксовано два самобутні звичаї, що супроводжували святковий обід. Бабуся здійснювала обряд «заведення родини в рай», під час якого рідня сідала за стіл. «Заведення в рай» відбувалося так:

«І оце вона лізе за стіл і каже:

– Питайте в мене: “Куди ви, бабусю, йдете?”

А вони ж оце [рідня. – В. Г.] сидять за столом:

– Куди ви, бабусю йдете?

А вона каже:

– В рай.

А вони кажуть:

– Ну, Боже тобі помагай!

– Прошу, дітки, і ви за мною.

І ще раз питають. Трейчи питають:

– Куди ви, бабусю, йдете?

– В рай.

– Ну, Боже тобі помагай.

– Прошу, діти, і вас за мною.

І заходять усі» (с. Угроїди Краснопілського району).

Після цього відбувається «засмокування пупа» новонародженому: «[Бабуся. – В. Г.] бере кінець матерії, умочає в рюмку і – ти смокни, ти смокни, кождому. І всі беруть, прицмокують – пуп засмокують, щоб бистро пуп заріс» (с. Угроїди Краснопілського району). У такий спосіб вона обходить усіх, хто сидить за столом. Після цього всі родичі (і породілля разом з ними) п'ють і співають різні пісні. Обряд «засмокування пупа», безперечно, має давнє коріння. Адже тут простежується віра в те, що імітація певного явища може прискорити його перебіг. Наприклад, відомо про архаїчний весняний обряд «водіння ключа», у якому дівчата імітували крики журавлів та закликали птахів. Так само і «засмокування пупа», вочевидь, мало прискорити та полегшити перебіг цього фізіологічного процесу в немовляти.

На Глухівщині відзначали народження дитини відвідинами породіллі. На таких сходинах могли бути присутні лише жінки: «В той день ідуть жєнщини, чи на другий день, несуть уже там в тарілочках хто яєшню, хто сало жарєне, хто ще шо-небудь, якись подарочок хтось несе. Ну ото ж так і гуляють, щоб одни жєнщини» (с. Некрасове Глухівського району). Подавати на стіл та пригощати присутніх мусила свекруха молодої матері. На Буринщині родичі збиралися, щоб привітати батьків, рідню та немовля у якийсь день на тому самому тижні, коли з'явився новонароджений. Відбувалося гуляння, на якому обларовували діда, бабу й батьків немовляти (с. Жуківка Буринського району).

Дещо по-іншому вітали породіллю на Путивльщині: заведено було не збиратися всім гостям чи родичам водночас, а провідувати її індивідуально. Місцеві старожили розповідають про це так:

«Нарадіни. Щас савремьонно, щас же ж как? Єслі ж нарадіни, знач гаварять на какой день, сабіраются многа людей. А тада хаділі паадіночке. Гаварить: калоду гнілую атведать. Рожєніца називалась “гнілая калода”.

– Дак ані ж идуть із сабой нясуть же мисачку: чи сала жарєне, чи яйця жарєни, шось нясуть, ну як, закуску.

– Пустиє ня ходють.

- Пустиє ня ходють же. Па ‘днаму.
- Ну хто вдвох, може, сабереться.
- Падругі там, ілі сваі какіє, дак пайдуть. А ани вже ж угащають таді» (с. Рев’якине Путивльського району).

Хрестини. Наступним важливим етапом у житті новонародженого були хрестини. Особливою справою вважався вибір хрещених батьків, адже вірили, що вони несуть відповідальність за похресника до кінця своїх днів: «Хрещена мати більше відповідає за дитину. Ну, перед Богом. Більше відповідає, чим рідна мати» (м. Лебедин). Покуматися – означало віднайти нових родичів. Тому на Лебединщині хрестити дитину запрошували не своїх рідних, а знайомих. Казали, що «родичі само собою родичі. А то вже родичі нові» (м. Лебедин). До того ж намагалися породичатися із заможними людьми. Віра в особливу місію хрещених батьків виявилася в традиції брати «стрічних» кумів. На Лебединщині «стрічних» кумів брали батьки, у яких померла дитина-первісток: «Єслі в сім’ї перві діти помирають, знач був такий звичай раньше-раньше: брать стрічних кумів. Оце виходиш на улицю після родов, хто первий йде – того береш кумою. Тоді діти перші не вмирають. Це такий був раньш обичай» (м. Лебедин).

За даними експедиції початку 1990-х років, на Охтирщині новонароджену дитину зразу «уводили під хрест». Тут хрещених дитині не обирали заздалегідь, натомість батько виходив на дорогу та запрошував перших зустрічних. Відмова від пропозиції похрестити дитину вважалася гріхом. Перед тим, як дитину забирали в церкву, баба-повитуха передавала її хрещеним (хлопчика – жінці, а дівчинку – чоловікові) і казала: «Нате вам рожденне, а принесіть нам хрещене». Хрещені, повертаючи бабі дитину, мали сказати: «Брали рожденне, принесли хрещене». Щоб дитина була люб’язною, її клали на кожух, а куми повинні були поцілуватися через неї навхрест [2, с. 25].

На Тростянецьчині в с. Буймер із хрестинами пов’язаний звичай «заведення у рай», ідентичний тому, яким відзначали народження дитини в с. Угроїди Краснопільського району. У с. Буймер на другий день після проведення Таїнства хрещення в церкві, «у рай гукають»: «Це як дитину похрестили, приїхали з церкви, пообідали все, а на другий день кажуть, у рай гука-

ють. Бере бабуся дитинку, і понесла в рай за стіл, туди ж. І пита дозволу» (с. Буймер Тростянецького району).

На Буринщині хрещені батьки приносили дитину із церкви, оголошували про здійснення хрещення і давали родичам її поцілувати: «Принесе кум да кума, в хату входять. Кума кричить: “Брали новорождьонного, принесли крещьонного! Брали новорождьонного, принесли крещьонного!”. Тричі оце вона скаже, а далі ж дає [дитину. – В. Г.], хто в хаті був – цілуйте, щоб поважали всі дитинку. Це свої – кезде поцілує дитинку» (с. Гвинтове Буринського району). У святкуванні хрестин мали місце й веселощі. За свідченнями мешканок Буринщини, на хрестини вносили «бабу» «до чопа»: «Шо значить, “до чопа”? – Горілку пить. Бабу ведуть» (с. Чаша Буринського району).

Для хрещення дитини готували крижмо – полотняний відрізок, приблизно 2–3 метри завдовжки. На Путивльщині з нього робили «спавівець», яким туго сповивали дитину хрест-навхрест, «шоб ровни ноги білі, шоб руки, шоб касолап не був» (с. Рев’якине Путивльського району). На хрестини варили «бабину кашу». Для приготування цієї обрядової страви використовували товчені зерна ячменю. Готову кашу не їли, а тільки розбивали горщик з нею в хаті об долівку. Це доручалося «бабі-повитусі»:

«Ана ж и варіть кашу, і б’еть гаршок, как прідеть із кашою.

– На хрестини. Кашу варє на хрестини.

– І етай бабушке же кідають, ну шо кашу разаб’еть, і гаршок.

– [Били – В. Г.] У хаті, прямо на землю» (с. Рев’якине Путивльського району).

Жінки старшого віку казали, що це робилося для здоров’я породіллі й дитини.

У контексті розгляду традицій ХХ ст. слід згадати явище «соціального фольклору», що впроваджувався радянською владою з метою формування «нового побуту». Замість хрестин пропонували «звїздини». Дитину «звїздили», використовуючи при цьому радянську символіку. Такий обряд здійснювали й на Сумщині, про що маємо згадки. Проте детально його перебіг не фіксувався. Зважаючи на зібрані матеріали із Житомирщини, що ілюструють початковий етап упровадження «звїздин» у побут, старше покоління ставилося не-

гативно до цього нововведення. Літні жінки вважали дитину, яку «звіздили», а не хрестили, занапащеною: «Вона сама свою душу анцихристу продала та ще й дитя продала» [1, с. 35].

Пострижини. Коли дитині виповнювався рік, здійснювали обряд пострижин. Стригти дитя доручалося хрещеному батькові. На пострижини кликали хрещених батьків і близьких родичів. Хрещений не стриг дитини повністю, а лише вистригав на потилиці хрестик: «Хрещений хрестик отут [на потилиці. – В. Г.] маленький виріже. А тоді вже дома батько постриже, сам наголо» (с. Ямне Великописарівського району). Робили й невеличкі подарунки: дарували тканину, гроші тощо.

Догляд за немовлям та лікування дитини. Для дитини робили запашну купіль: на дно дерев'яних ночов підстиляли пелюшку, на яку клали м'яту, чистотіл, васильки й любисток і поливали водою загорнуте в пелюшки дитя. Вірили, що цілющі трави зроблять немовля не лише здоровим, а й любим для всіх: «Підстїлали любисток, щоб його всю жизнь любили» (м. Лебедин). Причому на Лебединщині казали, що ночви для купання дитини обов'язково мають бути зроблені з дерева. Купаючи дитину, її завжди «міряли» – зводили разом лікоть правої руки з колінцем лівої ніжки й навпаки. Це робили «для того, щоб здраво костя росло, щоб не було там чи горбате, чи шось, 'мо де звихнеться» (с. Жуківка Буринського району).

Щоб немовля спокійно лежало в колисці, йому давали смоктати «кўклу» – розжований хліб, загорнутий у тканину. На Лебединщині мати пекла для виготовлення «кўкли» спеціальне печиво – «хлапики». Це були борошняні коржики: «Молочком замішені, сахарцем посахарені. Ото пожуєш у тряпочку, "кўкла" називалось. І ото уткнув у рот – і хоч кричи, хоч плач» (с. Червлєне Лебединського району). Якщо в матері не було молока (або ж було його мало), також використовували «куклу». У с. Червлєне пригадують конкретний випадок, коли діти «з куклою й вирости, од кукли» (с. Червлєне Лебединського району).

Якщо дитина погано спала або плакала з незрозумілих причин, вдавалися до різних засобів. «І до курей під сідало

носять, усякого було. В мене свекруха й ножа ложила під подушку йому, дитині, щоб не кричало» (с. Буймер Тростянецького району). Так робили й на Глухівщині: «До курей носили, як не спить. Ну, потримають там, під курми». Зверталися й до народних цілителів – «бабок», які вмїли вишіптувати (с. Некрасове Глухівського району). Носіння до курей побутовало також на Недригайлівщині. Так, у с. Іваниця, якщо дитина дуже кричала, її пеленали й увечері, коли кури сідали, тричі носили в курник (с. Іваниця Недригайлівського району). Носили дитину до курей і в сс. Чаша та Жуківка Буринського району. Очевидно, вірили, що звичка курей дуже рано йти спати перейде на дитину.

У с. Кошари Конотопського району, аби заспокоїти немовля, купали його в маковинні. Готували спеціальну купіль для дитини, яка не спала і плакала: «Воду кип'ятили, маковиння туди кидали і купали дитину» (с. Кошари Конотопського району). На Кролевеччині дітей напували маковим відваром: «Бува, як діти плакали, дак варили мак, да напували, щоб спало» (с. Обтове Кролевецького району). Це пов'язано з необхідністю матері працювати та неможливістю приділити дитині достатньо уваги.

Незважаючи на розвиток офіційної медицини, у середині ХХ ст. сільські жителі зверталися до народних цілителів, у тому числі, якщо допомоги потребувала дитина. «Тим тільки й спасали дітей», – зауважили мешканки с. Червлєне на Лебединщині. Особливо необхідна була стороння допомога, якщо в дитини спостерігалось «младенчеське». Цю хворобу немовлят описують так: «А в кожній дитини є. Ну, кричить, тягне його на всі сторони, ламає, кричить, випинається. А як баба пошепче, тоді воно спить і спить, переспить оце все» (с. Червлєне Лебединського району). Жінки із цього села згадували: «Де Грачиха Наталка, там була топтана хата, ото я носила туди дітей шептати. Ото до схід сонця, як сонце зайде, до схід сонця. Таке було младенчеське: нема ні температури, нічого, отут лежить – пеком горить» (с. Червлєне Лебединського району). У селі могло бути кілька «бабів», які вмїли шептати; інколи вишіптуванням займалися й чоловіки («діди»). Народні цілителі замовляли «младенчеське»

молитвами, а дитина на той момент мала бути вже похрещена. Згадка про сільських цілительок, які лікували від переляку, зафіксована й на Буринщині. Існувало вікове обмеження щодо звернення до них. «Такі були бабки, вони шепчуть чи виливають. До семи років не виливають» (с. Чаша Буринського району). Так само вдавалися до сторонньої допомоги й на Путивльщині: якщо дитина чогось злякалася або хтось її зурочив, «знаючі баби» виливали на віск, шептали або «вичітували» (с. Рев'якине Путивльського району).

На Недригайлівщині пригадують хворобу немовлят – «з плеченят» (надмірна крикливість дитини з незрозумілих причин). Описують її так, як згадане вище «младенчеське». Утім, указують причину цієї хвороби: жінка, коли ходила вагітною, біла ногою собаку чи kota. Жителька с. Іваниця розповіла про це так: «Буває з плеченят. Оце таке буває страшне: мала дитина, і кричить, і кричить, лікарі нічого не знають, що робить. Знач, нас навчили так, матерів, тоді такий обряд був: береш сито, те, що сієш муку. Це ситечко, оце, так перевертаєш догори денцем. І отак береш, обичайка отуди вниз. Тоді до піддувайла підхожу, і набіраю попелу, отак: раз, два, три, раз, два, три. Дев'ять тричі, нащитається три дев'ять [потрібно дев'ять разів по тричі зачерпнути попелу. – В. Г.]. Отак просієш. Береш цей попілець (було, ми так, що в марлечку), і вложуєш туди ж оце у воду, і купаєш дитину. І що ви думаєте? Коли покупаєш дитину, поцідиш, скільки там волосу! Ви не повірите! Того що, як беременна ходє, б'є ногами kota, собаку, і ото те волоссячко між плечима дитині колеться, і дитинка кричить бізчуженно. Ото таке, називається. Отакі порядки тоже були. Ото три рази покупаєш, дивись, і успокоїться дитина» (с. Іваниця Недригайлівського району).

Коли дитя вже намагалося робити перші кроки, прийнято було «перерізати пута», аби швидше навчилося ходити. Цей звичай полягав у «розрізанні» ножом уявних пут, які нібито зв'язують ніжки дитини, заважаючи ступати. «А дитина як починає ходити, тоже на дитинці розривають сорочечку чи путо, і ножичком отак между ножками. Перший раз як ступнув, рвуть сорочечку, і ножичком отак путо перерізають. Його немає, а просто так ножичком условно проведуть между нож-

ками і все, і дитина починає ж тоді ходити» (с. Черепівка Буринського району). У с. Буймер на Тростянецьчині до «перерізання пут» вдавалися, якщо дитина довго не починала ходити. Коли ж, урешті, вона підводилася й робила перший крок, треба було провести ножом «попід ножками». Вважали, що після цього дитина піде (с. Буймер Тростянецького району).

Коли дитина вже вміла ходити і могла виходити надвір, з'являлася загроза «зурочення». Тому існували способи запобігання дії злого ока. Наприклад, перед виходом на вулицю мати могла вмити дитину «перемиванням» (поміями) і витерти їй обличчя виворотом фартуха чи подолу спідниці: «Умивали, маленьким, щоб не врікли, виворотом утирали личко» (с. Буймер Тростянецького району). Причому вона вмочала руку в помії і витирала дитині обличчя зовнішньою стороною долоні. Після цього дитина вважалася захищеною.

«З людей» у дитини міг з'явитися переполох. У такому разі необхідно було прогнати «крики». Про такий спосіб розповіла жителька с. Іваниця. «Оце ось переполох є, раніше так робили: як кричить дитина, знач береш на руки, і отак до вікна, і кажеш: “Крики, крики, відкіль прийшли, туди й пішли! Відкіль прийшли, туди й пішли!” Оце так у вікно. Три рази тикаєш туди. Тоді язиком: лизали оті двері, отак отуди вгору. Проходило, це з людей» (с. Іваниця Недригайлівського району). У с. Буймер збереглася віра в магічну силу порога як важливого місця в хаті, адже він сприймався як своєрідна межа між світами. Саме це місце, граничне між домівкою і «зовнішнім» світом, використовували для допомоги зуроченій дитині: мати повинна була покласти дитя на поріг і прочитати молитву (с. Буймер Тростянецького району).

Лікували дитину від переляку за допомогою клечання (кленових гілок, якими прикрашали домівки на Зелені свята) або освяченої верби. Необхідні дії виконувала «знаюча» жінка, яка вміла «шептати». Дитину, у якої підозрювали переляк («зляк»), клали на долівку посеред хати і забивали певним чином кілки з клена чи верби: «Отак положе, забива кілочок отут, отут, отут, де ножки. Ото на долівці позабиває бабка. Оці ломачки (ось у мене з верби, оставила собі, священна). [Забив-

вали. – В. Г.] молоточком. І це дитинку так кладуть, і оце там забива баба, та, що шептала. Ото позабиває, як отам затопчеться, погниє – в дитини зляк пройде» (с. Іваниця Недригайлівського району). Існував також інший спосіб: злякану дитину ставили біля одвірка і просвердлювали дірочку над її головою. У цю дірочку закладали скручену нитку й чекали, поки дитина переросте відмітку: «Нитку отак скручували і туди закладали. Як переросте – всьо, і зляк пройде» (с. Іваниця Недригайлівського району).

Поховальні звичаї та обряди. Хоча поховальна обрядовість на Сумщині у ХХ ст. зазнала спрощення, однак збереглися деякі особливості проводження в останню путь, що мають глибоке звичаєве коріння. Так, на Конотопщині розповідають, що помираючому потрібно було дати запалену свічку: «Шоб легше було умірати, свічку давали засвічену. Було раніше, сидять цілу ніч, гукають таких старих людей же ж. Своєму страшно» (с. Кошари Конотопського району). Побутувало й вірування щодо оплакування померлого. На Великописарівщині зазначають, що не можна було дуже тужити за покійником: «Воно ж, кажуть, не положено плакати, гріх плакати, й йому плохо буде – в воді буде [лежати. – В. Г.], тому покойникові. А хіба ж утерпиш, як жалько» (с. Ямне Великописарівського району).

Важливим моментом було спорядження покійника. З матеріалів польових досліджень відомо, що люди старшого покоління заповідали ховати їх у традиційному одязі, «в українському», що його тримали в скрині спеціально «на смерть». Сорочку для поховання вишивали стримано, у чорно-білих кольорах: «Ось баба Мелашка мені каже: “Мені сорочку на смерть вишив, калінкорову. Ріденьке, й не цвітне, а шоб вишивочка була”. І бізрукавка [корсетка. – В. Г.] чорна, і спідниця, й хвартухом підперезували. Отак вони любили, так вони дівками ходили, в молодості» (с. Ямне Великописарівського району). Поховальному вбранню надавали особливого значення, що підтверджується побутуванням звичаю спорядження незаміжньої дівчини в останню путь. Уважали, що вона в будь-якому разі мусить пройти весільний етап. Тому незаміжню дівчину-небіжчицю вбирали, як молоду до шлюбу (с. Ямне Великописарівського району).

Вірування в те, що покійник має пройти певний шлях перш ніж дістанеться «того світу», виражене у звичаї класти в труну «провідничкі» – свічки, що їх рідня тримає, поки «батюшка правє». Таких свічок має бути дев'ять, причому запалювали їх три рази перед приходом священника: «Раніше, кажуть мати, шоб поки батюшка прийде, шоб три рази вже були провіднички посвічені. Отак, потушити тоді грошечки, тоді вдруге, тоді втретє. А тоді вже, як батюшка прийде, отправиться, ото скільки останеться – оті всі дев'ять собірають і кладуть у труну» (с. Сулими Роменського району). Вірили, що ці ритуальні свічки набувають магичної сили, тому траплялися випадки викрадання «провідничків» знахарями. Старожили с. Сулими на Роменщині пригадують: «Хто шось знає, ото ж кажуть якісь там знахурі. Це так кажуть, шо куди хоч, уже шо хоч бери, воно тебе охоранятиме, ну шось воно нехороще» (с. Сулими Роменського району). Як бачимо, оцінювалося таке використання «провідничків» негативно.

Дотримувалися певних правил і під час «вирядження» покійного з рідної хати. На Глухівщині слідували поширеному віруванню, що не можна виходити в одні двері з небіжчиком. Тому труну вносили у ворота, а люди виходили через хвіртку: «Шоб люди у хвіртку виходили, не за покойником. Шоб більш не мерли» (с. Черневе Глухівського району). Інформанти пригадують також заборону найближчим родичам померлого виконувати такі дії, як копання могили, опускання труни в яму: «Наприклад, яму капать, дик сваї родніє ж дик не капають яму. Родний брат, чи дядько йому там родний, дик радня не капають яму. Чужих кличуть. І в яму не апускають, сини не несуть, брати не несуть, а такі ж: то племінник там» (с. Черневе Глухівського району).

Важливим елементом поховання було голосіння. Зазначимо, що фіксація голосінь представляє певну складність, тому в архівному фонді Сумського центру культури зберігається лише два зразки. Перший – від жительки с. Черневе Глухівського району. У ньому жінка перейшла від оплакування матері до тужіння за власним тяжким життям (як зазначила: «Я ж галашу па свайой жизні»). Власні життєві труднощі – одна з тем голосінь,

яка розвивалася індивідуально виконавцем, залежно від пережитого:

Ой, матюнок моя, да нашо ж ти мене оставила?

Таку сиротинушку малую,
Да як же ми без тебе пражили да й прагарювали?

Да й прастрадали биз роднай матюнки
Да як же воно хочеться родной матюнці хоч словечко сказать.

Да хоть би матюнка пажаліла,
А то ніхто ж мене за всю маю жизнь
І ніхто мене ни пажалів.

Да сколькі ж я в'язок пратігала,
Сколькі я й санок протігала,
Та ніхто ж міні не сказав, шо сядь аддиш
(с. Черневе, Глухівського району).

Друге голосіння за матір'ю ми записали в с. Гвинтове Буринського району:
Матюначка моя, матюначка моя
ріднесенька,

Да нашо ж ти мене оставила,

Да хто ж мене зустрічатиме,

Да хто ж мене вирижат[име]?

Та до кого ж я буду ходити?

Да мої ножечки не носитимуть.

Да позаростають стежечки й дорожечки,

Да ни до кого ж я й не прихилюсь.

Да ніхто ж мене й не приголу[бить]

(с. Гвинтове Буринського району).

Слід зауважити, що типовими рисами ритуальних голосінь є речитативний характер мелодії, рухлива ритміка та відсутність сталої форми наспіву.

Розглянемо й поминальні традиції, що побутували в селах Сумщини в середині – другій половині ХХ ст. Поминальний обід – «поминки» – влаштовували безпосередньо після поховання, на дев'ять, сорок днів, річницю по смерті. На поминки зазвичай скликали близьких родичів, сусідів. Основу поминального обіду склали звичайні страви традиційної кухні: борщ, каша, пироги тощо. «Колись так: умре, та й заховують, та і все. Прийдуть сусіди, такі, ближні. Душ скіки, десять, чи скіки, чи менш може. Дітвара біжать з ложками, своїми – не було ні ложок, нічого. Пообідають борщ, такого нічого не було, борщ, каша» (с. Ямне Великописарівського району).

Поминальний обід на дев'ять днів міг бути необов'язковим. Проте неодмінно справляли поминки на сороковий день, адже вважається, що саме через цей час душа остаточно покидає рідну домівку.

Цим пояснюється звичай після смерті родича ставити склянку з водою і прибирати її через сорок днів. «Воду ставляють всігди, на віконце, і сорок день стоїть вода в стакані. І сичас, і тоді. Душа літає до сорока днів, і приліта, й воду п'є. Й вода вменшається. А тоді ж, як сорок день одбудуть, тоже ж помини ото сорок день. Ну тоді, як було, так і в дев'ять було хто справляв, а сичас уже рознесуть по дворіх, в дев'ять день. А в сорок – обов'язково: душа йде на небеса, уже оприділяє місце. І в сорок день обов'язково треба помини робити» (с. Ямне Великописарівського району).

Особливої уваги заслуговує ритуальна поминальна страва – коливо, або канун, що її обов'язково готували на поминальний обід. Коливо – це зернова каша, приправлена медовою ситою чи цукром. Не дивно, що саме каша є головною обрядовою стравою поминального циклу, адже страви такого типу здавна мали ритуальне значення (варто згадати хоча б «бабину кашу» на родини, різдвяну кутю тощо). Усі присутні на поминальному обіді мають скуштувати канун. На Великописарівщині цю страву описують так: «Канун – перлова чи пшенична каша (пізніше могли використовувати рис), що має бути обов'язково солодкою». Прикрашали та споживали в такий спосіб: «Ягідками вкрасять на тарілці. Вишні, отак навхрест. І канун в баночці стоїть: у кого літрова, в кого півлітрова. Тоді ото, як сідають люди за стіл, в тарілочки – кашки ложку, канун. І ото ж по три ложки щоб кождий узяв кануну ж того. А тоді ж уже борщ подається, шо є, шо приготував хазяїн» (с. Ямне Великописарівського району). Поминальний обід на роковини смерті в цьому селі не відрізнявся від обіду на сороковини. Інформанти зазначають, що після роковин «поминки» справляли аж на третій рік: «У два не справляли, у три ще справляють» (с. Ямне Великописарівського району).

У с. Тарасівка Великописарівського району, де збереглися традиції етнічних росіян, упродовж шести тижнів після смерті родичі небіжчика повинні були набирати в склянку води. Через шість тижнів відбувався поминальний обід, для якого випікали «лєснечкі» – обрядове печиво у вигляді драбинки. У цей день запрошували півчих, а після споживання їжі

проводили певні обрядові дії, спрямовані на остаточні проводи душі покійного. Старші жительки села розповідають про це так: «Как памянуть, а тади співають, а поють ани:

Памяніте, памяніте, хлібом-солью і
холодною вадой,

Памінайте, памінайте добрим словам.

Ета всьо буде переда мной.

Так пеють, співчі. А ми даходим да леснічки, ейо вгору держуть, і кажемо, што [причитаютъ. – В. Г.]: “Мамочка моя родная, нинішній да деньочек ми леснечку ламаєм, а Гасподь на небеса дарожку прабірає, і мєстужко табе вказиває: какоє ти в Бога зарабіла, і какоє мєстужко заслужила. А кажную зоречку я рано вставала, і вадіци в стакан набірала, а кажний деньок я сталец застілала, а каждый вічарочек я дарожку праметала. І в гостячкі гостячку дажидала. Гостячку дарагую – матужку радную. Мамужка рассерділась, разгневалась, і не прішла”. А ани стаканчик той беруть, што шесть нідель ваду набіралі, і пад святной вугол [під покуть. – В. Г.] вилівають, тем же маментом, как ана читаєть ето» (с. Тарасівка Великописарівського району).

Серед польових матеріалів, що стосуються поховальної обрядовості, вирізняється зафіксований на Буринщині обряд, яким завершується річний поминальний обід. Подаємо опис цього обряду з уст місцевих мешканок: «Годовий обід. Пообідали люди, встають, вдова собирає ложки до купи, миє, щитає їх, щоб були парні. Яка непарна ложка – розламає. Дальше ідуть усі люди, не розходяться. Хазяйка [бере. – В. Г.] глечик обикновенний (ну, тепер уже їх і нема), ну, банку ненужну, наливають горілки, зерна туди насипають усякого. Ідуть до яблуні або до груші, яка вже неспроможна родить. І оце ж ця вдова тричі обходить і питає: “Будеш родить? А то буду бить”. Тоді ж оце п’ють усі (вона попитала), тричі сама ковтнула, з баночки цієї п’ють люди, чи з глечика. А тоді вона цей глечик розбива об цю яблуньку. І всьо, вже обід завершився, вже тоді все» (с. Черепівка Буринського району).

Поховальній та поминальній обрядовості надавали неабиякого значення. Рідні вважали за обов’язок виконати всі необхідні дії для забезпечення спокою покійного члена родини. Як відомо, родичі не обмежувалися лише відбуванням ро-

ковин смерті. Адже в найбільших святах річного календарного циклу присутній елемент поминання предків. На середину ХХ ст. простежується деякий відхід від ревного слідування давнім звичаям. Попри це, до нашого часу збереглася традиція поминання родичів у період Великодніх свят. Такі поминання в загальних рисах відбуваються однаково. Називаються вони по-різному: «Проводи» (с. Ямне Великописарівського району), «Радониця» (с. Гамаліївка Шосткинського району), «Родічі» (с. Глазове Шосткинського району), «Родаки» (с. Уланове Глухівського району). На Шосткинщині й Глухівщині ходять на кладовище на Великдень й у вівторок, на дев’ятий день після Великодня: «У нас ходять і на Паску, у Воскресєньє, і во вторнік, чараз неделю ходять родічів памінать». Несуть різні страви – «хто шо згатує», а також крашанки та паски (с. Глазове Шосткинського району). У с. Уланове «на могілки» несуть писанки, качають їх по могилах родичів тричі зі словами «Христос Воскрєс», частину залишають на могілках, решту – роздають дітям. У деяких населених пунктах ходити на кладовище заведено було й у понеділок, через тиждень після Великодня. Проте в радянський час поминання подекуди було перенесено на вихідний день – неділю.

Отже, у середині – другій половині ХХ ст. в селах Сумщини ще досить активно побутували традиційні звичаї та обряди, спрямовані на зустріч і забезпечення належного розвитку новонародженої дитини, підтримання її здоров’я, лікування дитячих хвороб та захисту від злого ока. Природно, що серйозне ставлення було й до звичаїв та обрядів поховально-поминального циклу. Утім, наведені дані, що базуються на польових матеріалах, є оглядовими. Тому важливим є детальне й послідовне висвітлення родинних звичаїв і обрядів у локальній традиції одного села чи району, для чого необхідні подальші дослідження.

Примітка

¹ У дослідженні використано записи з архіву фольклорно-етнографічних експедицій Сумського обласного науково-методичного центру культури і мистецтв та з власного архіву авторки.

Джерела та література

1. Дмитрук Н. З Нового побуту. *Етнографічний вісник*. 1926. Кн. 2. С. 31-37.
2. Коршак Т. Свята та обряди Охтирського району (з матеріалів фольклорної експедиції). Суми, 1993. 30 с.

References

1. DMYTRUK, Nykanor. From a New Life. *Ethnographic Bulletin*, 1926, book 2, pp. 31–37 [in Ukrainian].
2. KORSHAK, Tetiana. Holidays and Rituals of Okhtyrka District (From the Materials of Folklore Expedition). Sumy, 1993, 30 pp. [in Ukrainian].

Експедиційні матеріали 1

1. Буринський район: с. Жуківка, 21.02.2008 р. (Подоляк Катерина Семенівна, 1935 р. н.); с. Черепівка, 21.02.2008 р. (Заєць Катерина Мусіївна 1939 р. н., Овдєнко Катерина Павлівна, 1948 р. н., Оліхненко Катерина Федорівна, 1947 р. н., Кубрак Галина Іванівна, 1952 р. н., Суховій Катерина Іванівна, 1959 р. н.); с. Чаша, 06.03.2008 р. (Зюзько Лідія Миколаївна, 1949 р. н., Холод Ганна Василівна, 1954 р. н., Сиверин Марія Кирилівна, 1947 р. н., Сухоребра Галина Федорівна, 1939 р. н.) – записали Надія Єфіменко, Олена Гончаренко; с. Гвинтове, 18.07.2017 р. (Єрєміна Анна Федорівна, 1938 р. н., Толкачова Парасковія Микитівна, 1940 р. н., Черненко Марія Микитівна, 1938 р. н.) – записали Вікторія Гавриленко, Катерина Вірівська.
2. Великописарівський район: с. Тарасівка, 2002 р. (Худякова Євдокія Михайлівна, 1921 р. н.) – записала Надія Єфіменко; с. Ямне, 2017 р. (Гавриленко Марія Кирилівна, 1945 р. н.) – записала Вікторія Гавриленко.
3. Глухівський район: с. Некрасове, 10.11.2004 р. (Іванова Віра Єфимівна, 1956 р. н., Желтоножка Валентина Степанівна, 1940 р. н., Івченко Наталя Єфимівна, 1952 р. н., Белава Наталя Іванівна, 1948 р. н., Ісауленко Анна Захарівна, 1931 р. н., Заруба Олександра Григорівна, 1941 р. н., Смоля Ольга Яківна, 1948 р. н.); с. Черневе, 20.12.2012 р. (Сидоренко Валентина Єфимівна, 1940 р. н., Яловенко Анастасія Олексіївна, 1922 р. н., Годась Любов Вікторівна) – записала Надія Єфіменко; с. Уланове, 23.03.2019 р. (Долгейко Анастасія Яківна, 1933 р. н.) – записала Вікторія Гавриленко.
4. Конопотський район: с. Кошари, 19.07.2007 р. (Гайдай Ольга Миколаївна, 1942 р. н., Абакумова Ніна Володимирівна, 1949 р. н., Кушлик Ганна Несторівна, 1942 р. н., Скотар Марія Захарівна, 1942 р. н.) – записала Надія Єфіменко.
5. Краснопілський район: с. Угроїди 29.07.2005 р. (Велитченко Наталя Кузьмівна, 1929 р. н., Скалозуб Наталя Дмитрівна, 1930 р. н.) – записали Надія Єфіменко, Оксана Бойко.
6. Кролевецький район: с. Обтове, 10.04.2007 р. (Петренко Анна Яківна, 1933 р. н.) – записали Надія Єфіменко, Михайленко.
7. Лебединський район: с. Червлєне, 10.06.2017 р. (Цebro Параска Тимофіївна, 1936 р. н., Лозова Марія Павлівна, 1936 р. н., Дмитрієва Ольга Андріївна, 1930 р. н.) – записали Вікторія Гавриленко, Катерина Вірівська.
8. Недригайлівський район: с. Іваниця, 04.08.2008 р. (Дериземля Антоніна Василівна, 1930 р. н.); с. Козельне, 07.08.2008 р. (Карпенко Уляна Григорівна, Мірошніченко Катерина Гордіївна, Джигінос Марія Степанівна, Громіка Анастасія Михайлівна) – записала Надія Єфіменко.
9. Путивльський район: с. Рев'якине, 27.11.2012 р. (Малишева Марія Ігнатівна, 1935 р. н., Корчина Олександра Іванівна, 1933 р. н., Гнатенко Анна Миколаївна, 1951 р. н.) – записала Надія Єфіменко.
10. Роменський район: с. Сулими, 27.05.2006 р. (Пінькас Галина Іллівна, 1942 р. н., Івахник Марія Іванівна, 1941 р. н., Оксак Ніна Артемівна, 1941 р. н., Куц Надія Володимирівна, 1937 р. н., Гонтар Ганна Матвіївна, 1934 р. н., Івахник Григорій Андрійович, 1937 р. н.) – записали Надія Єфіменко, Олена Гончаренко.
11. Тростянецький район: с. Буймер, 9.07.2014 р. (Глущенко Ніна Петрівна, Шимко Антоніна Степанівна, Тогоцька Ніна Степанівна, Побаранчук Раїса Іванівна, Назаренко Варвара Григорівна, 1948 р. н., Данилова Зінаїда, Завлад Інна Іванівна, 1937 р. н.) – записала Надія Єфіменко.
12. Шосткинський район: с. Глазове, 2003 р. (Калиновська Ніна Тимофіївна, 1946 р. н., Черняк Валентина Іванівна, 1940 р. н.) – записала Олена Гончаренко.

SUMMARY

The article is dedicated to the description of the customs and traditions connected with the beginning and the end of the person's course of life. The research is based on the field records in the settlements of the Sumy region (which belong ethnographically to Poltava region, Slobozhanshchyna and Polissia). The materials are the informants' reminiscences on the events of the period of the middle – the second half of the 20th century.

Proposed work consists of two parts. The peculiarities of the childbirth, rituals and customs of the baby holiday ('rodyny'), christening, haircutting ('postryzhyny'), care of the baby and treatment of children's diseases are considered in the first part. In the middle of the 20th century the childbirth has taken place in the hospital. But the family often invites a midwife ('baba') if the woman is bearing at home. According to the ancient belief if the childbirth is hard, a midwife should open windows, the locks and untie the knots.

The baby holiday ('rodyny') consists of the visiting of the woman recently confined and the baby, 'the legs rinsing' of the baby. There are also some original rituals. One of them is the 'leading to the paradise', when the granny brings the baby and invites relatives to the celebrating table. The other rite is devoted to the 'baby's navel sucking in'. The custom to take random godparents is preserved in the christening ritual of the second half of the 20th century. It is especially relevant if the first children in the family die. The godparents have brought the baby from the church in a new status. That's why it is a tradition to say 'We have taken the new-born baby and brought a christened one'. The respondents recollect the cooking of midwife kasha in Putyvl district. The pot with it has been smashed traditionally for the baby's and mom's health.

The normal development of the baby consists in the bathing in the fragrant herbs, 'measuring' of the arms and legs, 'cutting of the imaginary chains' with the baby's first steps. Some ways have been used for the treatment of children's diseases. For example, if the baby can't sleep she or he is brought to the hens. The other actions include the banishment of the cries, bathing with poppies (for the good sleeping), face washing with dishwater (against the evil eye), the removal of the fright (also with the help of village healers).

The second part of the article is dedicated to funeral customs and rituals concerning the prohibitions for the late's relatives, dressing of the dead man, the use of special candles ('guides'). Two samples of ritual keening are proposed in the article. A special grain koliva is known as the main dish of the funeral dinner. It has been eaten by all of the relatives certainly. The custom to bake special funeral cookie which looks like a ladder is fixed in the village where the ethnic Russians live. It is believed, that this 'ladder' helps the deceased to get to the heaven. An interesting ritual has existed in Buryń district. After the dinner devoted to the anniversary of the death the guests come out to the garden. The widow has threatened to the fruitless apple-tree or pear tree. Then everyone drinks out a gulp of horilka.

Keywords: baby holiday ('rodyny'), christening, haircutting ('postryzhyny'), keening, funeral dinner.

**ЗЕМЛЕРОБСТВО
ЯК ОСНОВНА ФОРМА ГОСПОДАРЮВАННЯ
ЧЕСЬКИХ КОЛОНІСТІВ ТА ЇХНІХ НАЩАДКІВ
У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – ПРОТЯГОМ ХХ СТОЛІТТЯ
(за матеріалами експедиційних розвідок
Мелітопольського краю)**

Статтю присвячено вивченню землеробської діяльності чеських колоністів (оселилися 1869 р.) та їхніх нащадків, які донині мешкають на території Мелітопольського краю. Підґрунтям для наукової розвідки став власний польовий матеріал автора, записаний протягом 2000–2011 років у межах Мелітопольського району Запорізької області. З'ясовано, що до провідних форм землеробської діяльності колоністів відносилися хліборобство, городництво та садівництво, які в різні історичні періоди мали різні темпи розвитку.

Ключові слова: чеські переселенці, землеробська діяльність, селянське господарювання, Мелітопольський край.

The article deals with studying agricultural activities of the Czech colonists (settled in 1869) and their descendants, who still live in the territory of Melitopolshchyna. This scientific research is based on the authorial own field materials, recorded during 2000–2011 in Melitopol District of Zaporizhzhya Region. It is found that the leading forms of agricultural activities of the colonists included farming, gardening and horticulture, which in different historical periods had different rates of development.

Keywords: Czech migrants, agricultural activities, peasant farming, Melitopolshchyna.

Землеробство поряд із тваринництвом завжди було однією з провідних галузей господарювання селян. Основу його становило вирощування сільськогосподарських культур, які забезпечували населення продуктами харчування й переробною сировиною. Метою наукової розвідки стало вивчення характеру землеробської діяльності чехів Мелітопольщини. На території останньої (на момент поселення це – Мелітопольський повіт Таврійської губернії) чехи з'явилися 1869 року. Тут ними було засновано переселенську колонію Чехоград, яка після 1946 року отримала назву Новгородківка й за адміністративним розподілом увійшла до Мелітопольського району Запорізької області. До галузей землеробства чехів відносилося хліборобство, городництво та садівництво, які в різні історичні періоди мали різні темпи розвитку.

Наголосимо, що сільськогосподарська діяльність чехів Мелітопольщини вже ставала предметом наукового дослідження: у контексті землеробських практик західноєвропейських колоністів Приазов'я її уперше було розглянуто в історико-етно-

графічному нарисі В. Наулка [23] і згодом доповнено [22]. Також цінні відомості щодо сільськогосподарського побуту мешканців Чехограда можна віднайти в монографії С. Волкової [8]. Для написання цієї публікації було використано власний польовий матеріал автора, записаний у 2000–2011-х роках від нащадків чеських переселенців, які розселилися в межах Мелітопольського району Запорізької області. До наукового обігу було також уперше введено статті з періодики радянського часу, які дозволили встановити економічні показники розвитку сільського господарства в Чехограді упродовж 1930–1980-х років.

Переходячи до викладу основного матеріалу, наголосимо, що одразу після переселення у Таврійський край навесні 1869 року, чехи почали вручну обробку земельних ділянок. Якість ґрунтів у Мелітопольському повіті (їх механічний склад, відсоток у них перегною, наявність чи відсутність солонців тощо) в цілому сприяла розвитку землеробства. Тут переважав чорнозем, середня товщина якого коливалася від 0,5 до 1 аршину

(35,56 – 71,12 см), а при річках – до 2 аршин (142,24 см) [25, с. 165]. Солонці зустрічалися лише на невеликому просторі біля о. Сиваш. Відомо, що чеські колоністи при заселенні отримали ділянки середньої якості, ціна яких становила 15 карбованців за десятину [30, с. 460–461, 515].

Погодні умови для аграрної роботи в Мелітопольському регіоні були досить специфічними. Весна у краї починалася доволі рано – вже наприкінці лютого; остаточно тепла погода встановлювалася з квітня. Літо, зазвичай спекотне і сухе, тривало до кінця вересня, завдяки чому зернові дозрівали у червні й липні, виноград – у серпні-вересні. Наприкінці листопада у степу випадав сніг, проте, зима була короткою і тривала з середини грудня до середини лютого [25, с. 170]. Значним недоліком для розвитку сільського господарства у краї були часті східні вітри та суховії, які приносили взимку холоднечу, а влітку високу температуру при низькій вологості. Велика кількість опадів у повітрі була дуже рідкісним явищем, адже дощі йшли переважно восени, взимку та в першій половині весни. Літо вирізнялося сухістю й наявністю гроз в період збору хлібів, що завдавало багато клопоту місцевим господарям. Крім того, центральна та східна частини Мелітопольського повіту характеризувалися відсутністю проточної води: на цьому просторі не зустрічалося річок або струмків, існували лише улоговини, в яких затримувалася дощова чи снігова вода. Колодязі глибиною від 20 до 24 сажень (42,5–52 метри) були єдиними джерелами води [26, отд. I, с. 16], [42, с. 791].

Щорічні постанови Мелітопольського повітового земства дозволили встановити, що до 1915 року загальна кількість землі при чеській колонії Чехоград становила 3376 десятин, із них 3355 – зручної та 21 – незручної (яри і балки). У середньому на одного власника приходилося 35,7 десятин родючих ґрунтів, 42 господарства мали змогу орендувати лани на неприлеглих до колонії територіях [33, с. 515].

Рілля – найбільша частина землі, що знаходилася в користуванні чеських господарів, була розподілена між колоністами подвіррно. Кожна родина отримувала орну землю не в цільній ділянці, а в кількох паях, розташованих через смугу

з володіннями інших господарів. Серед сільгоспкультур переважали яра пшениця, жито, овес, ячмінь, просо, кукурудза. Губернські статистики відзначали, що на полях західноєвропейських колоністів на найближчих ділянках сіяли ячмінь, під який вивозили добрива, а на віддалених землях встановлювали наступну послідовність рослин: чорна пара, посіви картоплі, кукурудзи, баштанні, ячмінь, яра пшениця, жито, овес. У якості добрива використовували лише кінський гній, оскільки гній великої рогатої худоби йшов на виготовлення палива – кізяка. Широкого розповсюдження набуло удобрення попілом, який дбайливо зберігався в кожному господарстві в особливому критому приміщенні для запобігання втрат ним поживних речовин. Добриво зазвичай вносили навесні, іноді гній розкидали по неораному полю восени. Велика увага приділялася відновленню родючості землі завдяки засіюванню на полі кукурудзи й висаджуванню картоплі, обробка яких супроводжувалася посиленням розпушенням ґрунтів мотикою.

Озима пшениця тривалий час не приживалася в Мелітопольському повіті внаслідок видування посівів холодними степовими вітрами. Згодом у сільськогосподарський побут селян увійшли такі морозостійкі сорти озимої пшениці, як «Червоноколоска», що давала невелике, але м'яке й повне зерно, а також «Сандомирка», «Бонашка» тощо. Посів озимих хлібів, як правило, проводили наприкінці вересня-жовтня, залежно від сезону дощів. Ячмінь та яру пшеницю сортів «Арнаутка», «Гарнівка» «Гирка» починали висівати після того, як сховався сніг, найчастіше у середині березня-квітня. Овес висівали останнім серед інших хлібів. Просо, а також баштанні культури і кукурудзу – наприкінці квітня. Якщо посівний період був тривалим за обсягом, то час прибирання хлібів, навпаки, обмеженим. У період збирання зернових окремі роботи зближувалися між собою і без допомоги техніки з ними справитися було дуже важко.

Після двох-трьох років використання орна земля з-під ярої пшениці слугувала рік пасовищем для худоби. Проте оскільки бур'янні трави не завжди зникали за допомогою однорічної толоки, іноді земля парувалася від двох до трьох років, піс-

ля чого знову вступала до сівозмін [26, отд. IV, с. 57, 61].

У перші роки після заснування колонії у чеських переселенців спостерігалася виняткова спільність у системах землеробства й землеробської техніки з рештою населення Мелітопольщини. Вітчизняний етнолог В. Наулко, який тривалий час досліджував характер побуту народів, що мешкали у Приазов'ї, стверджував: до 1870–1880 років одним з найпоширеніших сільськогосподарських знарядь в Україні, і зокрема у Приазов'ї, був «малоросійський» плуг, який складався з підшви з металевим лемешем, дерев'яної гряди (з'єднувача робочої частини з передком), ножа, що відрізає пласт, двоколісної візки й дерев'яних ручок [23, с. 211].

Орання й інші польові роботи здійснювали на волах, конях, іноді коровах власною худобою (заможні господарі), супрягою (середняки) та наймом (дрібні землевласники). Супряга полягала в тому, що кілька окремих землевласників об'єднували тяглову худобу й по черзі обробляли свої поля; у разі поламки плуг лагодили спільним коштом [26, отд. IV, с. 60]. Після орання зазвичай рихлили бороною й сіяли вручну, іноді без будь-якої попередньої обробки ґрунту, просто після дощу. Збирали зерно косами, колосся скупчували у стоги; ярі інколи залишали на полі, періодично перегортаючи їх для просушування трьох-, чотирьохзубцовими дерев'яними граблями (існували ще залізні граблі, які використовували для весняної обробки ґрунтів, роботи в садах та городах) [23, с. 215]. За записами вже згаданого В. Наулка, у західноєвропейських колоністів пізніше почали використовувати у польових роботах дерев'яні трьох-, п'яти- та семизубцові вили, а також металеві трьох-, чотирьохзубцові «англійські» вили [23, с. 215]. Хліб у колоссях зберігали у стодах. У більшості колоністських сіл Мелітопольщини, зокрема й у Чехограді, молотили шести-семиребристими кам'яними катками, які до початку ХХ століття замінили їх цементними аналогами. До катка чіпляли молотильну дошку для перетирання полови з крем'яними (згодом металевими) пластинами, які вбивалися в шаховому порядку. Віання здійснювали семизубцовими вилами, дерев'яними лопатами та великим решетом (до півтора метри в

діаметрі), яке прив'язували за ручки до гілок дерев. Широко побутувала віялка «астраханка», що виготовлялася неподалік у с. Астраханка Мелітопольського повіту¹. Очищене зерно зберігали у клунях або на горищі.

Основними городницькими культурами в чеських селян були: зернобобові (боби, квасоля, горох, сочевиця, кукурудза²), корнеплоди (буряк, морква, редька), бульбоплоди (картопля), гарбузові (огірки, гарбузи, кавуни, дині), томатні (томати, перець), цибулеві (часник, цибуля) [25, с. 101], [26, отд. IV, с. 55].

Розвиток капіталістичних відносин на рубежі ХІХ–ХХ століть призвів до появи в чеських колоністів прогресивнішої агротехніки і прискорив темпи її упровадження, адже зусилля землевласників були скеровані на те, щоб виконати всі роботи якісно, швидко і якомога меншим коштом. Бажання зорати більше землі спричинило застосування букера – трьохлемішного знаряддя, винайденого німцями-колоністами. Воно складалося з чотирикутної рами, на якій закріплювався в косому напрямі дерев'яний брус, що фіксував лемеші. Букер застосовували для роздріблення ґрунту і виривання бур'яну після оранки, посіву зерна (прикріплювали сівалку), а також як продуктивний культиватор. Виготовляли букери кустарним способом теслярі й ковалі, середня вартість знаряддя коливалася від 35 до 40 карбованців. Окрім букера полегшенню сільськогосподарської праці сприяло застосування снопов'язалок. Особливою увагою користувалися снопов'язалки системи Моссей Гаріса і Корміка, які при сильних зливах під час жнив краще зберігали зерно. Крім того, заможним селянам повіту були цілком доступні англо-болгарські плуги і багатолемішні плуги системи Еккерта, жниварки системи «Г. Джонстона», «Леппа і Вальмана», косарки (виготовлялися у Гальбштаді³ на заводі «Франца і Шредера»), віялки та сортировки Клейтона, соломорізки, сівалки, культиватори, пропашники, конячі граблі Андріанс (вироблялися у Бердянську на заводах «Джон Грієвз і К°», а також в Мелітополі на заводах братів Классен) [26, отд. IV, с. 59], [31, с. 449]. Усі види техніки можна було купити через споживчу лавку в німецькій колонії Ейгенфельд⁴, а також на губернських ярмарках: Микільській (22 травня)

у м. Каховка Дніпровського повіту⁵; Петра-Павловській (12 липня), Казанській (4 листопада), Проводській (на Провідному тижні) у м. Мелітополі; Георгіївській (6 травня) в с. Нижні Сірогози Мелітопольського повіту⁶; Обретінській (9 березня), Яківській (22 жовтня) в с. Верхній Рогачик Мелітопольського повіту⁷.

Про спроможність чеських селян обробляти поля власними агротехнічними засобами свідчила наступна статистика: до початку 1915 року 62 господарства мали складні агротехнічні знаряддя, у 76 господарів були однолемішні плуги, у 90 – букери і скоропашки, 135 хазяїв мали борони, 11 – кінські молотилки, 3 – парові молотилки, у 149 господарствах були катки, у 69 – віялки та фухтелі [32, с. 72–73].

Для тих селян, які були неспроможні придбати прогресивні знаряддя праці, у Мелітопольському повіті існували прокатні станції, де в разі потреби можна було орендувати необхідні агротехнічні засоби. Прокатні станції були двох типів: головні і другорядні. Перші – солідно обладнані, знаходилися під безпосереднім наглядом повітових агрономів й налічували у своєму парку: сівалки Меліхара, Ельворті, чотирьохлемішні плуги Еккерта, восьмидюймові плуги Сакка, дискові борони, а також борони «Зиг-заг» Фильверті-Дедіна, кукурудзяні сівалки Лестера, культиватори Венцького, віялки Клейтона тощо. Другорядні прокатні станції знаходилися при кожному показовому полі під наглядом господаря і дільничного агронома (парк машин був меншим). Прокатні знаряддя, як правило, перевозилися власноруч господарями, які брали їх у користування. Платня за їх оренду встановлювалася агротехнічною радою повіту й коливалася від 50 копійок до 1 карбованця на день за машину [32, с. 798–799].

Відомо, що колонія Чехоград належала до п'ятої агротехнічної ділянки Мелітопольського повіту. З метою покращення сільськогосподарської обізнаності чеських селян у будинку місцевого правління дільничним агрономом регулярно проводилися читання й бесіди. Заходи супроводжувалися переглядом «світлових картин» – діапозитивів, серед слухачів розповсюджувалися листівки і брошури, що містили інформацію освітнього характеру. Ті з чеських господарів, які бажали

детальніше познайомитись із технічними новинками, могли відвідати агротехнічні кабінети (у повіті функціонувало 6 великих і 3 малих) та сільськогосподарську повітову бібліотеку [32, с. 794–795].

З 1920 року, коли при владі остаточно закріпився радянський уряд, почалося поступове впровадження нових соціально-економічних реформ. Зокрема, 5 лютого 1920 року був прийнятий Закон про землю, унаслідок якого чехи, як і решта іноземців, утратили свій статус колоністів, а з ним і велику частину земельних володінь, що зробило їхні господарства малоземельними. Базовим механізмом громадського господарювання в Чехограді стала сільгоспартіль, яка одержала назву «Прукопник» («Піонер»). Проте серед селян ще залишався прошарок одноосібників, які мали у своєму розпорядженні 64 букери, 16 молотилок, 36 сіялок, 95 плугів, 97 бричок, 81 косарку [45, с. 8].

Докорінні зміни відбулися на початку 1930-х років із упровадженням процесу суцільної колективізації, коли було остаточно закріплено колективну форму сільського хазяйнування, при якій худоба, а також засоби виробництва, переходили у спільну власність членів колгоспів. Свою роботу місцеві пролетарії оцінювали позитивно, писали про неї у часописі «Радянський степ»: «Артіль “Прукопник” чехоградської сільської ради Кизиярського району закінчила сівбу. Засіяно 1562 га ярових культур. План сівби виконали цілковито. У колгоспі розгорнуто поміж бригадами соцзмагання. За добру роботу бригадири одержали три премії» (4 травня 1930 р.) [6, с. 3], або: «“Прукопник” – сільгоспартіль Чехоградської сільради Кизиярського р-ну і не погана. Вона на весняному зльоті отримала премію за найкраще виконання плану сівби. Тепер на поліні просапних культур артілівці теж показують зразки впертої та організованої праці. Полять бригадами. Перед ведуть і в готуванні до жнив» (13 червня 1930 р.) [27, с. 3]. Проте, коли економічний рівень «Прукопника» було проконтрольовано сторонніми спостерігачами, ними було відзначено, що рівень праці в артілі насправді був досить низьким: не вистачало кваліфікованих агрономів, слюсарів та механіків, було відсутнім технічне забезпечення, частина машин мала недоброякісні комплектуючі

тощо. Підтвердження цим фактам знаходимо в одній зі статей «Радянського степу» (11 березня 1931 р.), де анонімний автор⁸ зазначав: «Перевірка чехоградського “Прукопника” показала, що бригади тут ще не мають своїх людей, а люди не знають хто працюватиме. Букери – на дворі під снігом, барки поламані, збруя не справна, її не пригнали на кожну коняку, не змазали. Старший конюх не доглядає колгоспних коней. Не дивно, тому що тяглова сила в кепському стані. Корм зберігають безгосподарно» [50, с. 3].

У відповідь на критику керівним складом «Прукопника» вже у травні 1931 року було обговорено плани на весняний засів та жнива, сформовано бригаду з 12 автомеханіків, які почали ремонтувати колгоспну техніку, створено 8 сільгоспбригад по 25 осіб в кожній [36, с. 1]. До початку осінніх польових робіт склад бригад збільшився до 13 чоловік, 15 жінок та 7 підлітків в кожній. Ними був запланований покіс 320 га зернових (по 40 га на день) за допомогою 2 лобогрійок, 1 снопов'язалки, 15 самоскидок та 31 коня. Для охорони врожаю було виділено 2 пожежні машини, підготовлено вогнегасителі, біля молотарок організовано цілодобову варту. Збереження зерна забезпечували 34 амбари та горища загальною місткістю 120 500 пудів (20 000 центнер). Хлібний конвеєр обслуговували 10 підвод, 20 коней та 10 працівників. Окрім збору зерна було організовано прополювання бавовнику (0,33 га на людину), кукурудзи та соняшника (по 0,75 га на одного колгоспника) [51, с. 2].

Прискорені темпи польових робіт, взяті на початку вересня 1931 року, значно зменшилися наприкінці місяця під час посівної кампанії через надмірну втому людей і тварин. Невідомий автор, залишаючи поза увагою людський фактор, з гострою критикою писав про роботу чеських пролетаріїв: «В артілі “Прукопник” на сівбі 4 бригади, що мали засівати 73,5 га щоденно. За 7 днів засіяно було 399 га. Пересічно всі бригади засівали найбільше 50 га. А до цього ще й якість! Вже неодноразово артіль мала попередження від РЗВ щодо якості» [16, с. 3].

Варто наголосити, що основною формою оплати в колгоспах були встановлені людино-дні (нараховували за вихід працівника на роботу, незалежно від того,

скільки виробничих годин ним було відпрацьовано) та трудовні (нараховували відповідно до виконання різних категорій праці). З публікацій «Радянського степу» дізнаємося по нормування польових робіт Мелітопольській окрузі, і в Чехограді зокрема: «На косовиці визначено бригадові за 1 га – 0,30 трудовня, погоничеві – 0,20, скидальникові – 0,25, загребальникові – 0,20. Норми виробітку тут затверджені: 1 машина і 3 коней дають 8 га – за це трудовень. Колгоспники, розуміючи це цінувальне значення трудовня, запевняють, що зароблятимуть за день не менше 1,25–1,50 трудовня» (28 червня 1931 р.) [24, с. 1], або: «На полоття заплановано 3235 людиноднів, на жнива – 1700» (2 вересня 1931 р.) [51, с. 2].

Покращення матеріальної бази «Прукопника» за рахунок примусового позбавлення заможні і середняцьких родин майнової власності, дозволило вже до середини 1932 року організувати в Чехограді 6 рільницьких бригад, 2 – тваринницькі, по 1-й садоводній і будівельній. Колгосп відкрив пікарню, яка забезпечувала працівників хлібом. 27 трудівників було направлено на курси підвищення кваліфікації, із них: двох рахівників, двох організаторів праці, трьох нормувальників і рільників, двох скотарів, п'ять старших доярок, одного зоотехніка, одного ветеринара тощо. Близько 20% членів колективного господарства відвідували гурток агротехнавання [40, с. 2].

Як відомо, унаслідок зростання в СРСР хлібозаготівельних планів, пов'язаних зі збільшенням продажу зерна за кордон, з колгоспів степової України було вилучено майже весь урожай 1932 року. У Чехограді повна реалізація плану хлібозаготівель, проведена восени, вже через кілька місяців спричинила виникнення голоду значних розмірів.

«Страшний голод был! У нас тут была салотопка за Чехоградом. Когда подыхали кони, их туда везли, а люди шли за ними, как за пухороном. У кого сокърка, у кого нож с собой. Каждый отрезал, отрубил себе часть конины, и тем спасались. Около нас все сѣла повымирала. Некоторые только остались. Такой был голод! Мой отец ветеринаром был. Помню, шо отец принѣс кусок мяса и говорит: “Не бойтесь. Варите, кушайте. Это молодой конь. Сло-

мал себе ногу». Мама работала тогда дояркой, а я ходила до ямы, где кукурузу резали, силос коровам давали. У меня была пунчуха эделана ⁹. И я по одному зёрнышку збирбла в чулок. Потом я заболела. Нашим тогда давали по пол килограмма хлеба. И мне давали, потому шо я болела» (Долежал Павлина Василівна, 1925 р. н., с. Новгородівка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [2].

Щоб реалізувати посівну кампанію 1933 року «Прукопник» використав продовольчу позику, надану державою. Проте врожаєм, зібраним улітку, керівництво господарства, на жаль, не зуміло розпорядитися раціонально й у листопаді 1933 року місцева преса повідомляла про значні прорахунки в економічній діяльності сільгосппідприємства, допущені через неуважність і недосвіченість управлінського персоналу. «В артілі “Прукопник” у насінньфонд треба записати ярої пшениці 68 центнер, ячменю 380, вівса – 118, проса – 6, кукурудзи – 94, соняшника – 12, картоплі – 200. Коли ж запитали тов. Шаталова (голову артілі), скільки засипано насінньового і страхового фонду, одержали відповідь – жодного грама <...>. Приміщення, що його призначили для охорони посівного матеріалу – засипано пшеницею, яку будуть розподіляти на трудодні. Голова артілі Шаталов виправдовує це тим, що комірнику “не має часу” роздавати колгоспникам зароблений хліб і цим самим він не може звільнити приміщення під фонди. В амбарі, куди засипано понад 145 тон ячменю, біля 8 тон зогрілося, бо його вогким було засипано. Також і в інших амбарах 8,5 тон пшениці засипано вогкою» [46, с. 3].

Виправдовуючи недоліки власної роботи і, як результат, зниження і без того невисокого рівня виробничого потенціалу голодуючих селян, адміністрація артілі: голова – т. Шаталов, керівник сільради – т. Кузьменко, секретар партосередку – т. Дорохов і секретар комсомольської групи – т. Поздняков, напередодні XVII з'їзду ВКП(б) оприлюднили в газеті «Радянський степ» (грудень, 1933 р.) лист-звернення пруюкопівців до Й. Сталіна, в якому перекладали відповідальність за загострення кризових явищ в економічній діяльності колгоспу на роботу колишніх очільників сільськогосподарського підприємства. Вони писали: «Товариш

Сталін! Надсилаючи свого делегата з числа наших кращих ударників ¹⁰, хочемо тобі розказати, як ми досягли “заможного” життя в нашому колгоспі. У 1932 році наш колгосп був засмічений куркульським і ворожим елементом. Правлінням колгоспу і бригадами керували майже виключно куркулі та підкуркульники. І хоч гарним був урожай 1932 року, ми все ж лишилися без хліба. За десять місяців роботи одержали по 1400 грамів хліба на трудодень. А з цієї кількості нам ще довелося взяти по 600 грамів (з кожного трудодня) для виконання плану хлібозаготівель. Так ми одержали лише 800 грамів на трудодень» [12, с. 1].

Поступово виходячи з економічної депресії, вже до кінця 1930-х років рівень сільськогосподарських показників «Прукопника» значно виріс. Відомо, що 1933 року в Чехограді було організовано машино-тракторну станцію (МТС), яка забезпечувала технічною допомогою 16 сільгоспартілів та обслуговувала понад 10 550 гектарів землі [34, с. 1]. Колективна форма роботи стала основним механізмом реалізації селянської праці в Чехограді.

Після військового вторгнення Німеччини до СРСР у червні 1941 року, в Чехограді було реалізовано комплекс заходів щодо організованого вивозу з села об'єктів сільгоспеконіки і обслуговуючого їх персоналу. Зокрема, на Кавказ, до Орджонікідзевського краю ¹¹ Воронцово-Олександрівського району ¹² села Воронцове ¹³ чехоградці пішки перегнали багатотисячні стада великої та дрібної рогатої худоби, коней. Запаси зерна і машино-тракторний парк було вивезено на схід СРСР залізницею.

В окупаційний період чеські селяни продовжували виконувати свою роботу, хоча її колективна форма була замінена на групову: з 10 хат формувався спільний виробничий осередок. Роботою «десятихаток» керував сільський староста.

«Когда немцы были здесь, они сделали “десятихатки”, поставили старосту местного. Это был мой дядюшка – Водірка. [Он потом] десять лет отсидел. Пришёл аж в пятидесятых годах. И так всем дали, кого немцы назначили. А шо ж людям было делать: или пулю, или идти работать. При немцах все трудились. Всё было слажено. Немцы

считали, що колхоз – это нехорошо, в колхозе человек не может с совестью работать. А на десять дворов, видно как кто работает. Немцы так подошли. Водёрка ездил, наряды получал, отчёты делал» (Халупник Анастасія Йосипівна, 1935 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [2].

Варто наголосити, що війна спричинила «Прукопнику» колосальних збитків: скоротилося поголів'я великої та дрібної рогатої худоби, коней, свиней; потребувала відновлення зруйнована радіотрансляційна мережа і підірвана електростанція, потужності якої мали забезпечувати безперебійну роботу сільських виробничих і адміністративних площ; вимагала ремонту частина житлових і господарських будівель; не вистачало необхідного сільгосппреманенту. До втрат війни так само варто зарахувати зменшення посівних територій, оскільки велика частина родючих земель не лише була замінованою, але й покрилася природною рослинністю, ставши притулком для величезної кількості норних гризунів. Землерийки, бабаки і особливо ховрахи завдавали непоправної шкоди оновлюючому сільському господарству. Згідно спеціального розпорядження Мелітопольського районного виконкому, на рівні з рештою колгоспів краю, «Прукопник» був зобов'язаний виготовити не менше 100 пасток для степових гризунів. За 25 зданих шкурок ховрахів бухгалтерія артіль нараховувала колгоспнику 1 трудовень [9]. У цьому аспекті важливо підкреслити, що взимку 1946–1947 років, коли Південь України охопила нова хвиля голоду, Чехоград обійшовся без втрат людських ресурсів, адже альтернативним джерелом живлення в цей катастрофічний період стало для чехів м'ясо та жир ховрахів.

«Сусликов ловили. Жарили, варили их дома. Шкурки сусликов сушили. В Чехоград с начала села зйти, так в каждом дворе, где-то сзади, за домом, шкурки сусликов сушились. За них потом давали деньги, а если не хочешь – крупу, сахар. [В Мелитополе?] Нет, в Акимовку возили. Старались больше крупу за них взять, чем деньги. После войны пойдёшь на базар, а там сто пятьдесят рублей булка хлеба стоила. Деньги ж тогда были дешёвые» (Герцл Емілія Вікторівна,

1927 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [2].

Цікавим у даному хронологічному зрізі став і той факт, що по закінченні Другої світової війни, у липні 1946 року, між урядами СРСР і Чехословаччини було укладено угоду про оптацію чехословацького громадянства та повернення на територію метрополії радянських громадян чеської та словацької національності, мешканців колишньої Волинської губернії. І хоча цей захід безпосередньо не стосувався чехів Мелітопольщини, вже у листопаді 1946 року Чехоград було перейменовано. З метою зменшення уваги до села із занадто красномовною назвою, що вказувала на його чеське походження, наймення колишньої колонії було змінено на Новгородківку.

Після Другої світової війни «Прукопник» розпочав активну роботу по відновленню сільськогосподарської діяльності. За даними газети «Радянський степ» (11 червня 1947 р.), до її виконання було залучено 50 коней, 20 волів і 80 корів, 214 працездатних дорослих і 59 підлітків [48, с. 2]. Для збирання зернових керівництво артіль сформувало дві польові бригади по 160 колгоспників у кожній. У гарячі збиральні дні на два тижні до них долучалися 30 колгоспників з інших галузей виробництва. Особлива увага приділялася боротьбі з втратами: лобогрійки облаштовували зерноуловлювачами, збиранням колосків займалися всі учні-підлітки і доросле непрацездатне населення колгоспу. Полова скритувалася одразу за комбайнуванням на гарби, які ходили з комбайнами у зчепі (як тільки гарба наповнювалася половиною, її відчіпляли, а іншу прикріплювали). Нестача гарб інколи зумовлювала використання волокуш, яких було 8 штук (розміром 3 × 4 метри). Для переробки зерна, збереження насінневих фондів, хліба і зернофуражу селяни підготували 7 токів та кілька зерноскладів [48, с. 2].

Парк сільгосптехніки артіль на 1947 рік складався: з 7 тракторів, 2 комбайнів, 2 снопов'язалок, 8 лобогрійок, 4 кінських граблів, 4 зерноочисних машин, 14 гарб, 4 бутарок ¹⁴, вантажної автомашини ГАЗ-АА («полуторки») та іншого дрібного інвентарю (коси, вила тощо). У роботі МТС було впроваджено бригадно-вузловий метод роботи, коли ремонт агрегатів

і реставрацію деталей здійснювали окремі спеціалізовані бригади, кожна з яких виконувала лише свою специфічну роботу. Для трактористів і ремонтників з метою покращення їх технічної освіти організували бесіди, лекції; про хід ремонту тракторів сповіщала стіннівка «Тракторист», що виходила кожні два дні [28, с. 2].

«До комбайнов за зерном ездили тільки безтбрками. Запрягали лошадей или волов. Если поле, где косил комбайн было ближе до тока – значит, возили волами. А где комбайн косил далеко – доставляли лошадыми. Попервbx в селе был только один комбайн – “Сталинец”. Он на месте стоял. Прицепной был. Трактор его тянул, а он молотил. Зерно частично складывали в снопы. Клали их в поле рядами. А ещё скирдовали. Одна или две скирды больших было. Когда кончили косить, тогда комбайн подтянули туда, где снопы лежали. Там мужики или женщины вилами на него накидывали, а комбайн молотил. И так до поздней осени. А зерно в скирдах в самую последнюю очередь обмолачивали, потому шо зерно когда заскирдовано, оно всё не пропадёт. Потом зерно свозили в село на больших мажбрах. По-нашем – драбьнами. Такой воз длинный: шесть метров, на четырёх колёсах. Тройка лошадей его тянула, если зерна много наберёшь. [Воз мог перевезти] до тонны, если с колосками (Халупник Анастасія Йосипівна, 1935 р. н., с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.) [2].

У другій половині 1950-х років у СРСР розпочався поступовий перехід на грошову оплату праці в колгоспах. У зв'язку з необхідністю посиленого постачання державі продовольчих і промислових продуктів, постановою ЦК КПРС і Ради Міністрів СРСР від 15 квітня 1966 року «Про підвищення матеріальної заінтересованості колгоспників у розвитку громадського виробництва», керівництвом колгоспів рекомендувалася заміна оплати праці в трудових гарантованою грошовою оплатою. Унаслідок чого система трудових вийшла з ужитку.

У 1958 році на основі «Прукопника», до якого приєдналися артілі «Сталінський шлях», «Ленінська іскра», «ім. К. Ворошилова», «ім. В. Чапаєва», було організовано сільгоспідприємство «Україна», до складу якого, окрім с. Новгородків-

ка, увійшли села Полянівка, Степне, Мар'ївка, Золота Долина, Верховина, Високе, Малий Утлюг і Новоякимівка ¹⁵ [19, с. 2]. Очолив новий виробничий осередок, досвічений управлінець (колишній голова сільгоспартілі ім. Е. Тельмана у с. Долинське ¹⁶) – Павло Степаненко, який керував колгоспом упродовж 1957–1977 років. Центральна садиба укрупненого виробничого об'єднання, його адміністративний центр, розташувався у с. Новгородківка – найбільшому і найперспективнішому з сіл сільськогосподарського співтовариства.

До кінця 1950-х років технічна база «України» посилювалася кількома модернізованими самохідними комбайнами «Сталінець-4». З'явилося й перше повоєнне покоління молодих комбайнерів, випускників Михайлівської школи механізації ¹⁷: Й. Самек, В. Халупнік, Ю. Швігл, В. Зезуля. У 1961 році був побудований колгоспний гараж, розрахований більш ніж на 40 сільгоспмашин. До 1960 року був закладений виноградник (15 га) та колгоспний сад (на площі у 165 га висаджено 18 000 молодих дерев і плодкових кущів), за якими доглядали 3 комплексні бригади [7, с. 1], [14, с. 1], [21, с. 1], [41, с. 1–2].

Для фінансового заохочення працівників урядом колгоспу 1960 року було впроваджено: польовикам і механізаторам від отриманої поза планом продукції з соняшника, овочів, фруктів та винограду – 20% додаткової платні, по кукурудзі – 30% [44, с. 1]. Покращення життя і грошова мотивація активізували підйом молодих виробничих сил с. Новгородківка. У колгоспній багатотиражці «Зоря комунізму» читаємо про внесок молоді у відновлення економіки села: «Комбайнер Я. Самек в комплексній бригаді № 7 скошив 272 га і намолотив 6 694 центнери хліба. У цій самій бригаді Е. Шпліхал скошив 254 га і намолотив 5 723 центнерів зерна» [37, с. 2]. Відомо, що вже на початку 1960-х років колгосп «Україна» продемонстрував значне зростання сільськогосподарських показників, яке характеризувалося повним подоланням дефіциту продуктів харчування.

Станом на 1967–1968 роки колгосп «Україна» обслуговував 15 768 га землі, із них 14 011 га – орної. На 9145 га (1/3 всієї орної площі) висівали кукурудзу (високоврожайні сорти «Дніпровська-56» та «Дніпровська-90», «ВІР-42»). З них

500 га займали сорти, які слугували зеленим кормом для тварин (в одному посіві з суданської травою), 5200 га – використовували на силос. Удобрювали кукурудзу гноєм-сипцом¹⁸ з розрахунку: 5 тонн на 1 га. З метою скорочення затрат ручної праці при вирощуванні кукурудзи було створено 12 механізованих ланок, у які входило 40 агрегатів.

Серед зернових культур у цей період переважала озима пшениця (сорти – «Приазовська», «Білоцерківська-198», «Миронівська», «Безоста-1») та озиме жито. Під озиму пшеницю готували пари (12% орної землі – 1800 га), гороховище, а також плаці з-під кукурудзи, зібраної на зелений корм або силос. Обробка ґрунту під посіви гороху і кукурудзи сприяла зниженню кількості бур'янів та шкідників, збільшенню вологи у ґрунті, створювала умови для якісного розвитку озимини. Пари утримувалися в чистому стані все літо, їх підживлювали добривами (12–14 тонн гною на гектар), проводили культивуацію та боронування. Висівання удосконалених сортів озимини в умовах Мелітопольського району відбувалося переважно у 1-й декаді вересня, проте, якщо кількості вологи у ґрунті було недостатньо, роботи переносили на кінець місяця, але не пізніше 1 жовтня. Норма посіву зазвичай становила 4 500 000 зернин на гектар (загортали на глибину 6–8 см і додавали гранульований суперфосфат – мінеральне добриво, основним елементом якого був фосфор). У зимово-весняний період посіви підживлювали мінеральними добривами [43, с. 3]. Навесні всю площу озимих бороновали, прикочували рілля для подріблення на ньому великих грудок землі, вирівнювання поверхні і створення вологостійкої структури ґрунту. Особливу увагу під час весняних робіт приділяли якісному внесенню добрив (колгосп мав кілька гноєсховищ, де у спеціальних умовах зберігався і накопичувався гній). Для вивезення добрив працювали 10 автомашин, а також тракторні сани і гужовий транспорт. Відомо, що навесні 1960 року для заохочення колгоспників було встановлено 6 премій, із них: 3 – кращим працівникам, які брали участь у складуванні та внесення добрив у розмірі 1500, 1200, 1000 карбованців, і 3 – для керівників бригад і фахівців сільського господарства, де було більше

зібрано і якісно внесено добрив – 800, 600, 400 карбованців [5, с. 2].

Збирання зернових культур проводилося до 1 серпня роздільним способом (так зване двофазне прибирання, коли рослини спочатку скошували і уклали для просушування у валки, а через 5–6 днів просохлі купки обмолочували комбайнами). Такий спосіб дозволяв запобігти втратам від осипання і отримати сухе зерно, придатне для здачі без додаткової обробки. Для збереження врожаю в колгоспі було побудовано зерносховище та обладнано дві силосні ями загальною місткістю 25 000 тонн.

Одночасно зі збором зернових до початку серпня проводили скиртування сіна, соломи та люцерни. Скиртували тракторною вилокушою, вивозили гарбами. До середини жовтня закінчувалася оранка чорних парів, боронування і культивуація зябу (поле, зоране для посіву ярих) на території в 3 000 га [47, с. 3].

Серед інших польових культур, які вирощували на землях колгоспу «Україна», варто назвати: ячмінь – 200 га («Палладіум», «Донецький-650», «Південний»), овес вищих сортів – 50 га («Радянський», «Львівський-1026», «Краснодарській-73»), просо – 50 га, соняшник («Армавірський»), горох («Рамонський-77», «Уладовський-303», «Уладовський-208»). Як білкові корми для тварин висівали однорічні, багаторічні та бобові культури на площі в 400 га (люцерна, просо, суданська трава, еспарцет). Біля кожної з двох свиноферм саджали по 5 га топінамбура. У парниках на 150 рам вирощували ранню капусту («Димерська-7», «Золотий гектар», «Слава-1305»), томати («Київський-139», «Молдавський ранній», «Томбовській-370», «Мерефянський-112»), огірки («Гібрид-221», «Перший супутник», «Молдавська-12»), солодкий перець («Новочеркаський-35», «Болгарський-79», «Консервованний червоний 221», «Ротунда», «Ювілейний-307»), сині баклажани. У весняно-літній період польовим способом вирощували картоплю («Приескульський ранній»), цукровий буряк і столові сорти баштанних культур [17, с. 3]. Варто додати, що в розпал польових робіт до збору городніх культур залучався весь людський ресурс колгоспу: школярі, пенсіонери, домогосподарки, актив колгоспу, працівники бухгалтерії [38, с. 1].

Парк ґрунтообробної і посівної техніки колгоспу «Україна» нараховував: 115 тракторів («ДСШ-16», «ДТ-54», «ХТЗ-7», «Т-40А»), із них 26 – гусеничних, 45 вантажних автомашин, 84 сівалок, 103 універсальних культиваторів («КП-4А», «КРН-4,2»), 30 тракторних плугів, а також були розкидачі добрив («РУ-4»), жатки («ЖРС-4,9», «РРБ-4,9», «ЖВН-6», «ЖВН-10», «ЖБА-3,5»), лушпильники-сівалки («ЛДС-4А»), навісні навантажувачі сівалок («АФ-2М»), тракторні волокущі та букери, вантажні автомашини («ГАЗ-51», «ГАЗ-52»). Вагоме місце посідали комбайни – 24 машини. Серед них для обмолоту зернових у роботі використовували комбайни зернозбиральні («РСМ-8», «С-6», «С-4М», «С-6») та силосні для збирання кукурудзи («СК-2,6», «КУ-2» и «КНХ-3») і соняшника («СК-3») [1, с. 3], [4, с. 2]. Техніку обслуговували 200 трактористів, шоферів та механізаторів [52, с. 2]. Цікаво, що на базі комбайну «С-4», тракторних самоскидних причепів «ПТС-10» і вантажного автомобіля «ГАЗ-51» місцевими раціоналізаторами було розроблено і впроваджено оригінальний агротехнічний інвентар – завантажувачі сівалок насінням. Головний інженер колгоспу В. Андріяннов писав з цього приводу: «Ще тоді заводи зовсім не випускали завантажувачів, а у нас сівалки завантажувались механічним способом без ручної праці. Буквально декілька днів тому нашими раціоналізаторами випробовувалась нова машина для протруювання насіння. Продуктивність її 35–40 тонн на годину. Причому будова проста. Це звичайний зернозавантажувач “ЗП-40”. До нього приробили бункер отрутохімікатів за типом бункера “ПУ-3”. Агрегат цей обслуговують два чоловіки, тоді як “ПУ-3”, у якого продуктивність в два рази менша, обслуговує 4–5 чоловік. До числа кращих раціоналізаторів ми по праву відносимо завідуючого майстерней тов. Пешла, слюсарів тов. Сершеня, Дворжак, інженера сільськогосподарських машин тов. Омельченка, бригадира тракторної бригади тов. Кодитека, комбайнера тов. Ющенко та інших <...>. Для обслуговування агрегатів є автолетучка з зварювальним агрегатом. Виділена машина з запасними частинами та інструментом. При кожній машині шофер-слюсар зможе разом з механіком надати негайну технічну допомогу агрегату» [1, с. 3].

Про зростання економічних показників та об'єми отриманої сільгосппродукції на рубежі 1960–1970-х років свідчила наступна статистика: 1968 року працівниками колгоспу «Україна» було зібрано 960 тонн високоякісної пшениці, 54 тонн жита, 252 – гороху, 340 – ячменю, 150 – вівса [18, с. 3]. За сезон 1973 року було зібрано 32 тонн слив, близько 10 тонн абрикоса, 39 – черешні, 201 – яблук, понад 28 – помідорів, понад 23 – огірків [13, с. 3] (1971 року в колгоспі було побудовано овочеву теплицю). Багато колгоспників було відзначено державними нагородами. Серед них чехи: П. Кралічек (здобув звання Героя соціалістичної праці), К. Самек, В. Самек (нагороджені орденами Трудового Червоного прапора), а також передовики виробництва: комбайнери – В. Долічек, В. Дворжак, тракторист – Й. Кодитек, які після жнив у власному господарстві допомагали в роботі інших сільгоспприємств Мелітопольського району, також залучалися до обробки цілинних земель у Казахстані [29, с. 1].

З початком 1970-х років у групі зернових новгородківськими аграріями було залучено продуктивніші, засухо-зимостійкі сорти озимини «Одеська-51», «Кавказ», «Донська остиста» і «Одеська-66». Важливим фактором в агротехніці вирощування нових культур стала система підготовки ґрунту (чорного пару): восени – багаторівневе лущення стерні, внесення 25–30 тонн на гектар органічних добрив (частину розкидували з літака АН-2), оранка з плугом на глибину 25–27 см; весною – раннє боронування й кілька культивацій (перша – на глибину 12–14 см, друга – на 10–12 см, третя – на 8–10 см) [15, с. 3].

До кінця 1970-х років землі колгоспу «Україна» простягалися на 16 000 га. Із них 4600 га займала озимина, понад 3000 – ярі, 1700 – соняшник. Лише 1977 року державі було здано 12 668 тонн хліба (114% плану) [10, с. 3]. Збільшився парк агротехнічної техніки: з'явилися нові модифікації комбайнів – «Нива» з причепом «Колос», жниварок («ЖВН-6», 18 машин), сівалок («СЗС-2,1»), тракторів («К-700», «Т-150»), автомобілів (50 машин) [35, с. 1]. Збиральні агрегати було укомплектовано кваліфікованими кадрами механізаторов, шефську підтримку колгоспу надавав завод «Мелітопольхолодмаш», який забезпечував

аграріїв необхідним технічним обладнанням. Зерно очищалося і просушувалося на механізованих токах. Понад 100 народних контролерів щорічно брали участь у контролі за якістю збирання урожаю [11, с. 3]. Зокрема, кожен комбайн перед виходом у поле мав пройти тестування на герметизацією агрегату (так званий килимок): у барабан машини засипали зерно і він прокручувався в робочому режимі. У цей час стежили: чи випадає зерно на спеціально розіслане полотно. Лише після цього комбайнеру дозволяли виїжджати в поле [39, с. 2].

У 1979 році колгосп «Україна» було розукрупнено. Села: Полянівка, Золота Долина, Мар'ївка увійшли до складу окремого колективного господарства. Місце очільника реформованого сільспідприємства «мільйонника» (села: Новгородківка, Високе, Степне, Новоякимівка, Маяк, Малий Утлюг) уперше після 1930-х років посів чех – Володимир Балаш. Зменшення посівних територій до 5100 га та скорочення виробничих потужностей обрушило економічні показники «України» і вже до кінця 1982 року колгосп став збитковим. Проте після переходу 1983 року на нові форми управління виробництвом, «Україна» знову стала економічно прибутковою [3, с. 3]. По-перше, у 11 з 15 сільськогосподарських бригад було впроваджено колективний підряд, коли розподіл спільного заробітка між членами бригади здійснювався відповідно до тарифних розрядів, відпрацьованого часу й коефіцієнту трудової участі. По-друге, на всіх великих і маленьких дільницях, яких було близько 60, діяла чекова форма контролю, при якій підвищувалась оперативність і достовірність управлінського обліку, забезпечувалась постійна й дієва мотивація праці колгоспників. По-третє, робота колгоспників спрямовувалась на залучення оригінальних технологій виробництва сільгоспкультур, підвищення продуктивності праці та зниження собівартості продукції [49, с. 2].

На жаль, радикальні реформи, запровадженні в Україні після проголошення незалежності 1991 року, спровокували колапс у сільському господарстві, оскільки колективні сігоспідприємства було розформовано, а новий прошарок земельних власників – фермерів – не міг забезпечити попередній рівень розвитку економіки. Згодом у с. Новгородківка виникли

дві великі агрофірми: «Україна» і «Дари України» (спеціалізувалися на вирощуванні зернових, бобових, олійних і бахчевих культур, корнеплодів, клубнеплодів, овочів, зерняткових та кісточкових фруктів), які певною мірою забезпечили місцевих селян робочими місцями.

Підсумовуючи викладене, наголосимо на наступних висновках. Землеробська діяльність чеських колоністів та їхніх нащадків з моменту їхнього переселення в Мелітопольський край і до кінця ХХ ст. становила основу їхнього господарювання. До кінця ХХ ст. завдяки допомозі Мелітопольського повітового земства, колоністів було наділено родючими чорноземами, на рубежі ХІХ–ХХ ст. організовано низку допоміжних заходів для поліпшення результатів праці. Уведення сільгоспмашин не лише полегшило хліборобську працю, а й надало можливість проводити її якісно і на великих територіях. На початку 1920-х років унаслідок прийняття Закону про землю, чехи втратили статус колоністів й лишилися більшої частини земельних володінь. На початку 1930-х років, коли прискорився процес організації колгоспів, приватні земельні наділи чеських господарів було примусово передано в колективну аграрну власність артілі «Прукопник». Значні прорахунки в економічній діяльності новоутвореного сільгоспосередку, а також виконання завищених хлібозаготівельних планів, призвели до виникнення взимку 1932 року в Чехограді голоду великих розмірів. З кінця 1950-х років, коли село Новгородківка (перейменованій Чехоград) стало основою нового сільськогосподарського об'єднання – колгоспу «Україна», провідним його виробничим напрямом у сфері землеробства стало вирощування зерна, садівництво та городництво. Розширення спектра сільськогосподарської діяльності селян (чехів спільно з українцями) до кінця 1970-х років обумовило здобуття високих сільськогосподарських досягнень. Після економічних реформ 1980-х років землеробська діяльність чехів стала розвиватися в межах нових форм господарювання: бригадного підряду та чекового контролю. Корінні зміни, що відбулися в сільському господарстві на початку 1990-х років – заміна колективної форми господарювання на приватну, на жаль, не змогли забезпечити рівень економічних показників попередніх років.

Примітки

¹ Нині – с. Астраханка Мелітопольського району Запорізької області.

² Завезена в повіт у 1860-х роках болгарськими колоністами.

³ Нині – м. Молочанськ Токмацького району Запорізької області.

⁴ Нині – с. Полянівка Мелітопольського району Запорізької області.

⁵ Нині – м. Каховка Каховського району Херсонської області.

⁶ Нині – смт Нижні Сірогози Генічеського району Херсонської області.

⁷ Нині – смт Верхній Рогачик Верхньорогачицького району Херсонської області.

⁸ Анонімними авторами або доповідачами, що підписували публікації такими псевдонімами, як: С-ський, Колгоспник, Небайдужий, Селянин – зазвичай виступали штатні кореспонденти часописів.

⁹ У мене панчоха була зроблена (чес).

¹⁰ Делегатом на XVII з'їзд ВКП(б) (26 січня – 10 лютого 1934 року) від Чехоградської сільської ради було обрано колгоспного бригадира Івана Федоренка.

¹¹ До 1937 року Північно-Кавказький край, після 1943 року – Ставропольський край.

¹² З 1963 року – Радянський район.

¹³ З 1963 року – с. Радянське, з 1965 року – м. Зеленокумськ.

¹⁴ Бутарка – дерев'яний жолоб довжиною два-три метри.

¹⁵ 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. – хутір Гохфельд), Малий Утлюг, Новоякимівка (засновані 1929 р.) – села в Мелітопольському районі Запорізької області.

¹⁶ Долинське (до 1945 р. – Іоганнесруе) – село в Мелітопольському районі Запорізької області.

¹⁷ З 1934 року при Михайлівській МТС (суч. – смт Михайлівка Михайлівського р-ну Запорізької обл.) було організовано курси підготовки бригадирів-рільників, обліковців, завідувачів молочно-товарних ферм, трактористів, шоферів, у повоєнні десятиліття – комбайнерів.

¹⁸ Перепрілий гній, який використовували після тривалого збереження.

Джерела та література

1. Андріянов В. Новгородківці в боротьбі за врожай. *Серп і молот*. 1968. 3 березня. С. 3.
2. АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Ф. 57. Од. зб. 14. Арк. 221.
3. Балаш В. Підказано життям. *Серп і молот*. 1986. 28 березня. С. 3.
4. Барцал І. Рубіж взято. *Серп і молот*. 1968. 29 листопада. С. 2.
5. Бондаренко В. Хорошие семена – залог высокого урожая. *Заря коммунизма*. 1960. 4 березня. С. 2.
6. Ваврин. Б. Н. *Радянський степ*. 1930. 4 травня. С. 3.
7. Васютин В. Выше темпы на скирдовании соломы. *Заря коммунизма*. 1960. 16 августа. С. 1.
8. Волкова С. Чехи на Півдні України (друга половина ХІХ – перша третина ХХ століття). Сімферополь : Антіква, 2006. 160 с.
9. Воловник С., Крылов Н., Крылова А. Пришла в наш дом беда... *Мелітопольський район: прошле и настоящее*. Мелітополь, 2000. URL : <http://vmelitopole.ru/stati/melitopolskij-rajon/sela-melitopolskogo-rajona-v-velikoj-otechestvennoj-vojne> (дата звернення 05.04.2019).
10. Гондл В. Квітне колгосп «Україна». *Серп і молот*. 1977. 25 грудня. С. 3.
11. Гондл В. На жнивах. *Серп і молот*. 1976. 6 липня. С. 3.
12. До тов. Сталіна наш – колгоспників артілі «Прукопник» – лист. *Радянський степ*. 1933. 14 грудня. С. 1.
13. Єдлічек Й. Внесок овочівників. *Серп і молот*. 1973. 21 вересня. С. 3.
14. Єдлічек І. Робота спориться. *Серп і молот*. 1968. 29 березня. С. 1.
15. Занков І. Треба знати, що пшениці дати. *Серп і молот*. 1975. 29 липня. С. 3.
16. Зривників – до права. *Радянський степ*. 1931. 22 вересня. С. 3.
17. Компанієц І. У виробництво – кращі сорти. *Серп і молот*. 1967. 14 березня. С. 3.
18. Лестев В. Очистку закінчено. *Серп і молот*. 1968. 24 серпня. С. 3.
19. Манжелей Г. Высота за высотой. *Заря коммунизма*. 1961. 7 ноября. С. 2.
20. Матеріали подворной переписи Мелітопольського узда. Вып. І. Таблицы сведений о крестьянском населении, скотоводстве, землевладении, землеиспользовании. Симферополь : Стат. бюро Таврического губ. земства, 1915. IV. 478 с.

21. Мероприяття по виконанню соцобязательств колхоза «Україна» на 1960 год. *Заря комунізму*. 1960. 24 янв. С. 1.
22. Наулко В. Особливості культури та побуту чеського і словацького населення України в аспекті міжетнічних взаємин. *Пошуки. Роздуми. Студії : Збірник наукових праць до 80-річчя від дня народження*. Київ, 2013. С. 178–189.
23. Наулко В. Развитие межэтнических связей на Украине: Историко-этнографический очерк. Київ: Наукова думка, 1975. 276 с.
24. Ново-Миколаївка–Чехоград. *Радянський степ*. 1931. 28 червня. С. 1.
25. Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврическим губернским статистическим комитетом / под ред. секретаря стат. комитета К. В. Ханацкого. Симферополь : тип. Тавр. губ. правления, 1867. Вып. 1. 542 с.
26. Памятная книжка Таврической губернии / под ред. К. А. Вернера. Симферополь : тип. газ. «Крым», 1889. 675 с.
27. Панчев Ф. Прукопівці – бригадам. *Радянський степ*. 1930. 13 червня. С. 3.
28. Пересунько М. Надолужити прогаяне. *Радянський степ*. 1947. 4 січня. С. 2.
29. Політробота на жнивах. *Серп і молот*. 1968. 9 липня. С. 1.
30. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 4-го очередного созыва, 1 сентября 1869 г. с приложением докладов уездной земской управы. Симферополь : тип. Спиро, 1870. 233 с.
31. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 42-й очередной сессии созыва 9–12 октября 1907 г. 233 с.
32. Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 47-й очередной сессии созыва 27–30 ноября и 1–4 декабря 1912 г. Смета расходам на земские повинности по Мелитопольскому уезду на 1913 г., отчеты и приложения к ним. Мелитополь : тип. Лифшица, 1913. Т. 2. 555 с.
33. Постановления Мелитопольского очередного уездного земского собрания 49-й очередной сессии созыва 15 ноября 1914 г. Мелитополь : тип. Лифшица, 1915. 1190 с.
34. Приклад кращих кличе до подолання нашої відсталості. *Радянський степ*. 1933. 14 листопада. С. 1.
35. Самек В. Як і обіцяли. *Серп і молот*. 1976. 30 квітня. С. 1.
36. Самек М. Опрацюємо норми виробітку. *Радянський степ*. 1931. 17 травня. С. 1.
37. Саржан В. Вклад молодежи. *Заря комунізму*. 1960. 18 октября. С. 2.
38. Саржан А. На ланах «України». *Серп і молот*. 1976. 3 вересня. С. 1.
39. Саржан А. Успіх вирішують люди. *Серп і молот*. 1975. 27 червня. С. 2.
40. Слово голови чехоградської сільради т. Гурейка. *Радянський степ*. 1932. 24 червня. С. 2.
41. Соцобязательства на 1961 год и мероприятия по их выполнению. *Заря комунізму*. 1961. 4 марта. С. 1–2.
42. 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.
43. Степаненко П. Готуємося до нового засіву. *Серп і молот*. 1968. 24 липня. С. 3.
44. Степаненко П. Наши резервы. *Заря комунізму*. 1960. 14 февраля. С. 1.
45. Тимофеев В. Радость была недолгой. *Мелитопольские ведомости*. 1993. 24 апреля. С. 8.
46. Усе «немає часу». *Радянський степ*. 1933. 30 листопада. С. 3.
47. Халупник В. Не тепер, но в четвер. *Серп і молот*. 1963. 27 березня. С. 3.
48. Циперович А. Наш робочий план збирання зернових культур. *Радянський степ*. 1947. 11 червня. С. 2.
49. Чеберяк В. Зробивши правильні висновки. *Серп і молот*. 1987. 24 квітня. С. 2.
50. Чехоград. *Радянський степ*. 1931. 11 березня. С. 3.
51. Чи буде салотопка. *Радянський степ*. 1931. 2 вересня. С. 2.
52. Шуляк О. Від лєнінської мрії. *Серп і молот*. 1967. 14 квітня. С. 2.

References

1. ANDRIYANOV, V. Residents of the Village of Novhorodkivka Struggling for the Harvest. In: *Sickle and Hammer*. 1968, March, 3, p. 3 [in Ukrainian].
2. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings of M. Rylskiy IASFE, fund 57, unit of issue 14, folio 221 [in Ukrainian].

3. BALASH, V. Prompted by Life. In: *Sickle and Hammer*. 1986, March, 28, p. 3 [in Ukrainian].
4. BARTSAL, I. A Limit is Taken. In: *Sickle and Hammer*. 1968, November, 29, p. 2 [in Ukrainian].
5. BONDARENKO, V. Good Seeds Guarantee High Yields. In: *The Outset of the Communism*. 1960, February, 4, p. 2 [in Russian].
6. VAVRYN, B. [No Title]. In: *The Soviet Steppe*. 1930, May, 4, p. 3 [in Ukrainian].
7. VASYUTIN, V. Higher Rates of Straw Stacking. In: *The Outset of the Communism*. 1960, August, 16, p. 1 [in Russian].
8. VOLKOVA, Svitlana. *Czechs on the South of Ukraine (Second Half of XIXth through the First Third of the XXth Century)*. Simferopol: AntikvA, 2006, 160 pp. [in Ukrainian].
9. VOLOVNYK, Semen, M. KRYLOV, A. KRYLOVA. Trouble Has Come to Our House.... In: *Melitopol District Turns 70: Past and Present*. Melitopol: Melitopol, 2000 [online]. Available from: <http://vmelitopole.ru/stati/melitopolskij-rajon/sela-melitopolskogo-rajona-v-velikoj-otechestvennoj-vojne> [in Russian].
10. HONDL, V. The *Ukraine* Collective Farm Is Flourishing. In: *Sickle and Hammer*. 1977, December, 25, p. 3 [in Ukrainian].
11. HONDL, V. At Harvest Time. In: *Sickle and Hammer*. 1976, July 6, p. 3 [in Ukrainian].
12. ANON. A Letter of Us, Collective Farmers of the *Prukopnik* Artel, to the Comrade Stalin. In: *The Soviet Steppe*. 1933, December, 14, p. 1 [in Ukrainian].
13. JEDLICEK, J. A Contribution of Vegetable Growers. In: *Sickle and Hammer*. 1973, September, 21, p. 3 [in Ukrainian].
14. JEDLICEK, J. Things Are Humming. In: *Sickle and Hammer*. 1968, March, 29, p. 1 [in Ukrainian].
15. ZANKOV, I. One Should Know What to Give to Wheat. In: *Sickle and Hammer*. 1975, July, 29, p. 3 [in Ukrainian].
16. ANON. Disrupters Must Be Brought to Justice. In: *The Soviet Steppe*. 1931, September, 22, p. 3 [in Ukrainian].
17. KOMPANIYETS, Ivan. The Best Varieties Should Be Launched into Production. In: *Sickle and Hammer*. 1967, March, 14, p. 3 [in Ukrainian].
18. LESTIEV, V. Cleansing Is Complete. In: *Sickle and Hammer*. 1968, August, 24, p. 3 [in Ukrainian].
19. MANZHELEY, G. Height by Height. In: *The Outset of the Communism*. 1961, November, 7, p. 2 [in Russian].
20. *Materials of the Household Census of Melitopol District. Iss. I. Tables of Information on the Peasant Population, Cattle Breeding, Land Tenure, and Land Use*. Simferopol: Statistical Bureau of the Tavrida Governorate's Zemstvo, 1915, IV, 478 pp. [in Russian].
21. ANON. Activities to Fulfill Social Obligations of the *Ukraine* Collective Farm for 1960. In: *The Outset of the Communism*. 1960, January, 24, p. 1 [in Russian].
22. NAULKO, Vsevolod. Features of Culture and Everyday Life of the Czech and Slovak Population of Ukraine in the Aspect of Interethnic Relations. In: Valeriy STARKOV, ed., *Vsevolod Ivanovych Naulko: Search, Reflections, and Studies: Collected Scientific Papers Dedicated to the 80th Anniversary of His Birthday*. Kyiv: Ukrainian Writer, 2013, pp. 178–189 [in Ukrainian].
23. NAULKO, Vsevolod. *The Development of Interethnic Relations in Ukraine: A Historical and Ethnographic Essay*. Kyiv: Scientific Thought, 1975, 276 p. [in Russian].
24. ANON. Novo-Mykolayivka – Czechograd. In: *The Soviet Steppe*. 1931, June, 28, p. 1 [in Ukrainian].
25. KHANATSKIY, Konstantin (edited by the Secretary of the Bureau of the Tavrida Governorate's Statistical Committee). *The Memorable Book of the Tavrida Governorate, Published by the Tavrida Governorate's Statistical Committee*. Simferopol: Tavrida Governorate's Government Printing House, 1867, 542 pp. [in Russian].
26. VERNER, Konstantin (edited by the Bureau of the Tavrida Governorate's Zemstvo). *The Memorable Book of the Tavrida Governorate*. Simferopol: Crimea Newspaper Publishing House, 1889, 675 pp. [in Russian].
27. PANCHEV, F. From Prukopivtsi to Brigades. In: *The Soviet Steppe*. 1930, June, 13, p. 3 [in Ukrainian].
28. PERESUNKO, M. Making Up for Lost Time. In: *The Soviet Steppe*. 1947, January, 4, p. 2 [in Ukrainian].
29. ANON. Political Work at Harvest. In: *Sickle and Hammer*. 1968, July 9, p. 1 [in Ukrainian].

30. ANON. *Resolutions of the Melitopol Regular District Zemstvo Assembly of the 4th Regular Session of the Convocation of September, 1 1869, With the Appendix of Reports of the District Zemstvo Council*. Simferopol: Spiro Publishing House, 1908, 492 pp. [in Russian].
31. ANON. *Resolutions of the Melitopol Regular District Zemstvo Assembly of the 42nd Regular Session of the Convocation of October, 9–12 1907*. Melitopol: Lifshitz Publishing House, 1908, 492 pp. [in Russian].
32. ANON. *Resolutions of the Melitopol Regular District Zemstvo Assembly of the 47th Regular Session of the Convocation of November, 27–30, and December, 1–4 1912. Estimates of Expenses for the Zemstvo Duties in Melitopol District for 1913, Reports and Appendices to Them*. Melitopol: Lifshitz Publishing House, 1913, vol. 2, 555 pp. [in Russian].
33. ANON. *Resolutions of the Melitopol Regular District Zemstvo Assembly of the 49th Regular Session of the Convocation of November, 15 1914*. Melitopol: Lifshitz Publishing House, 1915, 1190 pp. [in Russian].
34. ANON. An Example of the Best People Calls for Overcoming Our Backwardness. In: *The Soviet Steppe*. 1933, November, 14, p. 1 [in Ukrainian].
35. SAMEK, V. As We Promised. In: *Sickle and Hammer*. 1976, April, 30, p. 1 [in Ukrainian].
36. SAMEK, M. Working out Production Norms. In: *The Soviet Steppe*. 1931, May 17, p. 1 [in Ukrainian].
37. SARZHAN, V. Youth Contribution. In: *The Outset of the Communism*. 1960, October, 18, p. 2 [in Russian].
38. SARZHAN, A. In the Fields of the Ukraine Collective Farm. In: *Sickle and Hammer*. 1976, September, 3, p. 1 [in Ukrainian].
39. SARZHAN, A. Success Is Determined by People. In: *Sickle and Hammer*. 1975, June, 27, p. 2 [in Ukrainian].
40. ANON. An Address from the Comrade Hureyko, A Chairman of the Czechograd Rural Council. In: *The Soviet Steppe*. 1932, June, 24, p. 2 [in Ukrainian].
41. ANON. Social Obligations for 1961 and Measures for Their Implementation. In: *The Outset of the Communism*. 1961, March, 4, pp. 1–2 [in Russian].
42. ANDRIEVSKII, Frants, compiler, Mikhail BENENSON, editor. *The Statistical Reference Book of the Tavrida Governorate: In Two Parts*. Simferopol: Statistical Bureau of the Tavrida Governorate's Zemstvo, 1915, pt. 1: *Statistical Outline of the Tavrida Governorate*, 336 pp. [in Russian].
43. STEPANENKO, Polina. Preparing for a New Sowing. In: *Sickle and Hammer*. 1968, July, 24, p. 3 [in Ukrainian].
44. STEPANENKO, Polina. Our Reserves. In: *The Outset of the Communism*. 1960, February, 14, p. 1 [in Russian].
45. TIMOFEEV, V. Gladness Was Short One. In: Nataliya DIATKOVA, ed.-in-chief, *The Melitopol Proceedings*, 1993, April, 24, p. 8 [in Russian].
46. ANON. An Excuse That There Is Always *No Time*. In: *The Soviet Steppe*. 1933, November, 30, p. 3 [in Ukrainian].
47. KHALUPNYK, V. Not Now, But on Thursday. In: *Sickle and Hammer*. 1963, March, 27, p. 3 [in Ukrainian].
48. TSYPEROVYCH, A. Our Working Plan for Harvesting Cereals. In: *The Soviet Steppe*. 1947, June, 11, p. 2 [in Ukrainian].
49. CHEBERIAK, V. Having Made the Right Conclusions. In: *Sickle and Hammer*. 1987, April, 24, p. 2 [in Ukrainian].
50. ANON. Czechograd. In: *The Soviet Steppe*. 1931, March, 11, p. 3 [in Ukrainian].
51. ANON. Will There Be a Lard-Melting Enterprise? In: *The Soviet Steppe*. 1931, September, 2, p. 2 [in Ukrainian].
52. SHULIAK, O. From the Lenin Dream. In: *Sickle and Hammer*. 1967, April, 14, p. 2 [in Ukrainian].

SUMMARY

Agricultural activities of the Czech colonists and their descendants, from the moment of their resettlement to Melitopolshchyna to the late XXth century, were the basis of their household

management. Thus, by the late XXth century, with the help of the Melitopol District authorities, the colonists had been endowed with fertile black earths, and at the turn of the XIXth and XXth centuries, a number of auxiliary measures were organized to improve the results of their work. The introduction of agricultural machinery not only facilitated farming work, but also provided an opportunity to conduct it efficiently in large areas.

In the early 1920s, as a result of the Land Code, the Czechs' colonial status was canceled and they lost most of their land holdings. In the early 1930s, when the process of organizing collective farms accelerated, private Czech land holdings were forcibly transferred to collective agricultural property of the *Prukopnik* Artil. Significant miscalculations in the economic activity of the newly formed agricultural centre and the implementation of inflated grain procurement plans led to the winter 1932 awful famine in Czechograd.

Since the late 1950s, with the village of Novhorodkivka (renamed from Czechograd) turning into a Ukrainian collective farm, its leading agricultural production trends has been grain growing, gardening, and horticulture. The expansion of a range of agricultural activities by both Czech and Ukrainian peasants had led, by the late 1970s, to high agricultural achievements. After the 1980s USSR economic reforms, Czech agricultural activity came to develop in new forms of household management: brigade work agreements and check control. The radical changes occurring in agriculture in the early 1990s (replacement of the collective form of housekeeping with the private one), unfortunately, failed to ensure economic indicators of the previous period.

Keywords: Czech migrants, agricultural activities, peasant farming, Melitopolshchyna.

ЕТНОДИЗАЙН – ВАЖЛИВИЙ ЗАСІБ САМОВИРАЖЕННЯ ТА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ СУЧАСНОЇ ЕТНОКУЛЬТУРИ В МАТЕРІАЛЬНОМУ СВІТІ ЛЮДИНИ

У статті на основі зібраного в польових умовах етнографічного матеріалу проаналізовано основні заняття та промисли, характерні для жителів Хустщини кінця XIX ст. – 40-х років XX ст., а також розглянуто один із розвинених промислів, характерних для нашого часу, – лозоплетіння. Промисел перебуває в процесі щоденного розвитку й удосконалення різноманітних форм, які мають попит.

Ключові слова: очищена кругла, колена, фарбована лоза, кошики, село Іза, інструменти для роботи.

The article, based on the field ethnographic material, analyses the main occupations and trades typical of the Khustshchyna inhabitants in the late XIXth century to the 1940s. Examined is also wickerwork – one of the developed crafts characteristic of our time. The craft is in the process of daily development and improvement of various forms that are in demand.

Keywords: cleaned round, pricked, painted vine, painted vine, baskets, village of Iza, tools for work.

Постановка проблеми визначається насамперед розглядом розвитку основних занять та промислів сільського населення долинян Закарпаття протягом кінця XIX – XX ст., які досі в історіографії розглядали лише фрагментарно. Зокрема, зазначені передумови становлення й фактори розвитку господарських та культурно-побутових традицій у різних груп населення (долинян, гуцулів, бойків, лемків Закарпаття) досліджених районів у контексті виявлення впливу та ролі соціально-політичних, природно-господарських факторів.

До наукового обігу вводимо нові дані, серед яких слід відзначити етнографічні матеріали, зібрані в науково-пошукових експедиціях за допомогою розроблених запитальників. Значно розширена емпірично-фактографічна база регіональних досліджень. Здобуті результати вперше в такому аспекті запроваджено до наукового обігу, вони можуть бути використані при вивченні етнічної історії Закарпаття.

Історію країни й етносу можна вивчати не лише шляхом встановлення загальних закономірностей соціального, економічного й політичного розвитку, тобто виявлення загального, але й через реконструкцію одиничного та особливого. У такому разі історія України – це історія її регіонів, населених пунктів, окремих етнічних груп. Отже, цілісна карти-

на вітчизняної історії складатиметься з окремих історій.

Хронологічні межі запропонованого дослідження охоплюють період кінця XIX – XX ст.

Аналіз досліджень і публікацій. Вивчення трудової діяльності долинян в основному ґрунтується на експедиційних польових матеріалах авторки, які виявили, що господарський розвиток базувався на натуральному господарстві. Основним заняттям жителів було землеробство, скотарство, значною мірою розвивалися домашні промисли і ремесла. Це, насамперед, ті, що пов'язані з веденням сільського господарства. Оскільки промисловість не забезпечувала селян різноманітними знаряддями праці, а купівельна спроможність була низька («купувати не було за що»), то хлібороби, поєднуючи основне заняття з ремісництвом, виробляли їх самі.

Промисли відігравали роль додаткового заняття при землеробстві, мали сезонний характер і припадали на час, вільний від землеробських робіт, заготівлі сіна: осінь, зиму та ранню весну. Лемки працювали на тартаках, гутах, фабриках, млинах, лісосіках, на залізниці, у кар'єрах. Були столярами, стельмахами, пічниками, будівельниками, боднарями, ковалями. Возили кльоци, тесали дерево, заготовляли клепки, луб'я, гонти, різали вручну дошки, будували будинки.

Щоб вижити, люди, **окрім землеробства і скотарства, розводили бджіл, рибалили, полювали, збирали гриби та ягоди.** У досліджуваних селах були розвинені різні **ремесла**: лозоплетіння, ковальство, римарство, стельмахування, теслярство, столярство, бондарство.

У домашніх умовах виготовляли речі щоденного вжитку: одяг, взуття, домашнє начиння. Ткали полотно, виготовляли саморобне сукно, шили постолои, чоботи, плели кошики.

Мета статті: на основі науково-публіцистичних статей, експедиційних та архівних звітів за минулі роки ознайомити читачів із основними заняттями населення, промислами і ремеслами долинян Закарпаття, а конкретніше – із ремеслом, яке збереглося і розвивається в с. Іза Хустського району Закарпатської області.

Об'єктом дослідження є сільське населення історико-етнографічного регіону Закарпаття – долиняни, які проживають в Хустському районі Закарпатської області, їхні основні заняття, промисли і ремесла в системі традиційно-побутової культури українського народу.

Предметом дослідження стали процеси формування і розвитку сільського господарства, промисли і ремесла населення даного регіону від кінця XIX і протягом XX ст.

Виклад основного матеріалу. Серед Хустсько-Солотвинської долини, на стародавній терасі лівого берега Ріки за 5 км від Хуста розташоване знамените на всю Україну село Іза – знаний центр лозоплетіння всього Закарпаття. Це колишня територія історичної Марамороської жупи (сучасний Рахівський, Хустський, Тячівський, частина Міжгірського й Іршавського районів), яка була створена у 1303 році. У документальних письмових джерелах село вперше згадане в XIV ст.

Літературні джерела та експедиційні польові матеріали авторки за різні роки [3–6] виявили, що в XIX ст. – 40-х роках XX ст. господарський розвиток жителів Хустщини базувався на натуральному господарстві, вони самотужки виготовляли все необхідне для домашнього вжитку.

Основним заняттям було землеробство, скотарство, значною мірою були розвинені домашні промисли і ремесла. Це, насамперед, ті, що пов'язані з веденням сільсько-

го господарства. Оскільки промисловість не забезпечувала селянина знаряддями праці, а його купівельна спроможність була низька, то ці знаряддя виробляли самі хлібороби, які поєднували основне заняття з ремісництвом. У кожному селі були ковалі, гончарі, шевці, ткачі, бондарі, римарі, стельмахи, теслярі. Домашніми виробами селяни задовольняли свої потреби. Пряли, ткали, обробляли шкіри, шили собі взуття і одяг, виготовляли дерев'яний і глиняний посуд. Довгими осінніми й зимовими вечорами із уст в уста переповідали різні народні легенди і повір'я. Усе це полегшувало одноманітну роботу. У містах і селах діяли кооператив-артілі з виготовлення кошиків, меблів, дерев'яних виробів, полотна.

Промисли відігравали роль додаткового заняття при землеробстві, мали сезонний характер і припадали на час, вільний від землеробських робіт, заготовлі сіна – осінь, зиму та ранню весну. Селяни працювали на тартаках, гутах, фабриках, млинах, лісосіках, на залізниці, у кар'єрах, на заготовлі та сплаві лісу, на будівельних роботах у містах, спорудженні шляхів. Возили кльоци, тесали дерево, заготовляли клепки, луб'я, гонти, різали вручну дошки, будували будинки.

Щоб вижити, люди, крім землеробства і скотарства, вдавалися до бджільництва, рибальства, полювання, збирання грибів та ягід.

На початку XX ст. в селах Іза та Кочелеве Хустського району уряд державним коштом підтримав створення народних шкіл із лозоплетіння. Приблизно в той самий час у Вишковому, що поблизу Тячева, освоїли плетіння з листя сухої кукурудзи, а в Березівському районі почали робити речі з болотяного очерету. І от на щорічних господарських виставках-ярмарках у Львові, Коломиї та Тернополі з'явилися, окрім кошиків, хлібниць і килимків, плетені валізи, дитячі колиски, крісла-гойдалки, комоди й дивани із Хустщини. Публіка не шкодувала грошей на оригінальні – за формою, орнаментом, застосуванням – речі. Це був «мистецький вибух» – на початку 20-х років минулого століття в моду увійшли плетені дерев'яні прикраси, ажурні панно.

Земельні простори села по берегах Ріки багаті на лозові породи – найпоширеніший природний матеріал, який став осно-

вою виготовлення побутових плетених виробів. Здавна в цьому селі «красний хосен маут люде із того, ож різні коши, колиски, ожичники (іл. 1, 2) для ложок плетут, правлят стільці, постелі (ліжка) із вербової лози. *Русин дуже любить таке ремесло, што коло домов може провадити, народ в селі велику наклоність має ид сеї роботи.* Любить майструвати, но ще ліпше любить сімейтво своє і лиш у крайній нужді пустить дитину свою до чужих людей у чуже місце» [1], – так писав дослідник Ю. Жаткович у ХІХ ст.

Промисел набув великого поширення наприкінці ХІХ ст. й давав селянам неабиякий прибуток. Пересічний майстер у день виплітав 8–10 кошиків. «Село заробляло в місяць у 20–30-х роках ХХ ст. до 20 тисяч крон». За цих часів мали попит великі кошики з неочищеної лози для транспортування яблук. По-різному збували свій товар: на ярмарках Закарпаття, на возах доїжджали до Сиготу – там ліпше продавали». На підводу входило 150–200 різних виробів – носили по селах, продавали, обмінювали. Поширений був натуральний обмін на зерно, мелей (кукурудзу) – «всяк приходилося».

З часом цей промисел удосконалювався і пристосовувався до запитів населення. Наприклад, для мешканців Севлющини (нині Виноградове) Берегівського району, де розвинене виноробство, обплітали лозовим пруттям скляні пляшки та бутлі.

Незабутнє враження сьогодні справляють нові або перебудовані добротні оселі, розташовані обабіч доріг. Центральна вулиця села, завдовжки сім кілометрів, – суцільна виставкова траса. Проїжджаючи, милуєшся розмаїттям виплетених з лози меблів, великим вибором різних за формою, розміром, призначенням кошиків, декоративними хатніми прикрасами, виставленими біля кожної садиби, прикріпленими до тинів або розміщеними у дворах під обплетеними виноградом альтанками. Плетіння цього села, давнє за своїми традиціями, різноманітне за видами і формами, завжди привертало і привертає увагу дослідників народної культури, мистецтвознавців не лише в Україні, а й за її кордонами. Досвід плетіння передається від старших молоді, діти переймаються цією роботою: «то так ся веде з плеча – на плече»¹.

Із розповідей Кашкова Михайла Дмитровича та інших старожилів дізнаємося, що «матеріал для плетіння заготовлявся у всі часи літом і восени: починали заготовляти, зрізали лозу серпами, ножами. Літня лоза ріжеться на початку серпня, а осіння – з середини вересня («як лист відпаде») і до грудня, до снігу».

Тепер дехто навіть садить 2–3 ряди вербової лози біля хиж (хат), вона росте упродовж 12–15 років, і її здебільшого використовують для виготовлення меблів, вона виростає висока і «май груба». Зрізані стебла складають у сніп, зв'язують «вожовкою» (скручений товстий прут) і переносять додому, де кусаками обчищають від листя: «коли файна погода – чистиме, а коли дощова – накриваємо личчям, поливаємо водою, щоб не сохла, і чекаємо погоди»².

Почищену розставляють, розстеляють, як сіно, щоб швидше на сонці висохла. Просушені, очищені прутки зв'язують у пучки і сортують по довжині та товщині (іл. 10). Літню лозу, яка «легше знімається», не треба варити, вона тоненька, має світло-жовтий колір (місцева назва – «зарінка»). З неї роблять сувеніри, делікатні, невеличкі речі. У всі часи із «зарінки» плели різні за розмірами партицьові³ корзини, які використовували на кожен день до базару, а на свята – до міста чи до церкви.

Осіння лоза «май буш грубша (міцніша)». Аби зняти з неї кору, треба її годину кип'ятити, потім облити холодною водою – загартувати. Раніше були великі металеві баняки, котли, які стояли по берегах Ріки, Тиси, і в них варили лозу. Проварена лоза набувала коричневого кольору, з неї плели «корзини» – вони були міцніші за ті, що виготовляли з літньої лози. Розповідали, що кожного року, наступного дня після Покрови (14 жовтня), уся Іза – дві з половиною тисячі дворів – виходить на береги Тиси і Ріки. Цілий день селяни ріжуть вербове пруття. Потім знову всі разом чистять його і проварюють у величезних чанах. Тут, усміхаючись, кожен переповідає, як люди із сусідніх сіл про цю роботу говорять між собою: «Кажете, гори димлять? Та то в Ізі лозу варять».

Різна за структурою лоза диктувала використання відповідних технічних прийомів плетіння при створенні різних

форм ужиткових речей. Із нечищеної лози плели: великі кошики з двома ручками – для збору городини, носіння худобі сіна; «зваряльники»⁴ – для прання щойно напрядених ниток, полотна, одягу; великі діжки – для тримання полушеної кукурудзи «на подах» (на горищах).

Очищена кругла і колена лоза годилася для плетення різних за формою і призначенням кошиків, дитячих іграшок, меблів. Колиски виплітали із грубої круглої очищеної лози, вони мали конусоподібну форму – це ті, що підвішували до «селемен» (поперечних балок стелі), а прямокутної форми колиски кріпили до дерев'яного стояка і ставили на долівку в хижі.

До наших днів дійшли традиційні форми і назви кошиків: різних розмірів «феделкани» з однією ручкою – для винограду, фруктів, овочів. Поширеним у господарстві був і залишається зручний для перенесення на далекі відстані «гати-кошар» (іл. 7, 8), він має рівні, розширені догори, стінки, кріпиться пасками за рамена на спині. У ньому носили сіно, білизну до річки – прати, з лісу – дрова, а виноград і фрукту везли і несли на продаж аж до Угорщини.

У багатьох господинь побутували форми, у яких підходило тісто до того, як «сажати у п'єц» (піч), плетені «ожичники», де тримали ложки. Кашков М. Д. розповів, що із 1940-х років до сьогодні дійшли форми кошиків: *бомкало, фелделкани, йопанка, рибак, різні хлібниці, вази, меблі*, які запровадив у селі і вдосконалив його тато – Кашков Дмитро Кирилович, 1901 року народження (нині покійний) та його односельці.

«**Бомкало** – кошик (звужений догори, з двома ручками, має дві опуклі по довжині стінки, а по боках – прямі, закривається кришкою) він приніс зі світу, увидів і дома зробив, а потім воно повсюдно поширилося по селу, бо в ньому зручно перевозити фрукти, овочі. Робив дитячі іграшки «цоркало». Щоб цоркотало, усередину клав зерно, дрібні камінчики. В меблевий комплекс, який робив мій нянько, входили 4 *стільці, крісла (стула), столик, велике рекоме* (диван). У ті часи лише він робив меблі».

Кошик «**йопанка**» і в наш час плететься із круглої світлої лози, він має прямокутну форму із заокругленими внизу стін-

ками і кутами. У минулому столітті його використовували як великодній кошик. «**Гати-кошар**» зручний для перенесення різних речей на спині⁵.

До 1940-х років всі вироби плели із однотонної лози, інколи підфарбовували її гашеним вапном, що давало коричнюватий колір. Її вплітали у дитячі іграшки, іноді – у кошики. А «катіоновими» барвниками почали користуватися від 1940-х років: тоді було започатковано плетіння у вигляді мережива, яке рельєфно виступало вгорі на стінках кошика «**рибак**». Так його назвали через те, що в ньому носили виловлену з річки рибу. Кожна господиня і до цього часу має такий кошик і використовує його лише до риби.

У наш час, щоб пофарбувати лозу її «варять у спеціальному розчині, його називаємо «бейц», він різних кольорів: бордовий, рудий, коричневий»⁶. *Інструменти для роботи*: ножиці, ножі, шило, серп, колець (колюк, кулець, кілець), кусак – зігнуте металеве пруття, яким обчищали листя, кору, станок «дялу». Раніше був дерев'яний колець на три, чотири грані, ним кололи цілий прут, а ще раніше кололи перстом (палець з нігтем), тепер же його роблять із міцного текстоліту з гострими 3–4 гранями. «Дялу» – дерев'яний ручний саморобний станок для стругання пруття, на ньому регулюється відповідна товщина прута і знімається серцевина. Інколи розповідали молоді майстри: «Прут зділяє як папір – тоненько. Основна вимога – лоза має бути міцна, пружна, щоби гнулася, але не ламалася. Я се май сокочу (бережу), бо ще нянько (тато) муй на ньому дялував»⁷.

Товсту лозу розколюють на три частини, потім «дялюють» і лише після цього фарбують. При плетінні опукла сторона прута йде назовні, а дялована рівненька – усередину. Перед тим, як плести, лозу задля гнучкості намочують. Залежно від призначення, продумують форму виробу і добирають відповідну лозу. Плетення будь-якого кошика починається знизу, з денця. Якщо дно велике, беруть 4–5 міцних вербових лозин, для меншого виробу – 3. Роблять хрестик, заплітають навколо лозою і по формі виробу розділяють. Коли денце набуло форми, і його заплели, кінчики прутів обрізають. У денце вставляють круглі загострені прутики, внизу їх згинають і для міцнос-

ті обплітають «вуєм» (який водночас є прикрасою), а вгорі зв'язують «вракаш» (разом) і потім поперечними круглими чи колотими прутиками заплітають стінки виробу. Ручку вставляють останньою, загострені кінці пропихають з двох сторін углиб, доки вони щільно увійдуть у стінки. Творчий доробок жителів Ізи надзвичайно різноманітний: *здається, немає такої речі, яку не зуміли б зробити ці майстри! Вони приймають і ексклюзивні замовлення, інколи порадять хороший дизайн.*

Вражають якісно *виплетені набори меблів для веранди, вітальні, кухні.* Форми і розміри столів, диванів, стільців, ослонів, крісел-гойдалок у кожного майстра є неповторними.

За бажанням можна придбати кутові і прямокутні шафи для білизни на 4–5 шухляд, діжки з кришками для брудної білизни, окремо табурети, стільці, крісла-гойдалки, журнальні столики, рами для дзеркал, підставки для квітів, торшери, люстри, вішаки для одягу, різного призначення шафи. Милує око *дитячий асортимент*: коліски, сани, крісла-гойдалки, маленькі ослінчики для різних потреб, дитячі забавки, дитячі кошарочки.

А що вже казати про кошики – найрізноманітніший вид плетених виробів: для квітів, для котика («кошарник»), для квочки, для бутлів; різноманітні жіночі «ташки» (сумки); господарчі кошики – «рибак», «бомкало», «феделканя», «гати-кошар», «йопанка», кошарки, великі коші. Є кошики згідно з вимогами часу – це кошики «голандери» (для машин, для пікніка). Такий кошик всередині має переділ на кілька місць і закривається кришкою, з ним зручно ходити в ліс, на прогулянку. Є кошики «дроварі», їм місце біля пічки, в них складають дрова. Великий вибір кошиків для Великодня, серед них є кошики на підставці, ажурні, «*протягвані*», із зубчиками зверху, з косою, тощо. Є класичні зразки форм і є змінні тенденції. «От цьогогоріч всі просять ажурно обплетену широку ручку – це «*кобра*» називається. Навіть для дітей такі шукають, «*кобровані*», а також мальовані (білі, бузкові, рожеві, зелені), а в ці роки найбільш запитувані «прибрані» – прикрашені квітами, стрічками», – розповіла майстриня Ізай Тамара.

Привертають увагу й декоративні прикраси для інтер'єрів: «руг» (ріг) для сухоцвітів, «сонечко», соняшники, ромашки. Усі ці вироби стали частиною нашого побуту, вони зручні, гарні і, поза всяким сумнівом, – справжні витвори мистецтва.

Висновки. Етнотдизайн у наш час стає важливим засобом самовираження та самоідентифікації сучасної етнокультури в матеріальному світі людини. Це яскраво і переконливо підтверджує приклад розвиненого лозоплетіння в с. Іза Хустського району Закарпатської області. Таке традиційне, національне мистецтво розвинулося на основі природнього матеріалу – лози, яка росте тут повсюдно по берегах Ріки і Тиси. У зв'язку з нагальними потребами у сільському побуті протягом ХХ ст. воно змінювалося, набувало інших форм, видів використання, техніки плетіння. Наприклад, зі звичайного кошика для господарства виникло до тридцяти видів кошиків для різних потреб. Якість виготовлення цих кошиків дає можливість користуватися ними й у місті. Перед Великоднем кийські базари і торгові місця на всіх станціях метрополітену заповнюються привезеними кошиками із Хустщини. І не тільки в Києві їх можна побачити, купити такі вироби можна всюди по Україні і за її межами.

Примітки

¹ Записала Є. В. Клапчук (Гайова) у с. Іза від Михайла Васильовича Сабова.

² Записала Є. В. Клапчук (Гайова) у с. Іза від Калини Мхайлівни Щербан.

³ Партиця – 4–6 прутиків лози, які плетуться вкупі.

⁴ Зваряльник – виплетена велика діжка, яка знизу мала отвір, зсередини обкладалася полотном. У ній *зваряли* (відбілювали, упарювали) нарядені конопляні нитки, полотно, зшитий з полотна одяг. Складені речі пересипали буковим попелом, заливали гарячою водою і певний час золили (відбілювали), а потім на річці чи у потоці прали.

⁵ Записала Є. В. Гайова в с. Іза від Тамари Ізай.

⁶ Записала Є. В. Гайова в с. Іза від Тамари Ізай.

⁷ Записала Є. В. Клапчук (Гайова) у с. Сокирниця від Олексія Васильовича Сабодаша, 1926 р. н.



1. Кошики для Великодня



2. Кошики (зліва направо): «рибак», «дроварі» (круглої форми з кришкою) та кошики для ложок



3



4



5



6

3–6. Різні види плетених меблів



7, 8. «Гаті-кошар» та спосіб його носіння



9, 10. Різні види робіт з лозою – варення, чищення



11. Господар у чурі (господарча будівля).
с. Стеблівка Хустського р-ну Закарпатської обл.

Джерела та література

1. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі. *Етнографічний збірник*. Львів, 1896. Т. II. С. 1–38.
2. Горинь Г. Й. Лозо- і коренеплетіння. *Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження*. Київ, 1983. С. 122–123.
3. Звіт про наукове відрядження до Хустського району 08.09–18.09.2006 р. Архівний номер № 50.
4. Звіт про науково-пошукову роботу в Хустському районі 08.05–25.05.1986 р.
5. Звіт про науково-пошукову експедицію в Хустський район 23.09–06.10.1991 р.
6. Звіт про науково-пошукову роботу в Хустському районі 20.11–01.12.1985 р.

References

1. ZHATKOVYCH, Yuriy. Ethnographic Notes from Hungarian Ruthenia. In: Mykhaylo HRUSH-EVSKYI, ed.inchief, *The Ethnographic Collection*. Published by the Ethnographic Commission. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under supervision of Karol Bednarskyi, 1896, vol. II, pp. 1–38 [in Ukrainian].
2. HORYN, Hanna. Wickerwork and Root Weaving. In: Yuriy HOSHKO, ed., *Boykivshchyna: A Historical and Ethnographical Study*. Kyiv: Scientific Thought, 1983, pp. 122–123 [in Ukrainian].
3. *A Report on the Scientific Assignment to Khust District in September, 8–18, 2006*. Archive number No. 50 [in Ukrainian].
4. *A Report on Research Studies in Khust District in May, 8–25 1986* [in Ukrainian].
5. *A Report on the Research Expedition to Khust District in September, 23 to October, 6 1991* [in Ukrainian].
6. *A Report on Research Studies in Khust District in November, 20 to December, 1 1985* [in Ukrainian].

SUMMARY

Ethno-design today is an important means of self-expression and self-identification of modern ethno-culture in the human material world. This is vividly and convincingly confirmed by the school of developed wickerwork in the village of Iza in Khust District (Transcarpathian Region). This traditional, national art has evolved on the basis of a natural material – vine, which grows here all along the banks of the rivers Rika and Tisza. Due to various necessities in rural life throughout the XXth century, the art changed, acquiring different forms, types of use, and weaving techniques. For example, up to thirty types of baskets for different needs have emerged from a regular basket for household needs. And the quality of these baskets allows using them in towns as well.

Keywords: cleaned round, pricked, painted vine, baskets, village of Iza, tools for work.

ЗАГАЛЬНІ ВІДОМОСТІ ПРО УКРАЇНСЬКУ СОРОЧКУ

Після мови народне вбрання – найвиразніша етнічна прикмета. Коли ми говоримо: українець, узбек, індус, японець, обов'язково хочеться побачити, у що вони одягнені. З-поміж інших народів нам, українцям, можна сказати, пощастило. Ми маємо не тільки цінні музейні колекції, родинні реліквії народного вбрання, але й продовжуємо його виготовляти й любовно носити на свята. Із певністю можна стверджувати, що традиція виготовлення й оздоблення народного одягу в Україні не перервалася. Народний одяг і, зокрема вишиванки, сорочки, рушники та писанки, – це візитівки українців, найкращий подарунок на свято чи сувенір для гостей.

Протягом віків склалися образи народного вбрання, своєрідні в кожному етно-регіоні України і, водночас, такі подібні, спільні для всієї її території. Основними місцевими матеріалами для виготовлення тканини та одягу по всій Україні були коноплі і льон, а також вовна. Для грубших тканин, на мішковину використовували волокно кропиви. І сьогодні у домашньому господарстві ми користуємося кропив'яними мішками, мотузками та линвами з кропиви.

Отож в одній із народних пісень говориться і про це:

Ой, як я піду за нелюба,
Крайте рушнички з ряднички,
А утирочки з кропивочки.
А як піду за милого,
Крайте рушнички з китаєчки ¹,
Сучіть утирочки з тонкого шовку.

Пізніше, з другої половини XIX ст., почали використовувати фабричні тканини (коленкор, перкаль, парусина, байка, ситець, мадаполам, полутабенек, шовк, сатин), які були дуже дорогими порівняно із саморобним полотном. Крамна тканина (купована в крамниці) була ознакою можливості і предметом гордості її власника.

Інколи в піснях трапляються назви дорогих, переважно привозних, «замор-

ських» тканин, що з давніх часів носила козацька старшина.

Оце ж тобі, пане Саво,
Сукна-одамашки,
Що ти нажив, вражий сину,
З козацької ласки.

І в іншій:

Будуть гості сьогодні у мене,
Будуть гості в шовках, в оксамиті,
А ти, нене, в полатаній світлі.

І далі:

Мої гості в золоті, в кармазині,
А ти, нене, в старій кожушині.

В Україні склалася багатовікова традиція вирощування й обробки конопель та льону. Люди добре знали, у яку пору краще сіяти, збирати, мочити, стелити й тіпати їх. А також виникла низка повір'їв, звичаїв та обрядів, пов'язаних із цими процесами, їх суворо дотримувалися господині, боячись накликати немилість «нав'їв». Зокрема, вважали, що сіяти найкраще в п'ятницю чи суботу, несучи в поле насіння в білій хустині. А щоб льон був чистий від бур'янів, на Великдень він не можна було і в руки брати. Бо ж «осот та лобода для льону – біда». У день, коли господиня збиралася слати льон, було заборонено витрушувати бодай що, бо тим можна накликати вихор, який покрутить льон.

Насінням льону і конопель послуговувалися в обрядово-магічних діях. Приміром, на Андрія ²дівчата ворожили на конопляне сім'я, промовляючи: «Андрію, Андрію, я на тебе коноплі сію. Скажи мені правду, з ким ся буду брати». Посівальники на Новий рік ³нарівні з добрим здоров'ям бажали господарям, щоб «росли коноплі під стелю, льон – по коліна». А в південних районах Поділля молода ходила запрошувати на весілля з куклою ⁴льону під пахвою.

Вирощування й обробка цих культур – тяжка й виснажлива праця, яка майже по-

вністю лежала на жіночих плечах. Але навіть і важку працю наш народ виконував з жартами га гумором, як у цій ось пісні:

А вже чужії жінки конопельки сіють,
А моя чепурушка і не думає:
Вона третяся-мнетяся –
Вона думає, минеться.

Певно, що думає! Старші жінки розказували, як, бувало, не раз ноги зводило судомою, коли вони пізньої осінньої пори босоніж у крижаній воді мочили коноплі. Ось як описав поет Микола Томенко цей довгий-предовгий шлях від тієї дрібнесенької насінини до готової речі у поемі «З трудової книжки матері»: «... здається мені, що мама й досі не може вийти з тієї холодної води... Вже й вечірні сутінки з ярів виповзли, і череда перейшла селом, і запахло димом із вечорових коминів, а мама з поля – і прямо в річку коноплі виймати (вони вже тижнів зо три мокнуть)... Ті коноплі лягли аж в мул, наскрізь простромлені патицями, а зверху ще й камінь важкий ми з мамою покладали. Конопель не видно – тільки запах чути конопляний... особливий... Мама з води вийма коноплі важкі, як той камінь, їх на город ще треба перенести, просушити, і поки дійде до тієї тонісенької ниточки, – стільки роботи, стільки поту! Стільки безсонних ночей! Ті коноплі утрюх не підняти – носить мати. Носить мати. Мокра сорочка, ноги босі, трави у росах, сиві коси... Вечір між вербами. Тиша. Річка зітхнула. Хлюпоче. Ніч зазирає нам в очі. Склали коноплі. Стільки труда! Стікає вода... Дитинство не наближу крізь біноклі, не раз тут переорані сліди, та бачу, як із матір'ю коноплі носили ми під вечір із води... У річку сонце вже котилось боком, іржали у ярах десь лошаки, і в зеленавих вогниках осоки ховалась тінь, що кидали горбки... А мама у зажурі укладала, по шию замочившись у воді, оті сніпочки, що весь вік в'язала, немов літа докупи молоді. О, скільки ж треба, щоб штани пошити із білого цупкого полотна! Оті коноплі вийнять, посушити, об терницю потіпати, потім нам давала мати, щоб ногами м'яли, коли в лежанці тріскотів вогонь... Тоді тріпали, у мички в'язали, гребінка, гребінь, днище – сто безсонь! Крутило нитку потім веретено. А там, дивись, і човник, і верстат».

Справді, «Кузьма-Дем'ян конопель нам'яв, мичок намикав, починок насмикав»⁵, і мати заносить у хату верстат, установлює його поближче до вікна і починає ткати. Краще, м'якіше полотно виходило із чоловічих стебел, так званої плоскіні. Вона тонкіша, і виривається легше, і дозріває раніше, і вимочувати її треба було менше, тільки два тижні. У матірки ж стебло дебіліше. Волокно з неї цупкіше і міцніше. З нього було швидше й легше напярсти нитку і виткати полотно, але воно було грубішим від плоскінного. І тому використовували його для пошиття буденного одягу та настільників (скатертей). А з «очосів» (відходів) конопляного волокна пряли валову нитку на грубші рядна, постілки, мішки. «Яка пряжа, так і полотно ляже», – лаконічно пояснює народне прислів'я.

Та найкраще полотно виходило з льону. Його сіяли повсюдно, проте найбільше й найкращі його сорти вирощували на Поліссі, бо льон потребує досить вологого клімату, а найвищі врожаї давав на лісових згарищах. Стебло у нього порівняно тонке й ніжне. Під вітром чи дощем він часто вилягає, що дуже ускладнює вибирання. Тим паче, що «льон не косять, не жнуть, а рвуть». Точніше – беруть, по одній-декілька стеблин вибирають. Готовність перевіряли практичним досвідом. Стебло перегинали через палець, і якщо воно не ламалося, а гнулося, а костриця легко відпадала від волокна, – значить, пора вибирати.

Як і коноплі, льон також вимочували. Проте деякі його тонковолокнисті сорти (лущик, довгунець, простяк) після вибирання розстеляли й на лугах, де він окроплювався рясними вранішніми й вечірніми росами. Це так звана «росяна мочка». І так дозрівав.

Льон оспіваний не в одній народній пісні і не одним поетом. Відома в Україні пісня:

Ой, за гайком зелененьким
Брала вдова льон дрібненький.
Вона брала-вибирала,
Тонкий голос подавала.

Або щедрівки:

Там за лісом за темненьким
Брала Ганя льон дрібненький.
Не так брала, як стелила,
До батенька говорила.

Ще:

Ой на горі льон, льон
В долину схилився.
А у вдови один син
Та ще й не женився.

Ще:

Брала дівка льон, льон
Та ще й конопельки...

А які поетично-образні загадки склав народ про льон!

В чистім полі він росте,
На високих ніжках
в зелених панчішках,
Квіточки блакитні –
Оченьки привітні.

* * *

Йде на літо він у поле,
Сам росте чубатий, голій.
А на зиму йде до хати,
Щоб усіх позодягати.

* * *

На полі я був синенький,
Край води я був біленький,
Опинився в човнику швиденьким,
Потім – під ножем гостреньким.

* * *

За лісом-лісом синенький огонь горить.

Незабутнє враження лишається в кожного, хто бачив, як розкочуються у полі сині хвилі квітучого льону. Поет Микола Вінграновський намалював цю картину у таких рядках:

То що ж косить? Воно ж все сине!
Де льон? Де небо? Де ріка?

Народна творчість донесла до нас відомості про знаряддя обробітку конопель та льону – прядку та інші предмети. Існує чимало повір'їв, пов'язаних із ними. За одним із них, гребінь, днище й веретено подарував людям сам пан Бог. А прядку з колесом придумав чорт.

Веретено в людській уяві уподібнювалося до змія, замовлянням на ньому виганяли хворобу, гострим кінцем його водяти по хворому місцю. Усі знаряддя праці на свято гріх було залишати в хаті, бо в будень робота не йтиме. Перший клубок, який дівчина напряде, треба було кину-

ти у вогонь. Це для того, щоб нитки так швидко прямилися, як вогонь поглинає їх.

З пісень дізнаємося також про знаряддя ткацтва, матеріал, із якого вони зроблені.

Ой виросла сосна –
Будем робить кросна ⁶,
Та будемо ми ткати
Сорочечку тоненьку,
Запасочку біленьку.
Ой, бо збоїч ⁷ лісковий,
А човнок ⁸ яворовий,
А флудець ⁹ лісковий.
Ой, човнок яворовий,
Нема кому цівки ¹⁰ сукати –
Треба Іванка загнати.

Прядіння і ткання – робота довга і нудна, вимагає добрих практичних навичок, багато часу і великого терпіння. Вивести рівну і тоненьку ниточку на волосину – то складна наука. А щоб жінка була такою вправною тонкопряхою, у кожній родині – і заможній, і бідній – мати привчала дочок прясти і ткати змалку, років з дванадцяти.

Небагата я і проста,
Та чесного роду.
Не стижуся шити й прясти
Та носити воду, –
співає Наталка Полтавка.
А ось і в коломийці про те ж:
Тепер хочу погуляти – не пускає мати:
– Ти доросла – сядь за кросна, будеш сама ткати.

* * *

Сідати би вже за кросна та полотно ткати,
Бо м'ясниці 11 недалеко – треба усе мати.

У славетній «Енеїді» І. Котляревського цар Латин вихваляє Енеєві свою дочку Лавінію. Маючи намір видати її за такого «парубка моторного», він виставляє не стільки своє багатство, матеріальні статки, скільки її чесноти, які за плечима не носити:

Дочка у мене одиначка,
Хазяйка добра, пряха, швачка.

А напряди треба було багато: усю сім'ю одягнути та ще добре було б і борги полотном повернути. Тому пряла вся жіноча половина сім'ї, як то кажуть, від

старого до малого. Старі бабусі згадують, як «підлітком, бувало, пасеш худобу чи гусей та й прядеш. Заткнеш кужіль¹² за пояс та й крутиш собі веретено». Ото ж і кажуть, що «добра пряжа і на скіпку напряде». Просто на ходу.

Дівчата й молодіці прями на досвітках і вечорницях.

Упав сніжок на обліжок, бо час йому впасти.

Прийдуть дівки на вечірки та будемо пряти, –

співали вони про себе й свою роботу.
Або:

Панна Ганя тонко прями,
Тонко прями – не дримала.
А батькові на сорочку,
А матері на хусточку,
А сестриці на рушниці.

Старші жінки прями, сидячи довгими осінніми й зимовими вечорами за прядкою чи гребенем¹³ вдома. У хаті вже всі сплять, чути тільки, як миші шарудять по кутках та кужілочка шурхотить, веретенце мерехтить. По сім – по десять годин просиджували вони за роботою, нерідко уриваючи й ночі. Бувало пучки стирали до крові.

Український поет Петро Карманський, видать, добре знав те, про що писав:

Зсіклись пучки, і кров красить
Червоним багром пряжу,
Клеяться вії, дрож млоїть –
Коли ж я трохи ляжу?
Коби хоч ще пасмо!

Чоло горить, у вухах шум,
Півень вже північ піє.
На серце ляг тяженький сум,
По хаті холод віє.
Коби хоч ще пасмо!

І чого тільки не передумає, не згадає жінка про своє життя, куди тільки не майне думкою за цією роботою. Недарма у багатьох побутових піснях та баладах розповідь ведеться від першої особи жіночої статі.

А гуртом жінки, дівчата складали й співали пісні, загадували й розгадували загадки, розказували й слухали про щось страшне, сумне або веселе. Не інакше, як на вечорницях, почув наш славетний

земляк Микола Гоголь сюжети для своїх повістей «Майська ніч» та «Ніч перед Різдом». Під супровід веселої чи тужливої пісні, а то й дотепного жарту швидше спливав час, веселіше крутилося колесо прядки.

Проте в багатьох піснях – нарікання на непосильну працю, бринять жаль і скарги на гірку долю, від яких і в сучасних жінок стискається серце. Нібито кожна із нас сама прями, сама ткала, «сама собі розмишляла»:

Ой, пряду-пряду,
Спатоцьки хочу,
Ой, схилю я голівоньку
На білу постілоньку –
Може, я й засну.

Свекруха іде –
Як змія гуде:
Сонливая-дрімливая,
До роботи лінивая
Невістка моя!

Те ж саме – в іншій:

На ганочку кросна ткала,
Чорним пером лист писала,
Чорним пером лист писала –
До матьонки одсилала.
– Ой матьонко-голубонько,
Викуп мене з неволеньки,
Викуп мене з неволеньки –
Із тяжкої роботоньки.
– Я не буду викупляти –
Треба, доню, привикати.
Треба, доню, привикати
На ганочку кросна ткати.

І ткання те міцно вросло в народний побут, стало невід'ємною часткою буття, у якому злилися в єдине поняття і знаряддя праці, і його продукт. По деяких місцевостях кросна – це і верстат, і полотно.

Це мовне явище відбите у вищенаведених пісенних рядках, так кажуть на Поліссі, так само і в Галичині, і на Волині: «Поставила і виткала шовковії кросна».

І ось:

Серед села сосна
У три верхи росла,
Навчи мене, мати,
Й утикати кросна.

А на Сумщині є й село із назвою Кросна. У цій праці, як і в кожній, вирізнялися люди особливо обдаровані. Зокре-

ма, це стосується ткацтва, де є складний, тонкий момент – навивання основи. На Волинському Поліссі побутує прислів'я: «Не дай мене, мати, заміж, де затикають, а де посередині тчуть». Чому так? А тому, що там, де затикають, господиня вміє й виконує складнішу роботу, вона буде вимогливішою й прискіпливою до невістки. А, по-друге, тому що робити будь-який початок узагалі важче, складніше, а надто навити основу для ткання серпанкового полотна. Для цієї справи запрошували визнану майстриню, яка розпочинала роботу рано-вранці у добре нагрітій хаті, щоб нитка не була вологою, а то буде кошлатитись і рватися. За народним повір'ям, не бажано, щоб за цією роботою спостерігало стороннє око. Під час навивання основи жінки звичайно хвилюються, турбуючись, як то воно вийде. Проткавши рядів кілька, майстриня могла передати цю роботу вже іншій ткалі. Тонко наряджена нитка потребує особливо обережного, делікатного поводження з нею під час ткання: треба, щоб човник бігав легенько, а ляда ледь-ледь притиснула нитку до нитки. Тоді й спливає з кросен легке, як повітря, тонке та прозоре, аж світиться, полотно. Отой чарівний, як казка, схожий на марево польський серпанок, через який можна розглядати навіть найдрібніші предмети.

Зняте з кросен виткане полотно полощуть і сушать не менше трьох разів, щоразу прасуючи на витягнутих руках ще вологе полотно галом (скляною кулею) і якнайрівномірніше розрівнюючи ним нитки. Багато треба потрудитися, щоб виготовити серпанок. І, природно, виникає запитання: «Чому жінки із села Крупового, що на Рівненщині, і сьогодні тримають у хатах верстат (інші місцеві назви: кросна, сохи, панара, став)?». Адже зараз, здається, доволі є в крамницях різної тканини. У відповідь можна почути скрізь одне: «Любимо свій серпанок. Любимо його виготовляти – от і все». Люблять, бо це високе мистецтво місцевих ткачів. Воно формувалося віками. Останнім часом накопичилося досить багато наукових свідчень про те, що ткацтво було відоме нашим пращурам вже три-чотири тисячоліття до н. е., тобто це ремесло знали вже трипільці. Воно оспіване в давніх-прадавніх календарно-обрядових піснях, веснянках:

Ой серед села – нова світлонька,
А в тій світлоньці – тисові столи.
За тими столами – самі ткачове:
Роблять завоюєць чесній газдині.

* * *

Ой, веснонько-весно,
Що ти нам принесла?
Молодицям по серпаночку,
Щоб ходили на весняночку.

З давніх-давен на Україні-Русі жінки носили з серпанкового полотна рушничоподібний головний убір – намітки (інші місцеві назви: перемітка, завій, завивало, сповивало, плат, обрус, рантух, нафрама). А також шили святкові і, особливо, весільні сорочки.

На Рівненщині серпанком називали весь комплект: сорочка, спідниця, фартух, намітка. Одягнена у такий легкий, прозорий костюм молода жінка виглядає, як біла хмаринка на блакитному небі.

Тож у весільній пісні так і співається:

Їде князь додому –
Везе собі паняночку
У білому серпаночку.

У посаг (придане) молодій давали батьки і дарували родичі на весіллі багато полотна і різних його гатунків. По кількості полотна судили про майновий стан жінки і її сім'ї. В одній із пісень дівчина з гордістю відказує парубкові:

А я не панна – я господиня:
У мене полотен повная скриня.

Полотнами торгували на ярмарках, їх міняли на інші товари, дарували на церкви та монастирі, сплачували податки. А можна було й піднести гостинець або заплатити за оренду полотном чи прядивом, як ось показує це І. П. Котляревський в «Енеїді»:

«Поблизь троянська кочовання
Був на одльоті хуторок.
Було в нім щупле будовання.
Жила Амадина ¹⁴ там нянька.
Вона щотижня Латинові
...давала чиншу ¹⁵ до двора:
Льняної пряжі три півмітки,
Серпанків вісім на намітки
І двісті валяних гнотів ¹⁶».

Українські полотна були дуже якісні, вони мали добру славу далеко за межами України. Багато галицьких полотен виво-

зили в Угорщину, Волощину¹⁷, Туреччину, а також на вітрильники в такі морські країни, як Голландія, Португалія, Швеція.

Ще в минулому столітті княгиня Баратинська, що мала у власності села на Черкащині, свої полотна постачала у Францію на пошиття натільної, постільної та столової білизни. У неї було 100–120 пряль і ткаць, які дуже тонко пряли, і ткали надзвичайно якісно без жодного вузлика. Речі із такого «шовкового» льону так і називали: панська сорочка, простирадло, рушник чи скатерть. Виготовлені із тонкої льняної тканини, дванадцятки, а то й вісімнадцятки¹⁸, вони справді, як шовкові, аж порсають у руках.

На Сході льняні тканини вважали священними. Знайдені у древньоєгипетських пірамідах мумії, як виявилось, були сповиті тонкими льняними бинтами та загорнуті у льняні тканини. Вони пролежали в саркофагах тисячоліття і не згнили, не зітліли, не струхли.

Причина в тому, як вважають учені, що в волокнах льону накопичується кремнезем, який запобігає цим руйнівним процесам. Римський поет Апулей писав про льон: «Одна з найчистіших рослин, один з найкращих плодів землі, використовується не тільки для верхніх і спідніх нарядів благочестивих жерців, а й для покриття священних предметів». «І надіне священник льняну свою шату і льняне спідне зодягне на тіло своє...», – сказано в древній книзі Левит.

Виткане полотно вибілювали ще до пошиття, взимку – на морозі й сонці, а весною і влітку – на сонці й воді.

Як сорочечку витчемо,
Де ж її убілимо?
Коло ставочка
Коло глибокого, –

засвідчує весільна пісня. Але не тільки. Довгі сувої полотна жінки розстеляли на березі річки, на левадах, по споришу на вигонах і дворах, а то й просто на тинах, або по стерні скошеної ниви. Потім час від часу змочували їх, притоптуючи полотняні стіжки ногами у мілку воду або хлюпаючи на них водою із відра. Це залюбки робила дівчора.

Вибілювання – найулюбленіша й найбажаніша робота в процесі виготовлення сорочки. І можна зрозуміти оте чекання жінок, коли після надокучливої хатньої

роботи, нудного й монотонного прядіння протягом довгої зими вони зможуть вибратися нарешті на повітря, на природу. Під час цієї роботи вони мали змогу поспілкуватися між собою, похвалитися, хто й скільки напрям та наткав, що вишив або справив за зиму з одягу, обмінятися цікавими сільськими новинами і в такий спосіб відпочити. На все життя залишалися в них у пам'яті живі картини, коли якогось сонячного літнього дня гурт жінок у підтиканих сорочках зі сміхом та жартами розстеляв на малих водах по смарагдовій траві білі полотняні дороги. Саме ці життєві спогади, змотані в тугі сувої пам'яті, надихнули поетесу Ірину Сенік на віршові рядки:

Розгортаю життя,
Як сувій полотна.

А художнику Костянтиніві Трутовському – сюжет для відомої картини «Білять полотно». Ці реальні картини, узагальнені й переосмислені, з часом піднялися до високохудожніх поетичних образів у народнопісенній творчості, де біль – це ще тільки вибілене волокно, і вже спрядена та вибілена нитка, і виткане полотно, це і спосіб (техніка) шиття і, нарешті, сама сорочка.

Мала нічка-петрівочка,
Та не виспалась наша дівочка.
Усю ніч не спала – біль сукала.
По горі ходила – біль білила
Та до тої білі говорила:

Ой, біле ж моя тонесенька,
Кому ти будеш вірнесенька?
Чи я тебе, біле, не білила?
Чи я тебе, біле, не золила?
Я над тобою, біле; ізниділа
І всю петрівочку просиділа.
А я тебе, біле, шануватиму –
На великий празник надіватиму.

Білосніжного відтінку набувало полотно і вироби з нього поступово в процесі носіння, а затим прання і зоління¹⁹. І тоді можна було порадіти – полюбуватися на свою роботу:

Біле моя тонка, біле,
Як я тебе убілила!

Полотно, як і весь одяг, час від часу провітрювали – як влітку, так і взимку.

Особливо перед Великоднем, у чистий (білий) четвер. Тоді можна було бачити по дворах своєрідні виставки ткацтва, народного одягу і вишиванок.

Німецький мандрівник Йоганн Георг Коль записав свої враження від подорожі Україною 1838 року: «Українці живуть в охайних, завше підтримуваних у чистоті хатах, які начебто усміхаються до тебе. Господині не задовольняються тим, що щосуботи миють їх, як це роблять і голландці, але й ще раз на два тижні білять житло. Від того хати на Україні виглядають вельми чепурними, немовби свіжовибілене полотно».

Можна було бачити по українських садибах також

І ставок, і млинок,
І вишневенький садок.

Наші люди споконвіку чудово оздоблювали всі предмети хатнього вжитку, а особливо народний костюм. Як у всіх народів, так і в нас, народне вбрання – це мистецтво. Усі складники народного костюма позначені фантазією його творців. Їм притаманна функціональність, вони позбавлені штучності. У численних народнопоетичних творах є відомості про те, як жив народ, чим користувалися люди в побуті, як одягалися та як цінували й берегли одяг, розкрито назви окремих предметів костюма. Ось тільки кілька прикладів.

Ой, мамцю моя,
Люблю Гриця-ковалю.
Я до печі – він за плечі:
«Чепурушко моя!».

* * *

Дівчаточка на музиках
У червоних черевиках.

* * *

У сусіда хата біла,
У сусіда жінка мила:
Ніжки білі, невеличкі
Ще й червоні черевички.

Шевченкова Настуся проситься у сотника:

Якби пустили на музики,
То я б кісники заплела,
Наділа б жовті черевички,
Червону б юпку²⁰ одягла,
Заквітчала б барвінком коси...

А це Яків Щоголів, український поет позаминулого століття:

Одяглася як міщанка:
У кораблик²¹ і керсет²².

Особливо часто згадується коштовний одяг у піснях величальних, весільних та обрядово-вітальних:

Ой, у город Лебедин
Їхав Іван молодий,
Під ним кониченько вороний,
На йому жупан²³ голубий,
На йому шапка боброва,
З боку хустка шовкова.
А ще ось у шедрівці:
Чи дома, дома пан господар?
Щедрий вечор на святий вечор!
Ой, сидить дома по кінець стола.
На нім шуба соболева,
А шапочка королева.

Природно, що гарно вбиратися завжди особливо любила молодь. Це відображено в безлічі пісень, зокрема в піснях танцювального характеру, яких приспівували до танцю:

А я дівка між дівками –
Черевички з підківками.

* * *

А у того джигуна²⁴
Вишивані рукава,
А у мене, молодой,
Вишивані подола.
Зелена юпка,
Червона запаска –
Люби мене, джигуне,
Коли твоя ласка.

* * *

Черевички мої – носи вистрочені:
Не хотіла танцювать – самі вискочили!
Або:
Якби мені фартух білий,
Три разки намиста,
То була б я одній жінці
На славу невістка!

Фартушину сама зшию,
Намиста добуду –
Таки отій одній жінці
Невісткою буду!

* * *

Ой, мамо, люблю Гриця,
Люблю Гриця-чорнобривця:

Сива шапка до лица,
Люблю Гриця-молодця!

Отже, невіддільна сорочка від людини, як її друга шкіра, як чарівна аура, що оповиває людину протягом усього її земного життя, від народження і до смерті.

Примітки

- ¹ Шовк китайський.
² Релігійне свято на честь апостола Андрія Первозванного, 13 грудня за н. ст.
³ Новий рік збігається зі святом Василя Кесарійського, 14 січня за н. ст.
⁴ Кукла – міток.
⁵ День ангелів-охоронців Кузьми та Дем'яна буває пізньої осені, 14 листопада за н. ст. Коноплі спочатку оббивають на терниці, обминають ногами від костриці – верхньої «кори». Очищене від костриці волокно в'яжеться у мички, з яких потім висмикується і прядеться нитка на веретено в починки.
⁶ Ткацький верстат (діалект).
⁷ Деталь ткацького верстата.
⁸ Деталь ткацького верстата.
⁹ Деталь ткацького верстата.
¹⁰ Деталь ткацького верстата.
¹¹ Період року від Різдва (7 січня) до запусків, коли церквою дозволялося одружуватися і гуляти весілля.
¹² Кругла паличка з потовщеною «голівкою» вгорі, за яку прив'язувалася мичка волокна.
¹³ На нього насаджували мичку, з якої сукли волокно і сукали нитку.

¹⁴ Дружина царя Латина.

¹⁵ Оброк, плата.

¹⁶ Вузька стрічка з грубого, валового полотна, яка, вмочена в олію, горіла в лампадці.

¹⁷ Італія, Румунія.

¹⁸ Так називали гатунки полотна – залежно від кількості поздовжніх ниток основи, натянутих на верстаки. Чим тонше потрібно було полотно, тим більша кількість тонших ниток набиралася на основу.

¹⁹ У воду опускали полотняну торбинку (частіше всього це був рукав старої сорочки) з деревним попелом (а ще краще із гречаної соломи) і кип'ятили її. Вода від попелу ставала лужною, дуже м'якою, аж милилась. У спеціальну дерев'яну бодню «складували» попередньо випрану білизну і заливали лужним окропом, пригнітивши її зверху сильно розігрітим каменем. Зверху бодню закривали кришкою і залишали до повного охолодження. Так повторювали 2-3 рази. Білизна дезінфікувалася і вибілювалася в такий спосіб.

²⁰ Верхній весняно-осінній (демисезонний) плечовий одяг.

²¹ Головний убір, капелюшок у вигляді човника.

²² Плечовий одяг без рукавів зі складами (фалдами, вусами) ззаду, який у XIX ст. – першій половині XX ст. носили дівчата й жінки на Середній Наддніпрянщині та Слобожанщині.

²³ Багатий верхній теплий одяг, частіше хутрянний, критий дорогим англійським сукном.

²⁴ Джигун – бідовий і веселий молодий парубок, легінь.

Продовження статті див. у наступному випуску

УДК 316.722(470.333=161.2)

Ігор Роздобудько
(Москва)

СТАРОДУБЩИНА: З ІСТОРІЇ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО РУХУ

Стаття написана на основі матеріалів спостережень автора та його краєзнавчих досліджень. За результатами моніторингу регіональної періодичної преси, спеціалізованих інтернет-форумів з історії та культури Стародубщини досліджується відродження та поступове згортання українського культурного руху в цьому регіоні.

Ключові слова: Стародубщина, українська культура, історична символіка.

The article is based on the author's observations and his local lore studies. According to the results of monitoring the regional periodical press, as well as specialized Internet fora on the history and culture of Starodubshchyna, examined is the process of revival and gradual collapse of the Ukrainian cultural movement in this region.

Keywords: Starodubshchyna, Ukrainian culture, historical symbols.

Розпад Радянського Союзу та отримання Україною довгоочікуваної свободи в серпні 1991 року породив у серцях багатьох українців Стародубщини надію на те, що відтак зміниться на краще їхнє національне життя, і на те, що незалежна Україна уважно стежитиме за дотриманням урядом нової демократичної Росії основоположних прав української національної меншини на своїй території. Однак цим надіям не судилося збутися. Українцям, по суті, було відмовлено у створенні власних національних організацій на теренах краю. Дозволялося створити офіційне українське товариство лише в обласному центрі – Брянську, де воно й виникло 1993 року під назвою «Блакитна Десна». Проте відірваність від справжніх центрів української культури на Стародубщині та постійні утиски й стеження за її діяльністю з боку місцевої влади спричинилися до того, що громада цього Товариства української культури тривалий час складалася лише з 15 осіб, а вже в середині 1990-х років фактично розпалася, відчувши що займатися відродженням української культури в умовах постійної недовіри з боку влади є складною і вкрай небезпечною справою. Функції налагоджування нових зв'язків Стародубщини з Україною перебрало до своїх рук об'єднання «Стародубське козацтво», якому теж довелося торувати свій шлях у вельми небезпечних умовах і шукати постійного компромісу як із владою, так і з іншими козацькими організаціями Росії.

На той час у російській Стародубщині мало що нагадувало про її колишню українську козацьку минувшину. Ще на початку 1950-х років, за свідченнями очевидців, зникли, за владними вказівками, з хат останні залізні таблички зеленого кольору з написом «Козак», що свідчили про колишню стану належність їх мешканців. Вони зберігалися ще подекуди в глухих селах. А в краєзнавчому музеї Стародуба за радянських часів не було навіть окремої експозиції, яка б розповідала його жителям про козацьку історію рідного міста, коли у складі української Гетьманщини минули для Стародубщини її найславніші часи.

Російська влада впродовж 1990-х років робила все можливе, аби повністю розірвати зв'язки, які існували до того у краї. У книжкових магазинах закривалися українські відділи, і українська література до Стародубщини більше легально не поступала. Було припинено залізничне пасажирське сполучення на маршруті Москва – Новгород-Сіверський; поїзди з Москви рухалися лише до Климова, а потім і взагалі до Новозибкова. У 1998 році залізничне сполучення між Стародубщиною та Україною на лінії Климів – Семенівка було росіянами знищено назавжди – колію просто розібрали. Тепер про те, що тут майже сто років існувала залізниця, нагадують лише спорожнілі багатокілометрові земляні насипи. Така сама доля чекала й на іншу українсько-стародубську гілку з Унечі до Хутора Михайлівського, яка пролягала через Стародуб.

Позбавлення Стародуба статусу транспортно-го центру між краєм та Україною призвело до подальшого жахливого занепадання колишнього головного міста Стародубського полку. Таку саму нестерпну атмосферу суспільного життя створювала влада і в інших старовинних українських містах Стародубщини, позбавляючи таким чином українську спільноту краю своєї родової бази. Так було, наприклад, у м. Мглин, де офіційно записатися українцями під час перепису наважилася значно більша кількість людей, ніж загалом по Стародубщині (4 % проти 2 % по краю).

Економічний і політичний занепад громадського життя на Стародубщині змушував мешканців краю дедалі з більшою приязню дивитися на своїх сусідів – українців та білорусів. І якщо тяжіння до України було зумовлено насамперед розумінням своєї етнічної та історичної спільності з українським народом, то в Білорусі стародубці бачили країну з більш зорганізованим економічним життям, де люди живуть набагато краще, ніж у сплюндрованій російській провінції. Кінець 90-х років ХХ ст. та початок нового тисячоліття ознаменувалися цілим вибухом сепаратистських настроїв на стародубських землях, тенденція до яких вельми непокоїла тоді російську владу. З'явилися ідеї приєднання окремих районів Брянської області до України (Злинківського) та Білорусі (Красногорівського), які, зрозуміло, були призупинені з центру.

Символи визнання історичного зв'язку краю з Україною почали з'являтися в багатьох місцевостях Стародубщини. У центрі м. Новозибкова в радянські часи було споруджено велику стелу, на якій містилися портрети «героїв комуністичної праці». Після усунення від влади комуністів у Росії замість них там було викарбувано рядки з історії міста. Перший із них повідомляв, що Новозибків «з 18-го століття по 1919-й рік знаходився у складі України». Такий погляд на рідну історію був не до душі адміністрації в Брянську, і тому через кілька років інформація зі стели зникла. Натомість новозибківські патріоти встановили цілий пам'ятник своїй українській історії. У 1996 році з нагоди 295-річчя заснування Новозибкова стародубським полковником Миклашевським у місті з'явився пам'ятний знак, на якому українською писемною мовою початку

XVIII ст. викарбували текст полковничого універсалу, у якому ім'я «слободи Зибкої» згадувалося в історії вперше. У 2005 році, після Помаранчевої революції в Києві, цей сквер із пам'ятником набув ще більш українського змісту, коли в ньому постала колона з «Ангелом миру» на верхівці, що нагадує колону на Майдані Незалежності в столиці України і є символом демократичної української революції (збудована за гроші мецената Олега Олійника).

Зберігаються українські традиції і в інших районах краю. Так, у с. Ведмедеві Клинцівського району місцеві керівники збудували чудовий меморіал пам'яті видатного українського письменника Стародубщини Івана Бороздни, який присвятив рідному селу все своє життя. Пам'ятник письменникові та його родині стоїть у дворі місцевої школи. Біля нього відбуваються всі урочисті заходи сільського життя, що має, безперечно, великий вплив на виховання місцевої молоді в дусі українського сіверського патріотизму. Збудовано цей український меморіал за великої підтримки голови ведмедівського колгоспу «Прогрес» Михайла Кириєнка та керівництва місцевого консервного заводу. У самому Стародубі місцева влада хоча й наважилася відбудувати символічну могилу відомого українського композитора Олександра Рубця в парку, що носив колись його ім'я (тепер тут парк імені українського ката Щорса), бо справжню могилу композитора жорстоко сплюндрували більшовики, та про те, що Рубець був українцем, нагадують на цьому пам'ятникові хіба що його запорозькі козацькі вуса на портреті, а текст під портретом свідчить що він – «прославлений збирач народної пісенної творчості Росії». Причому останнє слово викарбуване великими літерами, мабуть, для того, аби знищити останні сумніви в шанувальників творчості цього українського композитора.

У 1998 році було здійснено спробу відновити пам'ять про українську минувшину Стародубщини і на обласному рівні. Якраз тоді Брянська адміністрація розглядала проекти нового герба області, і місцеві патріоти-історики з кафедри вітчизняної історії старовини та середньовіччя Брянського державного університету запропонували адміністрації свій проект, у якому чільне місце займав український тризуб

князівської чернігово-брянської династії Рюриковичів. Обґрунтовуючи саме такий варіант адміністративного символу області, брянські історики у своєму «Поясненні до проекту» прямо натякали на те, що сучасна Брянщина є Вітчизною не лише для етнічних росіян, як про це вперто твердить московська влада, але й для місцевих українців та білорусів, а серед тих східнослов'янських племен, що мешкали на цій землі в добу Київської Русі, сіверяни та поляни є «предками сучасних українців». Розігнута надвоє верхня частина герба також повинна була символізувати той факт, що сучасна Брянська область у межах Російської Федерації складається з двох історичних частин, у кожній з яких упродовж століть була своя історична доля, – «Чернігівської (колишній Стародубський полк української Гетьманщини) та Орловської губерній». Такий виразно український символ Брянщини обласна адміністрація (у якій переважали тоді російські комуністи), звісно, прийняти не могла, і, оголосивши, що проект брянських істориків зайняв на конкурсі лише друге місце, державним символом області ухвалили відверто комуністичний зразок герба – з партизанською ялинкою, серпом, молотом та червоною стрічкою. На пам'ять про українців на ньому лишився тільки один із трьох золотих променів у нижній частині щита, який і символізує собою українське населення області, поряд з російським та білоруським. Утім, серед місцевих українців у пошані більше все-таки альтернативний герб, розроблений брянськими істориками. А брянсько-чернігівський Тризуб із нього, у дещо переробленому вигляді під назвою «квітучого хреста», став відтепер офіційним символом Брянсько-Сіверської єпархії Православної церкви.

Залишилася українська символіка й на гербі Климівського району Брянської області. Цей район нині розташований на самому кордоні Росії з Україною та Білоруссю, і, як жартують місцеві жителі, у них «один півень відразу на три держави співає». На місцевому гербі на зеленому полі з'єдналися єдиним ланцюгом три золоті вінки: з колосів пшениці, польових квітів та лавра, що символізують собою місцевих мешканців – українців, росіян та білорусів. Так, як пшениця на весінньому полі, проростає крізь сучасні

грозові часи пам'ять про українську минувшину Стародубщини.

Не гине пам'ять про віковичний зв'язок з Україною і в сучасних стародубських митців. З появою Інтернету на його електронних сторінках з'являється дедалі більше інформації з нашого краю, яка переконливо свідчить про те, що ще не забули його сини та дочки про свою рідну землю. Цікаві розвідки з української минувшини краю розміщує тут Ірина Рухлядко, завідувачка відділу культури Унецького району. А завідувачка відділу краєзнавчої літератури Брянської обласної наукової універсальної бібліотеки Оксана Кокунько є автором чудового електронного видання «Історичні та пам'ятні місця Брянської області», у якому, характеризуючи історичні та архітектурні пам'ятки сучасної Стародубщини, завжди нагадує, що вони мають «український характер» та збудовані українцями. Зібралися із силами після розгрому адміністрації Миколи Зівака в Злинці його «вихованці» з культурного об'єднання «Злинківська Криниця», видавши 2006 року другий випуск свого регіонального альманаху під назвою «Діти слов'янського поля», який став знаменною подією на всій Брянщині.

Під шквальним тиском російськомовної освіти, засобів інформації та адміністрування не зникає повністю й місцева сіверська говірка, елемент східнополіського українського діалекту. Так само, як і раніше, побачивши один одного, вітаються між собою чемні стародубці: «Доброго здоров'я!». Так само, як і раніше, називають між собою «москалями» приїжджих із Центральної Росії. Місцеві патріоти зібрали по області та видали 2007 року в Брянську «Брянський обласний словник», де записано близько 5000 слів місцевої говірки.

З появою Інтернету спілкування між прихильниками української Стародубщини значно поживалося. З'явилися нові публікації зі стародубської історії. Так, 2006 року в Міжнародному збірнику інформаційних, освітніх, наукових, методичних статей і матеріалів з України та діаспори під назвою «Український вимір», що готувався до друку в Києві та Ніжині, з'явилася праця доцента кафедри права та методики викладання історико-юридичних дисциплін Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя Олександра Желіби «Геральди-

ка Стародубщини», а 2004 року в Ново-збкові відбувся міжнародний фестиваль молодіжних аматорських театрів «Слов'янське перехрестя», у якому взяли участь і українські театральні колективи, а жителі стародубського міста з великою радістю відвідували ці вистави, аби знову почути рідну українську мову та побачити творчість своїх братів з України. У червні 2007 року група українських патріотів у Чернігові вирішила створити громадський комітет «Стародубщина з Україною», метою якого, згідно з його заявою, стало «привернення уваги російської та української громадськості до проблем збереження історико-культурних цінностей Стародубщини, відродження зв'язків між Стародубщиною та матір'ю-Україною, пропагування славного минулого для розвитку туристичної галузі». Ініціатором створення цього комітету став студент, голова Чернігівської обласної організації «Українська студентська спілка», кореспондент всеукраїнської тижневої газети «Сіверщина» Олександр Ясенчук, уродженець Менського району Чернігівщини (його предки переселилися сюди з Ропська на Стародубщині). Ініціативу Ясенчука підтримали Василь Чепурний (голова Чернігівського обласного товариства «Просвіта» ім. Т. Г. Шевченка), Олександр Бобко (редактор інтернет-сайту «Гайдамака» з Києва) та Петро Вірний зі Стародубщини. Про створення Комітету написала низка українських видань, кількість членів його зростала майже щодня, і комітетчики почали збирати пожертви на закупівлю українських книжок для шкіл Стародубщини. Але, певна річ, Комітету з такою назвою важко було налагоджувати контакти з російською стороною, якою останнім часом оволоділа хвороблива підозрілість до всього українського та пошуку «підступів світової закуліси». Тому 2008 року на зібранні членів

Комітету було ухвалено рішення перейменувати його на Комітет «Велика Сіверщина», який займатиметься вивченням історії та етнографії не лише Стародубщини, а й усїєї Сіверської землі, історична територія якої займає землі як України, так Росії і Білорусі. Будемо сподіватися, що цей Комітет чекатиме славне майбутнє.

Новий сплеск активності у вивченні історії української Стародубщини призвів до формування нових громадських гуртків в Україні, Росії та Білорусі, учасники яких беруть активну участь у створенні нового іміджу нашого краю, висвітленні його самобутності та неподібності до інших районів Росії, духовної спільності із сіверськими землями на південь та захід від нього. Серед найактивніших стародубських громад у Росії можна назвати інтернет-гурток «Унеча. Так», створений Олександром Обиночним, уродженцем с. Чернятка Унецького району, який мешкає тепер дуже далеко від рідної батьківщини, на о. Сахалін. Сіверська громада, яка також займається вивченням стародубської історії та етнографії, є на Уралі, у с. Велика Лая Свердловської області. Місцеві патріоти Сіверської землі зберігають пам'ять про батьківщину своїх предків, організують експедиції на північну Чернігівщину та Стародубщину як найближчу до них духовно землю. Велику колекцію стародубського народного вишивання (сорочок та рушників) збирав тут найактивніша діячка уральського гуртка Галина Сащенко. На жаль, московська офіційна пропаганда, яка свідомо створює із сучасних українців образ російського ворога, поволі захоплює у свої лабеті значну кількість громадян теперішньої Росії. Тому досить складно нині стародубським патріотам у Росії шукати острівців правди в морі облудної брехні, яку щодня виливає в їхні душі державна пропаганда з газетних шпальт та по телебаченню.

IMFEE

**З ІСТОРИЇ ТА ТЕОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ**

ІМЕНЕ

ПИТАННЯ ЕТНОЛОГІЧНОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ НА СТОРІНКАХ «ПЕРВІСНОГО ГРОМАДЯНСТВА»

У статті здійснено історіографічний огляд висвітлення проблем етнологічної термінології на сторінках часопису «Первісне громадянство та його пережитки на Україні». Подано характеристику загальних критеріїв, що застосовувалися до формування понятійного апарату вітчизняного народознавства 20-х – початку 30-х років ХХ ст., проілюстровано провідні підходи вітчизняних та зарубіжних учених (К. Грушевської, К. Копержинського, Є. Кагарова, О. Ветухова, Хв. Вовка, А. Ковалівського, Я. Бистрона, Я. Чекановського, Поля Ріве та ін.).

Ключові слова: предметна сфера етнографії, міждисциплінарні розмежування, народознавство, антропологія, етнологія, етнографія.

The article provides a historiographical review of the issues of ethnological terminology on the pages of the journal *The Primitive Citizenship and Its Remnants in Ukraine*. It also gives the characteristics of general criteria, which were applied to forming the conceptual apparatus of the 1920s to early 1930s domestic ethnology; illustrated are the leading approaches of domestic and foreign scholars (Kateryna Hrushevskya, Kostiantyn Koperzhynskyy, Yevhen Kaharov, Oleksa Vetukhiv, Khvedir Vovk, Andriy Kovalivskyy, Jan Stanisław Bystroń, Jan Czekanowski, Paul Rivet, and others).

Keywords: subject area of ethnography, interdisciplinary delimitations, ethnography, anthropology, ethnology, ethnography.

Помітний поступ українського народознавства 20-х – початку 30-х років ХХ ст. переконливо маніфестували не лише повноцінна інституалізація дисципліни, фундаментальні наукові напрацювання, а й розмаїття тогочасної профільної періодики, на шпальтах видань якої широко обговорювалися питання предметної сфери, методики та методології науки, вектору дослідницького пошуку, характеру прикладних студій тогочасних етнологічних установ [1; 5; 6]. Зокрема, про понятійний апарат та вироблення наукової термінології йшлося на сторінках «Наукового збірника» Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури; «Етнографічного вісника» – періодичного органу Етнографічної комісії тощо. Справі розвитку етнології 1920-х років та розроблення науково-теоретичних аспектів її поступу, визначенню її предметної сфери добре прислужилися і друковані видання («Матеріали до української етнології», «Бюлетень» Музею-кабінету етнології та антропології ім. Хв. Вовка, а також «Побут» і «Записки» Всеукраїнського етнографічного товариства) [9, с. 122–128].

Проте чи не найбільший науковий резонанс і вплив на розвиток народознавства

цієї доби справив редагований К. Грушевською часопис «Первісне громадянство та його пережитки на Україні» – найавторитетніше народознавче видання УАН¹. Зауважимо, що саме за допомогою науково визнаної, високопрофесійної академічної періодики М. Грушевський – очільник Історичної секції (що вже в 1927 р. фактично контролювала роботу створених з його ініціативи історичних установ УАН) – і його послідовники прагнули модернізувати вітчизняний науковий простір, употужнити його інформативно, збагатити європейським досвідом та новими теоретичними напрацюваннями. Періодичні видання Історичної секції (журнал «Україна» та науковий збірник «Наукові записки Історичної секції УАН»), а також етнологічний журнал «Первісне громадянство та його пережитки на Україні» (1926–1929), започаткований при Асоціації культурно-історичного дослідження як спільний друкований орган Кабінету примітивної культури, Комісії історичної пісенності та Культурно-історичної комісії ВУАН Науково-дослідної кафедри історії України публікували розвідки й повідомлення про нові дослідження із царини світового народознавства; репрезентували інформацію про обговорення тогочасних

наукових течій та шкіл; оприлюднювали рецензії, методичні матеріали. Зокрема, уже сам підзаголовок видання «Первісне громадянство» – «Примітивна культура та її пережитки на Україні. Соціальна преісторія. Народна творчість та її соціологічні підстави» розкриває цілі часопису, а вміщені в ньому публікації актуального наукового змісту й новаторського методологічного спрямування К. Грушевської, академіка М. Грушевського, Ф. Савченка, В. Гнатюка, К. Копержинського репрезентували програмні завдання Етнологічного відділу (або ще як його називали – Відділу примітивної культури). Метою Етнологічного відділу – цього провідного профільного осередку УАН було а) висвітлення на принципах історично-порівняльного методу та установлені у визнаних європейських наукових центрах соціологічної методології студювання генетичних витоків етнокультурних реалій (шляхом дослідження пережитків примітивної культури в українській обрядовості, народному світогляді та фольклорі); б) виявлення слов'янських, античних, передньоазійських і західноєвропейських впливів та аналогій в українській культурі. Перший випуск згаданого наукового журналу (що став успішним втіленням нереалізованого М. Грушевським в еміграції проекту видання «Річника Українського соціологічного інституту») вийшов друком 1926 року. У «Вступному слові» до цього випуску «Первісного громадянства» М. Грушевський чітко окреслив завдання майбутньої етнологічної інституції, зауваживши, що ще «...приступаючи в 1919 році до організації Українського соціологічного Інституту <...> я одним з головних завдань поставив організацію студій примітивної культури, використання їх для в'яснення українських пережитків та висвітлення соціальної преісторії України. В сім напрямі і дійсно пішла робота семінарія примітивної культури» [4, с. IV].

Історично-етнологічний профіль діяльності новостворених етнологічних установ Історичної секції УАН та заснованих ними часопису, як зазначалося, не лише окреслювався вже їхніми назвами, а й детермінувався проголошеними цілями, що у світлі наукових інтересів (зосереджених у площині історичної дисципліни) ініціатора їх створення М. Грушевського

було цілком природним. Залучення вченим до своєї дослідницької сфери фольклорних джерел слугувало одним із засобів належного удокументування його історичних студій і генерування висновків щодо суспільно-історичних процесів і явищ часів первісності, для реконструкції яких М. Грушевському в його роботі над «Історією України-Русі» писемних матеріалів відчутно бракувало. До того ж у 20-х роках ХХ ст. фольклор розглядався як складова частина етнології, проблематика якої закорінювалася в питання етногенези й етнічної історії народу й мала актуальні державно-національні смисли та контексти. Впливом тогочасних політично-історичних пріоритетів та авторитетом М. Грушевського якраз і пояснюється деяке домінування у вітчизняному народознавстві цієї доби суто етнологічної тематики та притаманної їй дисципліни методології.

Водночас у процесі поступової диференціації україністичних студій, профільного розмежування у сфері цього сегменту гуманітарних наук, активно розвиваються узasadнені модерною методологією власне фольклористичні дослідження, висліди яких виразно постають у тогочасних працях К. Грушевської (проте суто фольклористичних аспектів діяльності дослідниці цього часу ми не торкатимемося в даній розвідці).

Щодо вживаної в публікаціях часопису термінології та, зокрема, запровадженого М. Грушевським ключового поняття «примітивна культура», означуваного ним як «продукт примітивної стадії розвитку людських спільнот», то, як писав учений, «під сею примітивною стадією – з огляду на умовність і велику розтягненість сього терміну се треба пояснити – розуміємо життя, яке в сфері продукції ще не дійшло до поділу праці, в сфері соціальної не доступило до класової диференціації суспільности, в сфері інтелектуальній не переступило зони, що відділяє мишлення прелогічне, з його містичною синтетичністю, від новішої аналітичної раціоналістичної мисли. Ся стадія життя – дуже велика в абрисах своїх не завсіди чітка – сягає в безконечно далекі глибини людського життя. Але в деяких ділянках вона часом держиться живо і діяльно серед значного культурного поступу в інших сферах...» [4, с. VI].

Дослідник у своєму «Вступному слові» до першого випуску часопису аналізує здобутки й досягнення сучасної йому гуманітаристики, її методологічні трансформації, що були детерміновані як істотним розширенням джерельної бази, так і постановням нових концепційних підходів і з'явою нових теорій: на зміну «застарілої... анімістичної теорії Тейлора прийшла магічна теорія Фрезера..., далі «прелогічна концепція Леві-Брюлля», що обґрунтувала «неможливість розв'язування психологічних проблем примітивного життя методами сучасного логічного думання», далі – Дюркгеймова «французька соціологічна школа», яка «навчила твердо і ясно оперувати «соціальними фактами». Відтак, резюмує учений, «остання чверть століття визначилась великими поступами в пізнанню і розумінню первісного світогляду і людських взаємовідносин та переживань тих первісних ідей і форм життя на вищих стадіях культури і громадської організації» [4, с. III].

З огляду на ці новітні методологічні трансформації європейської гуманітаристики, М. Грушевський предметно й чітко постулює завдання для нової генерації вітчизняних науковців: «Преісторія мисли і словесної творчості, обряду, морали і права, очевидно, повинна бути так само розроблена, як і преісторія техніки і пластичного мистецтва...» [4, с. III]. Учений наголошує на потребі студіювання духовних аспектів культури, констатує, що «...невідклично встають перед дослідниками культури і соціального ладу проблеми преісторії рідних відносин і явищ з сеї сфери».

М. Грушевський не обмежується розробкою загального вектора етнологічної дослідницької й популяризаторської діяльності співробітників Кабінету примітивної культури – видавців часопису «Первісне громадянство», а розписує для них до деталей напрямки конкретних студій у порівняльному ракурсі (з урахуванням міграційної теорії, можливих запозичень і культурних паралелей), які, на його думку, передбачають «ґрунтовне студіювання всього, що робиться в досліді пережитків примітивної культури в народів слов'янських, індоєвропейських та всіх прилеглих до України територій» [4, с. VII]. Далі вчений подає докладну програму вивчення соціального побуту при-

митивних спільнот у його проекції на пережиткові явища сучасного громадського життя цивілізованих народів у такій послідовності: «Студії інтелектуальної і соціальної культури нижче-культурних народів взагалі як матеріалу для в'яснення підоснови цих пережитків. Систематичне дослідження українського фольклору і побуту особливо в найбільш законсервованих частинах України, щоб узяти все, що ще можна взяти для дослідження пережитків старого світогляду і побуту»².

Детальне, можливо скрупульянтне, методичне дослідження українського фольклорного, нового і давніше зібраного матеріалу під сим кутом: реконструкції старого світогляду і соціальних принципів» [4, с. VII] з метою виявлення в них пережиткових складових.

М. Грушевський доручив (що цілком логічно і справедливо) опікуватися підготовкою та редагувати це новостворене етнологічне видання – «Первісне громадянство» своїй талановитій дочці Катерині, щирій послідовниці й сподвижниці, яка добре вже на цей час зарекомендувала себе не лише в статусі непересічного ученого, а й у ролі здібного едитора та організатора. Як редактор часопису дослідниця спрямувала його зміст (на відміну від інших етнографічних журналів) на опублікування не польових записів та матеріалів, а винятково дослідницьких текстів, статей і розвідок у двох напрямках: 1) оригінальні наукові студії; 2) критично-бібліографічні матеріали. Відповідно до цього підходу матеріали видання структурно поділялися на такі підрозділи: «Розвідки й замітки»; «Критика й бібліографія».

На сторінках редакційного К. Грушевською журналу «Первісне громадянство» поміщалися ґрунтовні наукові розвідки, рецензії та розлогі аналітичні огляди нових досліджень з європейської етнології, розгорталися широкі обговорення актуальних наукових теорій, дослідницьких напрямів, друкувалися інформативні матеріали. Опубліковані в щорічнику наукові статті М. Грушевського, Ф. Колесси, В. Камінського, Ф. Савченка, К. Копержинського, К. Квітки, Д. Зеленіна, Є. Кагарова, Поля Ріве та інших вітчизняних і зарубіжних учених засвідчували помітні зрушення, що відбувалися у 20-х роках ХХ ст. в осмисленні академічною етноло-

гією (передусім науковцями, об'єднаними довкола очолюваного К. Грушевською Етнологічного відділу) науково-методологічних засад розвитку дисципліни.

Найпродуктивнішим автором часопису «Первісне громадянство» була сама К. Грушевська, яка видрукувала на його сторінках 15 статей, 16 рецензій і 3 програми-запитальники. Її публікації – це головню наукові студії з української та загальної етнології, з-поміж яких – статті та рецензії, що стосуються методологічних засад розвитку етнологічної науки, визначення її дослідницької сфери та розмежування із суміжними дисциплінами.

Щодо конкретного внеску часопису «Первісне громадянство» в розробку проблем історії і теорії науки, то саме завдяки інтегрованості його головної редакторки К. Грушевської та наукового очільника й опікуна всіх установ Історичної секції ВУАН М. Грушевського до європейського наукового простору й використанню ними набутоків західної етнології для інтерпретації українських матеріалів вітчизняна етнологічна наука 1920-х – початку 1930-х років досягає нових рівнів не лише в трактуваннях джерел національної фактологічної бази, але й у своєму теоретичному поступі. Зокрема, доробок співробітників та керівника Етнологічного відділу (Відділу примітивної культури) Катерини Грушевської в осмисленні ключових питань етнологічної дисципліни якраз і є важливим передусім з науково-методологічного погляду. На шпальтах друкованого органу цієї народознавчої установи розгортаються термінологічні дискусії (про систематику та понятійний апарат в народознавстві, про методологію та завдання української етнографії і розмежування дослідницьких сфер спеціального та загального народознавства тощо). Їх зміст найяскравіше відбився в публікаціях К. Копержинського, Поля Ріве та К. Грушевської, котра (як очільниця часопису) не лише ініціювала обговорення актуальної проблематики в межах загальноукраїнського дискурсу, але й залучала до участі в цих процесах знаних зарубіжних дослідників. Так, вона запросила до співпраці з виданням «Первісне громадянство» відомого французького етнолога, генерального секретаря Паризького Товариства американістів Поля Ріве. У підготовленій на

замовлення редакції «Первісного громадянства» розвідці Поля Ріве «Вивчення людини. Антропологія» порушувалися важливі питання: методології науки про людину; потреби узгодження дефініцій дисциплін «антропологія», «етнографія», «етнологія», «фольклор»; обстоювалася ідея про єдину, цілісну науку антропологію [8, с. 3], що об'єднує всі згадані галузі знання. Як послідовник і представник французької антропологічної школи Поля Брока, Поль Ріве дотримувався широкого розуміння значення терміна «антропологія» – в смислі синтези різних дисциплін («анатомічна антропологія, біологічна антропологія, етнологія, передісторична антропологія, лінгвістична антропологія, демографія й методична географія»). Попри ці уявлення про дифеніцію «антропології» як синтетичної науки, Поль Ріве, однак, констатує реальні термінологічні трансформації, які відбулися з часу започаткування цього підходу і пов'язані з диференціацією й галузевою спеціалізацією наук про людину, що спричинило зміну змісту дисциплін та звуження слова «антропологія» до означення винятково фізичних характеристик людських рас [див.: 8, с. 4]. «Відтак, для найменування науки про людину, – наголошує учений, – з'явилася потреба запровадження нового терміна; звідтоді слово “етнологія” стало заміняти в звичайній мові все більше й більше старше слово “антропологія”...» «Слід пам'ятати, – слушно резюмує Поль Ріве, – що слово “етнологія”, не принісши ніякого нового змісту, являється точним синонімом слова “антропологія” в його первісному значенні» [8, с. 5].

У публікаціях «Первісного громадянства», як наголошувалося, широко і професійно дебатовуються питання про сутність термінів «народознавство», «етнологія», «етнографія», «антропологія», «фольклор» тощо. Так, розлогий огляд інтерпретацій співвідношення предметних сфер суміжних народознавчих дисциплін та усталення в наукових практиках відповідної термінології містить стаття К. Копержинського (1894–1953), який осмислює домінуючі теоретичні постулати й позитивно оцінює заслуги французького професора Поля Ріве в розкритті методології науки про людину. Водночас дослідник ґрунтовно аналізує оприлюдне-

ні погляди щодо сутності народознавчої термінології відомих польських учених – Яна Бистроня та Яна Чекановського, а також знаного етнолога Є. Кагарова [7, с. 97–109]. К. Копержинський акцентує увагу на своєрідності розуміння народознавчої термінології згаданими польськими вченими, що назагал було подібним в обох авторів як щодо вузького трактування ключового поняття «антропологія», так і щодо співвідношення понятійних смислів означень інших народознавчих дисциплін: «Загальна соціологія дає загальну теорію з'явищ суспільних, описова соціологія реєструє й класифікує суспільні з'явища. Обидві рівночасно становлять предмет етнографії, етнології й історії культури» [7, с. 101]. Стосовно предмета дослідження кожної з них зокрема, то, за Я. Чекановським, «етнографія дає монографічні описи поодиноких народів – матеріальної і духовної культури у зв'язку із суспільними інституціями. Етнологія трактує про ті ж самі з'явища в спосіб порівняльний. Історія культури досліджує їх у часі» [7, с. 101]. Щодо фольклору як науки, то, на думку Я. Чекановського, його дослідницьким полем є «вірування, забобони й народна словесність».

У рамках термінологічної дискусії К. Копержинський аналізує й оцінює також підходи Є. Кагарова: розглядає наведені ним класифікації та перелік різноманітних дефініцій «етнографії», «етнології» і «фольклору»; зупиняється на його аргументації проти розмежування, диференціації дослідницького поля «етнографії» й «етнології»; акцентує заперечення цим ученим унітаристських поглядів на науку про людину [5]. К. Копержинський солідаризується з поглядами Є. Кагарова щодо нелогічності змістового розрізнення термінів «етнологія», «етнографія»; щодо недоцільності й некоректності застосування за нових умов унітаристського підходу до вживання назви «антропологія» в широкому розумінні (що, як зазначалося, обстоював Поль Ріве). Дослідник наголошує, що «науку про людину в цілому краще б назвати етнологією (а не антропологією, під якою тепер розуміють антропологію фізичну)» [7, с. 108].

Науковець розмірковує над доконечністю розрізнення «deskриптивної етнології від просто етнології, чи то нарешті – етнографії від етнології», кон-

статуюючи щодо тогочасних термінологічних практик таке: в Україні й Польщі «почало було прийматися в науці» відповідне розрізнення цих дисциплін. «Коли б ми, – пише учений із цього приводу, – розуміли етнологію, як науку, що теоретично, порівняльно-історичною методою, висвітлює й інтерпретує дані етнографічні, то тоді б етнографію довелось б вважати за певного роду відділ етнології, що має на меті розшукувати для неї [етнології. – Г. С.] джерела» [7, с. 105]. К. Копержинський поділяє погляд Є. Кагарова про некоректне сприйняття «описування, фіксації матеріалу за окрему науку» і зауважує, що «звичай вважати описування, фіксацію матеріалу за окрему науку не може не викликати заперечення». Як в історії, пояснює дослідник, розшукування і публікація джерел не є окремою наукою, так і в етнографії-етнології описове та порівняльне вивчення народів є об'єктом єдиної науки [див.: 7, с. 105].

Переконливі висновки К. Копержинський робить у цій публікації і щодо побутування народознавчої термінології в Україні. Превалювання того чи іншого терміна («етнологія», «етнографія», «народознавство») на українських землях в різні періоди мало історично-етапний характер і визначалося різними чинниками: характером контактів із європейськими науковими школами і впливом світових наукових течій, ідеологічним тиском політичних режимів, рівнем розвитку гуманітаристики, наявністю національно-демократичних свобод тощо. Зокрема, учений слушно зазначає, що в українській науковій літературі переважали терміни «етнографія» і «етнологія», які вживалися головню як синоніми; саме вони домінували в працях наукових кіл Києва, членів Львівського наукового товариства імені Шевченка; найчастіше використовувалися у періодичних виданнях і працях дослідників 1920-х років на Наддніпрянщині та як назви тогочасних офіційних академічних установ і товариств піддяданської України (Кабінет етнології та антропології ім. Хв. Вовка, Етнологічний відділ (або Відділ примітивної культури ВУАН), Етнологічно-краєзнавча секція Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури, Етнографічна комісія, Етнографічне товариство та ін). Термін «народознавство» (у значенні етно-

логія) використовувався також, проте дещо рідше. Зміст наукових періодичних і популярних видань кінця XIX – початку 20-х років XX ст. («Первісне громадянство», «Етнографічний вісник», «Матеріали до етнології») та численних наукових збірників і монографій переконує, що в тогочасній Україні не було жорсткого поділу народознавчої науки на ту, що вивчає чужі народи – «фолькеркунде» (або народознавство) та на ту, що вивчає власний народ – «фольксунде» (або фольклор), а терміни «етнологія», «етнографія», «народознавство» незрідка ототожнювалися.

З урахуванням існуючого на той час як в Україні, так і на Заході термінологічного «розброду», «надзвичайної розбіжності вживання одних і тих самих термінів», «немає змоги, – констатує К. Копержинський, – остаточно розв'язати спірне питання щодо дефініцій ключових понять» [див.: 7, с. 105]. Тому й не дивно, що сформульоване наприкінці XIX – на початку XX ст. положення провідного вітчизняного етнолога Ф. Вовка про етнографію як описову частину етнології [див.: 2] знайшло було широку підтримку інших українських учених та колективів академічних установ 20–30-х років XX ст. Так, на думку О. Вегухова, відомого харківського етнолога, «етнографія – наука, що нагромаджує матеріал, а етнологія – наука, що інтерпретує і узагальнює його; етнологія в Україні співвідноситься з українознавством та “виробничим краєзнавством”» [1, с. 22].

Подібної позиції щодо смислової відмінності «етнології» та «етнографії» дотримувався й інший харківський етнолог – А. Ковалівський, за яким етнографія (як опис народу) є «допомога до етнології (як науки про нарід), так само, як архівна справа і нумізматика є допоміжними науками для історії. Перші збирають матеріал, друга – опрацьовує та висвітлює його»... [6].

У цій дискусії К. Копержинський солідаризується з поглядами керівниці Етнологічного відділу К. Грушевської і заявляє, що він хоча й приєднується до унітаристів, проте не «промовляє проти розгалуження, спеціалізації поодиноких проблем етнології». Учений вважає «цілком слухним» міркування Є. Кагарова про беззмістовність і надуманість «контроверси» теорій унітаріїв і дуалістів щодо

поняття «антропологія», залучаючи як аргумент промовисту цитату останнього: «Як мені здається, вся контроверса порожня й зайва. Не можна ж бо через те, що антропологія етимологічно означає науку про людину, утворювати якусь всеосяжну царину знання, підкоривши їй етнографію та низку інших дисциплін. В історії наук процес диференціації, поступінного вилучення наукових дисциплін з первісно загальнішої царини знання становить звичайне явище» [7, с. 106].

Поділяючи унітаристський концепт термінологічного дискурсу, К. Копержинський все ж таки не робить категоричних висновків. Він обґрунтовує свою версію лише як одну з можливих, вдається до часткового узагальнення проблеми й зазначає, що в цій дискусії «приєднується до погляду К. Грушевської» про доцільність застосування терміна «етнологія» в широкому й у вузькому значенні. Зокрема, учений пропонує шляхи розмежування цих значень, наголошуючи, що «в разі прийняття етнології в широкому розумінні» «треба вужче розуміти термін етнографія» [7, с. 109], щоб все ж таки розрізнити «загальну» і «спеціальну» (або національну) етнологію.

Сама ж редакторка «Первісного громадянства» Катерина Грушевська не лише надала сторінки часопису для дискусії щодо цієї важливої термінологічної проблеми з етнології, але й активно долучилася до її обговорення. У статті «До взаємин між загальним і спеціальним народознавством», що постала як її реакція на публікацію професора Грацького університету В. Герамба щодо співвідношення загальної та спеціальної етнології, вона чітко артикулює своє розуміння питання [3, с. 110–114]. Зокрема, К. Грушевська докладно розглядає аргументацію автора згаданої статті Герамба про відносини між німецькою фольклористикою (Volkskunde), цебто спеціальною етнологією – наукою про народне життя окремої нації, та загальною етнологією (Völkerkunde) – наукою про народи взагалі. На її переконання, сфера спеціального народознавства (Volkskunde) лежить «між примітивом з одного боку і найвище розвиненою індивідуалістичною культурою» [3, с. 111]. Відтак, спеціальне народознавство «має завданням прослідити відносини між культурними течіями, що ними обмінюються сі три верстви (до-

лішня (примітивна), середня – народна, і верхня (індивідуалістично-міжнаціональна)), і досліджувати джерела культурних розвитків, які лежать в “матірній” верстві, підвалині вищої індивідуалістичної культури» [3, с. 111]. Вона солідаризується з Герамбом, за яким найнижча «матірня» верства (в розумінні примітиву), цілком переконливо описується як «колективістична культура», «асоціативне, прелогічне мишлення»; а «просякання впливів вищої культурної верстви в нижчу і навпаки» і є предметом дослідження для спеціального народознавства [3, с. 111].

Поділяючи цю аргументацію Герамба щодо актуальності з'ясування предметного поля спеціального народознавства (важливість якого виправдовує, на думку К. Грушевської, наукову працю над ним), учена все ж таки не абсолютизує відмінностей між спеціальним і загальним народознавством, заявляючи, що розмежування між ними – «не таке вже принципове і властиво досить штучне». «Ріжниця між етнологією і *Volkskunde* <...> все таки спирається на ознаки секундарні, а не на протилежності принципів» [3, с. 113].

Щодо терміна «народознавство» (етнологія), то дослідниця вважає за доцільне його функціонування у двох значеннях: загальне народознавство – *Völkerkunde* (етнологія) – «наука про народи взагалі» та спеціальне народознавство – *Volkskunde* (чи «етнологія в приложенні до власного народу»), а відтак, з огляду на подібність їх дослідницьких завдань і методів, К. Грушевська наголошувала,

що диференціювати загальне і спеціальне народознавство чи виділяти спеціальне народознавство в окрему науку немає підстав. «Етнологія, чи загальне народознавство, – як підкреслювала вона, – досліджуючи різні народи землі, <...> мусять об'єднувати в своїй роботі обидва аспекти цього процесу – соціальний і культурно-історичний» [3, с. 114]. Учена слушно стверджувала, що тут не йдеться про дві різні науки, а лише про особливості дослідницького завдання, яке вирішується на конкретному матеріалі однієї країни (спеціальне народознавство) чи на подібному матеріалі різних країн і народів «як певної цілості» (загальне народознавство) [3, с. 114].

Аргументації і висновки К. Грушевської про предметне поле етнології і співвідношення між загальною та спеціальною етнологією засвідчують їх логічність і переконливість, а публікаційні матеріали та теоретичні концепти дослідниці ілюструють їх суголосність сучасним науковим інтерпретаціям, зрештою репрезентують її високу фахову ерудованість і дослідницький професіоналізм.

Примітка

¹ Див. ширше: Матяш І. «Зірка першої величини». Життєпис К. М. Грушевської. Київ, 2002.

² «Пор. мою [М. Грушевського. – Г. С.] статтю “Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання”, в “Україні”, 1925, кн. V».

Джерела та література

1. Ветухов О. Віхи на шляху від старої статичної етнографії до сучасної динамічної етнології та краєзнавства : (про минулий та сучасний стан етнографії). *Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури*. Харків, 1927. Ч. 7.

2. Вовк Хв. Дещо про теперішній стан і завдання української етнології. *Федір Вовк. Сторінка наукової спадщини та бібліографія праць*. Київ, 2002.

3. Грушевська К. До питань систематики і термінології в народознавстві: До взаємин між загальним і спеціальним народознавством. *Первісне громадянство і його пережитки на Україні*. 1928. Вип. 2/3. С. 110–114.

4. Грушевський М. Вступне слово. *Первісне громадянство і його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 1, 2.

5. Кагаров Є. Завдання та методи етнографії. *Етнографічний вісник*. Київ, 1928. Кн. 7. С. 3–44.

6. Ковалівський А. Етнографія та етнологія. *Червоний шлях*. 1925. Кн. 10. С. 127–131.

7. Копержинський К. До питань систематики і термінології в народознавстві: Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологія, народознавство, етнографія і фольклор. *Первісне громадянство та його пережитки в Україні*. 1928. Вип. 2/3. С. 97–109.
8. Ріве П. Вивчення людини (антропологія). *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1928. Вип. I. С. 3–20.
9. Скришник Г. Етнографічні музеї України. Київ, 1989.
10. Шевчук Т. Фольклористичні етюди. Біла Церква, 2017.
11. 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, pp. 1–29 [in Ukrainian].
2. VOVK, Khvedir. On the Current State and Tasks of Ukrainian Ethnology. In: Hanna SKRYPNYK ed., *Fedir Vovk: A History of His Scientific Heritage page and Bibliography of His Papers*. Kyiv: IASFE Press, 2002 [in Ukrainian].
3. HRUSHEVSKA, Kateryna. On Issues of Taxonomy and Terminology in Ethnography: On the Relationship between General and Special Ethnographies. In: Kateryna HRUSHEVSKA, ed., *The 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, 1928, iss. 2–3, pp. 110–114 [in Ukrainian].
4. HRUSHEVSKYI, Mykhaylo. Introduction. In: Kateryna HRUSHEVSKA, ed., *The 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].
5. KAHAROV, Yevhen. Tasks and Methods of ethnography. In: Andriy LOBODA and Viktor PETROV, eds.-in-chief, *The Ethnographic Herald*. Ethnographic Commission of the Ukrainian Academy of Sciences. Kyiv: Ukrainian Academy of Sciences Printing House, 1928, bk. 7, pp. 3–44 [in Ukrainian].
6. KOVALIVSKYI, Andriy. Ethnography and Ethnology. In: Oleksandr SHUMSKYI, ed., *The Red Path: A Monthly*. Kharkiv, 1927, no. 12, p. 180 [in Ukrainian].
7. KOPERZHYNSKYI, Kostiantyn. On Issues of Taxonomy and Terminology in Ethnology: A Few Notes on the Modern Understanding of the Following Terms: Anthropology, Ethnic Studies, Ethnography, and Folklore. In: In: Kateryna HRUSHEVSKA, ed., *The 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, 1928, iss. 2–3, pp. 97–109 [in Ukrainian].
8. RIVET, Paul. Human Studies (Anthropology). In: Kateryna HRUSHEVSKA, ed., *The 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, 1928, iss. 1, pp. 3–20 [in Ukrainian].
9. SKRYPNYK, Hanna. *Ethnographic Museums of Ukraine. Their Formation and Development*. AS of UkrSSR's M. Rytskyi Institute of Art Studies, Folklore and Ethnography. Kyiv: Scientific Thought, 1989, 301 pp., ill. [in Ukrainian].
10. SHEVCHUK, Tetiana. *Folkloristic Essays*. Bila Tserkva: Oleksandr Pshonkivskyi Publishing House, 2017, 258 pp. [in Ukrainian].
11. YURKOVA, Oksana. *Activities of Mykhaylo Hrushevskiy'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 provides a historiographical review of the issues of ethnological terminology on the pages of the journal *The Primitive Citizenship and Its Remnants in Ukraine*. It also gives the characteristics of general criteria, which were applied to forming the conceptual apparatus of the 1920s to early 1930s domestic ethnology; illustrated are the leading approaches of domestic and foreign scholars (Kateryna Hrushevska, Kostiantyn Koperzhynskyi, Yevhen Kaharov, Oleksa Vetukhiv, Khvedir Vovk, Andriy Kovalivskyi, Jan Stanisław Bystroń, Jan Czekanowski, Paul Rivet, and others).

The study emphasizes the relevance of considering, on the pages of this journal by the researchers of the 1920s to early 1930s, the question of delimitating the subject areas of such ethnological disciplines as ethnology, ethnography, ethnic studies, folklore studies, as well as related sciences – anthropology, cultural history, sociology, etc. The role of Mykhaylo Hrushevskyi and Kateryna Hrushevska in developing methodological principles of national ethnology is accentuated.

Keywords: subject area of ethnography, interdisciplinary delimitations, ethnography, anthropology, ethnology, ethnography.

IMMEDIATE

УКРАЇНСЬКА ДІАСПОРА В ПОЛІТИЦІ ТА РОБОТІ ОЛЕКСАНДРА ШУЛЬГИНА – ГОЛОВИ РАДИ МІНІСТРІВ ТА МІНІСТРА ЗАКОРДОННИХ СПРАВ УНР В ЕКЗИЛІ (1939–1942)

Українська Народна Республіка несподіваною появою на карті Європи стрімко розірвала європейське переконання в неспроможності українського народу на власну державність. УНР продемонструвала всьому світові успішну національно-державну зовнішню політику, чим має завдячувати першому міністрові закордонних справ незалежної України Олександрові Яковичу Шульгину.

Ключові слова: УНР, Олександр Шульгин, діаспора, зовнішня політика.

Ukrainian National Republic has appeared unexpectedly on the map of Europe and disrupted European conviction in the incapability of Ukrainian people to have own independent state. UNR has demonstrated successful national-state foreign policy to the whole world, owing to the first Minister of the Foreign Affairs of the independent Ukraine Oleksandr Yakovych Shulhyn.

Keywords: UNR, Oleksandr Shulhyn, diaspora, foreign policy.

Українська Народна Республіка несподіваною появою на карті Європи стрімко розірвала європейське переконання у неспроможності українського народу на власну державність. УНР продемонструвала всьому світові успішну національно-державну зовнішню політику, чим має завдячувати першому Міністрові закордонних справ незалежної України Олександрові Яковичу Шульгину¹. Так, саме йому припало у стислі терміни розбудувати в Києві зовнішньополітичне відомство УНР, екстрено розіслати по всіх провідних країнах відозву щодо припинення ворожнечі та встановлення миру, про появу незалежної України і її зовнішню миролюбну політику [14, с. 78–79]. Діяльність О. Шульгина на чолі зовнішньополітичного відомства Української Народної Республіки сприяла міжнародному визнанню України як незалежної держави.

Восени 1959 року в Нью-Йорку на ювілейних зборах О. Шульгин прозорливо звернувся до представників української та світової громадськості: «Непереможною є воля сорокамільйонного українського народу до державності, незалежності, соборності. Ті чужі сили, що з цим не рахуються, рано чи пізно програють справу. <...> Всесвітні держави, засновані на насильстві та поневоленні, завжди кінець-кінцем зникають. Зникне і СРСР. Це

справа часу, це закон історії. <...> Прийде час – буде в Києві наш справжній уряд і нова делегація в Нью-Йорку.

І прийде час, коли ми святкуватимемо наші національні свята не на чужині, а на славному київському майдані під дзвони святої Софії <...> Все йде, все минає, але лишається український народ, автохтон на своїй землі; народ, що зазнав великої слави і великих нещасть. Доля часом прибавала його до землі, але, як добрий хліб після зливи, він завжди підіймався вгору і лишався самим собою. Все йде, все минає, але лишається український народ, працьовитий, здібний, героїчний і невмирущий» [8; 13, с. 162].

Наприкінці січня 1918 року О. Шульгин, який тоді у Бересті брав участь у мирних переговорах з делегаціями Німеччини та Австрії, подав у відставку. Очевидно, далось взяти неприйняття ним політики Центральної Ради та орієнтації тодішнього українського уряду на Німеччину, тому на знак протесту він вийшов з його складу [11].

Того ж року гетьман П. Скоропадський призначив О. Шульгина послом України в Болгарії, пізніше він очолив політичну комісію української делегації на мирних переговорах Української Держави та РСФРР. П. Скоропадський, який доклав значних зусиль до розбудови української

державності, зокрема і дипломатичної служби України, у спогадах згадував про цю непересічну особистість: «До Болгарії поїхав Шульгин, людина, яку я дуже поважаю, вищою мірою порядна, служив міністром іноземних справ при Раді, але цілковито не належить і за освітою, і за духом до людей того уряду» [15].

У добу Гетьманату ефективно розбудувалися державні інституції, розгалужений апарат на місцях, було започатковано формування державної служби в Україні. Вагомими були зовнішньополітичні здобутки гетьманського уряду. Українська держава мала 11 дипломатичних і майже 50 консульських представництв у 20 країнах, а на своїй території – 12 дипломатичних і 42 консульських представництва з 24 держав [7].

Додамо, що за правління гетьмана П. Скоропадського на державний кошт утримувалися всі українські середні школи, організовані українською громадськістю за доби Центральної Ради, і водночас було відкрито низку нових українських початкових шкіл та гімназій, які фінансувалися державою. В Українській державі продовжувалися процеси українізації, започатковані УЦР. Завдяки Міністрові народної освіти та мистецтва Миколі Василенку введено обов'язкове вивчення в усіх середніх школах української мови, літератури, історії та географії України. В усіх державних установах і військових частинах створили курси українознавства. У листопаді 1918 року в Україні діяло 150 українських гімназій, для яких видруковано кілька мільйонів підручників.

Крім того, 6 жовтня 1918 року на основі Українського народного університету в Києві було відкрито Український державний університет. На період формування закладів, закупівлі книг, обладнання, підбору викладачів, приміщень у російськомовних університетах Києва, Харкова, Одеси, Ніжина відкривали кафедри української мови, літератури, культури, історії та права. Колишні російські університети оголосили українськими державними. Науковцям надали право захищати дисертації українською мовою. У Полтаві від жовтня 1918 року запрацював історико-філологічний факультет із усіма правами університету.

Отже, засновано два державних українських університети в Києві та Кам'янці-Подільському, історико-філологічний факультет у Полтаві, який мав трансформуватися в університет. Українізовано Київський, Харківський та Одеський університети та Київську політехніку. Для молодих учених, що мали вдосконалювати свої знання за кордоном, засновано 30 стипендій, на які було виділено 150 тисяч карбованців. Держава опікувалася і спорудженням пам'ятника Тарасові Шевченку в Києві. У країні розгорнувся інтенсивний видавничий рух, який вражав усіх жителів держави, де єдиний український часопис «Нова рада» за пару місяців до утвердження Гетьманату мав усього 300 передплатників.

Під час одного з виступів гетьман окреслив положення діяльності Української держави в галузі культури. «В основі нашої діяльності в обсязі культурному ми керувалися принципом: прямуючи не впинно до створення нашої зовсім самостійної української культури, прямуючи до цілковитої українізації всього народного виховання, – робити це з найменшою шкодою для всяких культурних цінностей... Ми прямували не до механічного примусового прилучення людей до українства, але до хімічного розтворення неукраїнських елементів в українській стихії» [5; 6].

Згодом О. Шульгин у складі української делегації взяв участь у Паризькій мирній конференції, очолив українську надзвичайну дипломатичну місію в Парижі та делегацію УНР на І Асамблеї Ліги Націй у Женеві (Швейцарія). Виступаючи з трибуни Ліги Націй экс-міністр інформував міжнародну спільноту про комуністичний терор та Голодомор у радянській Україні. У 1927 році за дорученням слідчої комісії на процесі над убивцею Симона Петлюри О. Шульгин написав і видав французькою мовою меморандум під назвою «Україна у визвольній боротьбі». Поза тим, разом з сином видавав журнал «Прометей» французькою мовою. І мріяв побачити Україну вільною й заможною, а українців – щасливими.

Про складну геополітичну ситуацію навколо тогочасної України читаємо в його спогадах: «Україна була, як фортеця, з усіх боків оточена ворогами, годі було чогось добитися реального у Парижі, де

нічого про Україну не знали, де проти нас велися скажені атаки як росіян, так (принаймні до 1920 р.) і поляків. Треба було пробивати мур байдужості, ігнорації, ворожнечі» [16]. Олександр Якович неодноразово привертав увагу європейської спільноти до питання здобуття Україною незалежності.

Так, 4 грудня 1928 року в Парижі був створений Комітет допомоги голодуючим в Україні, головою якого обрано О. Шульгина. У листі до Міжнародного Червоного Хреста, написаному французькою мовою, члени Комітету повідомляли про голодування жителів більшої частини України, згадуючи при цьому про долю українців, що померли в 1921–1922 роках.

Намагаючись пояснити і розтлумачити європейській спільноті причини Голодомору в Україні, О. Шульгин звертає увагу на економічну політику радянської держави, керівники якої спеціально провадили так званий демпінг, організувавши в Європу «перебільшене вивезення хліба, лісу і міді». Така політика, з одного боку, підривала економічні можливості самої Європи, а з другого, – посилювала голод в Україні [3, с. 172; 9].

Із листування О. Шульгина з редакцією тижневика «Тризуб» [1; 12, с. 74–75] дізнаємось про публіцистичну діяльність екс-міністра: у 1926 році вийшла його стаття «Захід і схід (листи на Україну)» з попередньою назвою «Європейська цивілізація і своя стара культура», а у 1928 році – «Пожовкле листя (Лист II на Україну)». Активна громадська діяльність О. Шульгина виявилась і в участі в засіданнях Українського історико-філологічного товариства, у документах якого поряд із підписами інших учасників (Д. Антоновича, О. Кандиби, С. Смаль-Стоцького) стоїть його підпис.

Українські дослідники опублікували документи про роботу О. Шульгина в 1946–1959 роках як очільника (голову і заступника) благодійної організації Комісія допомоги українському студентству (далі – КоДУС) у Франції, куди це об'єднання переїхало з Німеччини в 1951 році.

Зазначимо, що архівні матеріали з історії КоДУСу дослідив В. Сергійчук, а результатом його колосальної роботи стала збірка документів «В ім'я майбутнього нації: документи і матеріали про організацію допомоги українською

діаспорою студентам-емігрантам у 1920–2000 роках» [2]. До книги увійшла переважна більшість документів з історії КоДУСУ, що зберігаються в Україні.

В еміграції О. Шульгин працював в Українському вільному університеті та Українському високому педагогічному інституті у Празі, де викладав західноєвропейську історію та історію філософії. Студенти навчалися за його підручниками і популярними книжками: «Нарис новітньої історії» (1925), «Україна і червоний кошмар» (1927 р., фр. мовою), «Україна проти Москви» (1935 р., фр. мовою), «Без території» (1934), «Державність чи Гайдямаччина» (1934) тощо. У столиці Франції О. Шульгин також представляв Лігу українських політв'язнів.

У «Тризубі» 1 вересня 1939 року була надрукована заява українського уряду в екзилі: «Як би не розгорнулися події, – українці добре знають, де їх місце в страшних і рішучих перипетіях світової драми, що надходить в жахливій грозі і бурі воєнній. Ми – разом з Францією, Англією і Польщею <...> ми знаємо, що боротимемося за правду і справедливість, за право нашого власного народу на державну самостійність <...> ми тим самим продо-вжуємо непримиренну боротьбу й проти нового германського союзника – Москви, нашого одвічного ворога, й змагаємося за визволення з московських кайданів України» [10, с. 2]. Стиль написання, манера викладу і сам текст заяви явно належить О. Шульгину...

Згодом, 4 березня 1940 року провідники українського уряду передали представникові президента США Ф. Рузвельта в Європі С. Уелсу спеціальний меморандум, копії якого було вручено урядам Франції та Великої Британії. Мета цього документа полягала в тому, щоб привернути увагу демократичних країн до проблеми відновлення української самостійної держави.

У згаданому документі йшлося про ситуацію в Україні під радянською окупацією, про необхідність відновлення української суверенної держави після завершення війни, у якій, як запевнялося в меморандумі, Україна підтримує Францію та Велику Британію, а також про концепцію зовнішньої політики українського уряду, що не виключала утворення союзу (блоку) держав між Балтійським

і Чорним морями. Саме таке об'єднання європейських країн могло б стати перешкодою – бар'єром – між Німеччиною і Росією. Подібна ідея в міжвоєнний період була висунута також Францією – про створення «малої Антанти» як рубіжного захисту Європи від зазіхань зажерливої Московії...

Ознайомлення з цими положеннями наводить на роздуми про глибоку прозорливість голови уряду в екзилі О. Шульгина щодо майбутнього впорядкування Європи.

Саме із проголошенням України незалежною державою вже 1991 року ми звернулися до ідеї розбудови геополітичної вісі від Балтії до Чорного моря, створення містка від Вишеградської групи до ГУАМу, повернулися до можливості об'єднання держав навколо трьох морів...

Про ще один відчайдушний крок О. Шульгина не можемо не згадати на шпальтах цього видання, а саме про «фінляндський вектор» у політиці українського уряду в екзилі.

З початком Радянсько-фінської війни Державний центр УНР в еміграції (далі – ДЦ) виступив з деклараціями на підтримку цієї балтійської країни. Голова уряду О. Шульгин здійснив доволі ризикований і складний візит до Фінляндії з метою створення українського добровольчого підрозділу у складі фінської армії, що боролася з радянськими військами та перемогла (!). На жаль, зазначене питання втратило свою актуальність, оскільки події розвивалися досить динамічно й невдовзі, 3 березня 1940 року, Радянсько-фінська війна закінчилася поразкою СРСР.

Водночас усі намагання виконувача обов'язків Президента УНР в екзилі В. Прокоповича і О. Шульгина переконати Францію та Велику Британію в доцільності врахування українського чинника у вирішенні європейських військово-політичних справ не були успішними. Західні країни не погоджувалися також і на створення окремого військового українського легіону, передусім через позицію польського еміграційного уряду Миколайчика в Лондоні. Ці провідні європейські держави перед німецькою загрозою орієнтувалися на СРСР і відновлення вільної України жодним чином не входило до їхніх планів.

Діяльність ДЦ УНР у Парижі припинилася, коли німецькі війська захопили французьку столицю. Перестав виходити й офіційний друкований орган ДЦ – журнал «Тризуб» – останній номер тижневика побачив світ 15 травня 1940 року.

Після капітуляції Франції 22 червня 1940 року уряд не зміг виїхати з Парижа. Оскільки О. Шульгин не приховував своїх симпатій до країн антигітлерівської коаліції, то із сином Ростиславом був заарештований німецькою владою і майже рік перебував у концентраційному таборі.

Після нацистської окупації Франції О. Шульгин з родиною залишився у Парижі. Із закінченням війни професор став співзасновником і віце-президентом Міжнародної вільної академії наук у Парижі та заступником голови Наукового товариства імені Шевченка в Європі.

Нагадаємо також, що О. Шульгина тричі призначали Міністром закордонних справ уряду УНР в екзилі, а упродовж двох років він очолював уряд. Таким чином, Олександр Якович поповнив лави української політичної діаспори в Європі. Наведемо неповний перелік діяльності О. Шульгина в екзилі в повоєнний період: засновник і голова Українського академічного товариства в Парижі (1946–1960); один з організаторів і віце-президент (1952–1960) Міжнародної вільної академії наук у Парижі; з 1952 року – заступник голови НТШ в Європі; активний учасник Державного центру УНР в еміграції, через який він підтримував українське студентство, родини біженців з українських земель, допомагав облаштуватися провідним особистостям того часу в нових умовах за кордоном. При такій активній діяльності й шаленій зайнятості Олександр Якович глибоко тужив за Україною. «Я не знаю, чи я дійсно колись буду в Україні, – писав він, – але я вірю, що Україна буде, вона мусить бути, вона сильна, вона багата. І я думаю, що люди ті, які там так тяжко працюють, хотіли би теж мати свою країну, в своїй країні жити» [3]. Доленосними стали слова першого Міністра закордонних справ України О. Шульгина. Здійснилися мрії низки поколінь. Творчо працює Київський національний університет імені Тараса Шевченка і Національна академія наук України, готуючи патріотичні кадри, наукову і політичну зміну України.

Примітка

¹ Олександр Якович Шульгин (11.08 (30.07) 1889 – 04.03.1960) – державний і політичний діяч, історик і публіцист. Дійсний член Наукового товариства імені Шевченка (1948). Походив з козацько-старшинського роду, що мав родинні зв'язки з Полуботками, Скоропадськими, Самойловичами, Апостолами, Сахно-Устимовичами. Закінчив історико-філологічний факультет Петербурзького університету. Викладав у школах Санкт-Петербурга, ініціатор створення Союзу українських студентських земляцтв у Росії. Член Української радикально-демократичної партії (із 1917 – Українська партія соціалістів-федералістів). 23 березня 1917 року приїхав у Київ і з липня того ж року призначений Генеральним секретарем міжнародних справ Української Центральної Ради.

кого університету. Викладав у школах Санкт-Петербурга, ініціатор створення Союзу українських студентських земляцтв у Росії. Член Української радикально-демократичної партії (із 1917 – Українська партія соціалістів-федералістів). 23 березня 1917 року приїхав у Київ і з липня того ж року призначений Генеральним секретарем міжнародних справ Української Центральної Ради.

Джерела та література

1. Центральний державний архів громадських об'єднань України. Ф. 269. Оп. 1. Спр. 184.
2. В ім'я майбутнього нації : документи і матеріали про організацію допомоги українською діаспорою студентам-емігрантам у 1920–2000 роках / ред. М. Іщенко. Київ : УВС, 2005. 920 с.
3. Ващук Л. Документи про О. Я. Шульгина. URL : <http://archeos.org.ua/wp-content/uploads/2017/12/>.
4. Ващук Л. В. Документи про О. Я. Шульгина у фондах ЦДАГО України: види, хронологія, інформаційне наповнення. *Олександр Шульгин в українському державотворенні та міжнародній політиці. Збірник наукових праць та документів : наукове видання*. Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2016.
5. Гетьманат П. Скоропадського. Внутрішня і зовнішня політика. URL : <https://histua.com/istoriya-ukraini/novitnij-chas/getmanat-p-skoropadskogo>.
6. Держава UA. Гетьманат Павла Скоропадського. *УІНП*. URL : <https://uinp.gov.ua/derzhava-ua-getmanat-pavla-skoropadskogo>.
7. Держава UA. Гетьманат Павла Скоропадського. 27.04.2018. URL : <https://uinp.gov.ua/informaciyni-materialy/vchytelyam/metodychni-rekomendaciyi/derzhava-ua-getmanat-pavla-skoropadskogo>.
8. До витоків дипломатії. *Київський університет*. 2019. № 10 (2297). Грудень.
9. Євшанський М. Екзильний уряд УНРеспубліки – на боці західних союзників. *Свобода*. 1985. 11 черв. URL : <http://archeos.org.ua/wp-content/uploads/2017/12/>.
10. Передова. *Тризуб*. 1939. Ч. 29–30 (679–680).
11. Олександр Шульгин в українському державотворенні та міжнародній політиці. Збірник наукових праць та документів : наукове видання / упоряд. В. Піскун. Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. 2016. 432 с.
12. Паньківський К. Від комітету до Державного Центру. Нью-Йорк ; Торонто : Ключі, 1968.
13. Чекаленко Л. Д. Дипломатія. Україна в системі міжнародних відносин. Словник-довідник : навчальний посібник. Київ : МАУП, 2007. 176 с.
14. Чекаленко Л. Д. Зовнішня політика України : підручник. 2 вид., доповнене і оновлене. Київ : LAT&K, 2015. 477 с., 8 с. іл.
15. Що встиг Скоропадський? *Історична правда*. URL : <https://www.istpravda.com.ua/articles/2018/12/13/153341/>.
16. URL : <http://incognita.day.kyiv.ua/urok-patriotizmu-diplomata.html>.

References

1. *The Central State Archives of the Social Unions of Ukraine*, fund 269, inventory 1, dossier 184 [in Ukrainian].
2. ISHCENKO, Mykola, ed., Serhiychuk Volodymyr, V. Rohovyi, compilers. *For the Sake of Future Nation: Documents and Materials on the Organization of Help to the Students-Emigrants by Ukrainian Diaspora in the 1920s – 2000s*. Kyiv: Ukrainian Editorial Union, 2005, 920 pp. [in Ukrainian].
3. VASHCHUK, Liubov. *Documents on O. Ya. Shulhyn*. Available from: <http://archeos.org.ua/wp-content/uploads/2017/12/> [in Ukrainian].
4. VASHCHUK, Liubov. Documents on O. Ya. Shulhyn in the Funds of the Central State Archives of the Social Unions of Ukraine: Types, Chronology, Information Filling. In: PISKUN, Valentyna,

compiler. *Oleksandr Shulhyn in Ukrainian State Building and International Policy. Collection of Scientific Works and Documents: Theoretical Edition*. Kyiv: NASU Mykhailo Hrushevskyi Institute of Ukrainian Archaeography and Source Criticism, 2016, 432 pp. [in Ukrainian].

5. ANON. *Hetmanate of P. Skoropadskyyi. Inland and Foreign Policy*. Available from: <https://histua.com/istoriya-ukraini/novitnij-chas/getmanat-p-skoropadskogo> [in Ukrainian].

6. ANON. *State UA. Hetmanate of Pavlo Skoropadskyyi*. Ukrainian Institute of National Memory. Available from: <https://uinp.gov.ua/derzhava-ua-getmanat-pavla-skoropadskogo> [in Ukrainian].

7. ANON. *State UA. Hetmanate of Pavlo Skoropadskyyi*. 27 April, 2018. Ukrainian Institute of National Memory. Available from: <https://uinp.gov.ua/informaciyni-materialy/vchytelyam/metodychni-rekomendaciyi/derzhava-ua-getmanat-pavla-skoropadskogo> [in Ukrainian].

8. ANON. To the Diplomacy Origins. *Kyiv University*, 2019, 10 (2297), December [in Ukrainian].

9. YEVSANSKYI, Mykola. Exile Government of the UNRepublic – on the Side of Western Allies. *Freedom*, 1985, June, 11. Available from: <http://arceos.org.ua/wp-content/uploads/2017/12/> [in Ukrainian].

10. ANON. Front-Rank. *Trident*, 1939, 29–30 (679–680) [in Ukrainian].

11. PISKUN, Valentyna, compiler. *Oleksandr Shulhyn in Ukrainian State Building and International Policy. Collection of Scientific Works and Documents: Theoretical Edition*. Kyiv: NASU Mykhailo Hrushevskyi Institute of Ukrainian Archaeography and Source Criticism, 2016, 432 pp. [in Ukrainian].

12. PANKIVSKYI, Kost. *From the Committee to the State Centre*. New-York; Toronto: Kliuchi, 1968, 284 pp. [in Ukrainian].

13. CHEKALENKO, Liudmyla. *Diplomacy. Ukraine in the System of International Relations*. Dictionary-Reference-Book: Teaching Aid. Kyiv: MAUP, 2007, 176 pp. [in Ukrainian].

14. CHEKALENKO, Liudmyla. *Foreign Policy of Ukraine: a Textbook*. 2nd ed., supplemented and restored. Kyiv: LAT&K, 2015, 477 pp., 8 pp. of ill. [in Ukrainian].

15. TERESHCHENKO, Yuriy. Where Has Skoropadskyyi Obtained Good Results? *Historical Truth*. Available from: <https://www.istpravda.com.ua/articles/2018/12/13/153341/> [in Ukrainian].

16. HRABOVSKYI, Serhiy. *The Lesson of Patriotism of the Diplomat*. Available from: <http://incognita.day.kyiv.ua/urok-patriotizmu-diplomata.html>.

SUMMARY

Ukrainian National Republic has appeared unexpectedly on the map of Europe and disrupted European conviction in the incapability of Ukrainian people to have own independent state. UNR has demonstrated successful national-state foreign policy to the whole world, owing to the first Minister of the Foreign Affairs of the independent Ukraine Oleksandr Yakovych Shulhyn.

O. Shulhyn has been appointed as the Minister of Foreign Affairs of the Government of the UNR in exile for three times. He has headed the government for two years. In such a way Oleksandr Yakovych has become one of the representatives of Ukrainian political diaspora in the Europe. The incomplete list of O. Shulhyn activities in exile in the post-war period includes: the founder and head of Ukrainian Academical Society in Paris (1946–1960); one of the organizers and vice-president (1952–1960) of the International Free Academy of Sciences in Paris; from 1952 – the deputy of the head of Shevchenko Scientific Society in the Europe; active participant of the UNR State Centre in the Emigration. He has supported Ukrainian students, families of the refugees from Ukrainian lands, helped the leading personalities of that time to settle down in the new conditions abroad with the help of this centre. Despite such active and furious work Oleksandr Yakovych has grieved for Ukraine deeply. He has written: ‘I don’t know, if I really can go to Ukraine, but I believe, that Ukraine will be, It must be, It is strong, It is rich. And I think, that those people, who work so hard there, also would like to have own country, to live in their country’. The words of the first Minister of the Foreign Affairs of Ukraine O. Shulhyn have become prophetic. The dreams of many generations have come true. Taras Shevchenko Kyiv National University and the National Academy of Sciences of Ukraine work creatively, teaching patriotic persons, scientific and political generation of Ukraine.

Keywords: UNR, Oleksandr Shulhyn, diaspora, foreign policy.

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ У ДОСЛІДЖЕННЯХ УЧЕНИХ ХХ–ХХІ СТОЛІТЬ

У статті проаналізовано праці вітчизняних і зарубіжних учених ХХ–ХХІ ст., у яких досліджено календарну звичаєво-обрядову культуру українців для з'ясування стану збереженості святкової обрядовості й рівномірного представлення річних циклів, а також взаємозв'язку релігійної та світської сфер у календарно-святковій обрядовості, ролі та місця обрядів у релігії.

Ключові слова: календарна обрядовість, звичаєво-обрядова культура, річний цикл, наукові дослідження.

The article analyses the works of domestic and foreign scholars of the XXth–XXIst centuries, in which the calendar customary and ritual culture of the Ukrainians is studied, in order to clarify the state of preservation of festive ceremonies and uniform presentation of annual cycles, as well as the relationship of religious and secular spheres in the calendar-holiday rituals, the role and place of rites in religion.

Keywords: calendar rituals, customary and ritual culture, annual cycle, scientific studies.

В етнологічній науці календарна обрядовість українців постійно перебувала в полі зору дослідників, результати яких представлено в узагальнювальних працях із календарної звичаєво-обрядової культури слов'ян українських і зарубіжних учених ХХ–ХХІ ст. для з'ясування походження обряду, стану його збереженості, структури та місця в календарному річному циклі. Історіографія з календарної обрядовості в Україні та зарубіжжі щодо представлення звичаєво-обрядових практик річного циклу досить значна. Однак бракує праць, у яких була б висвітлена проблематика взаємозв'язків і взаємовпливів релігійної культури на звичаєво-обрядові традиції, а також не однаковою мірою досліджено та висвітлено річні цикли.

Мета аналітичної розвідки – проаналізувати стан дослідження календарної звичаєво-обрядової культури за науковими працями та джерелами, визначити рівномірність у представленні кожного з річних циклів, а також взаємозв'язок релігійної та світської сфер у календарно-святковій обрядовості.

Вивчення календарної звичаєво-обрядової культури українців тісно пов'язане з розвитком етнографії в Україні. Початок ХХ ст. – доба національного піднесення в Україні, а також формування народознавства як науки. Цей період характеризується ґрунтовними монографічними виданнями, у яких поряд із багатьма аспектами

матеріальної і духовної культури народу розглянуто й проблему календарної обрядовості. Досліджуючи календарну обрядовість початку ХХ ст., варто назвати праці, зокрема такі: В. Милорадович «Життьє-бытьє Лубенского крестьянина» (1904) і «Средняя Лубенщина» (1903), М. Сумцов «Із української старовини» (1905), М. Дикарєв «Народний календар Валуйського повіту» (1905), П. Іванов «Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии» (1907), З. Кузеля «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу» (1908), Г. Булашев «Украинский народ в их легендах и религиозных воззрениях и верованиях» (1992), В. Доманицький «Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії» (1912), А. Онищук «Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зелениці Надвірнянського повіту» (1912), Я. Новицький «Духовный мир в представлении малорусского народа. Сказания, суевория, верования собранные в Екатеринославщине» (1912) та ін.

Етнографічні розвідки із досліджуваної проблематики описували чи не щоденне життя селян різних регіонів. Основна частина записів залишилася в рукописах, проте чимало з них було опубліковано: М. Зубрицький «Народний календар, народні звичаї і повір'я, прив'язані до днів у тижні і до роковин свят (записані у Мшанці Староміського повіту і по сусід-

ніх селах)» (1900); П. Іванов «Дни недели (К малорусской этнографии)» (1905); А. Онищук «Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 рр. в Зелениці Надвірнянського повіту)» (1912); В. Доманицький «Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії» (1912) та ін.

Учені проводили активну збиральницьку роботу на західноукраїнських землях – польовими дослідженнями охопили галицьку, буковинську та закарпатську території. Опрацьований і проаналізований матеріал щодо календарної обрядовості знайшов відображення у праці В. Шухевича «Гуцульщина» (1904, «Обряди церковні»), у якій висвітлено окремі свята річного циклу, зокрема осінній – представлено звичаєво-обрядовою традицією до вшанування апостола Андрія та застереженнями до кількох свят.

Поповнює дослідження з календарної обрядовості праця В. Доманицького «Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії» (1912). Вона вміщує цінний фактологічний матеріал, що охоплює період річного циклу. Паралельно з описом календарної обрядовості В. Доманицький також подає ілюстративний словесний ряд – повір'я, прикмети, легенди, пов'язані з тими чи іншими святковими обрядодійствами. Однак фіксації дослідник проводив лише на Південному Поліссі та кількох прилеглих населених пунктах Волині. Незважаючи на географічну локалізованість, представлені записи привертають увагу цінним фактичним матеріалом.

За результатами експедиційних польових спостережень у Галичині, Буковині, Прикарпатті, Закарпатті, Чернігівщині, Волині, Херсонщині та наукового аналітичного осмислення зафіксованого матеріалу з народного побуту українців, їх звичаїв вийшла друком праця Хв. Вовка «Український народ в його минулому і сучасному» (1916). Вона вміщує «Антропологічні особливості українського народу» та «Етнографічні особливості українського народу», які донині є чи не єдиними ґрунтовними й узагальнювальними дослідженнями про культуру українського народу.

Ґрунтовним історико-етнографічним дослідженням є робота відомого харківського етнографа М. Сумцова «Слобожа-

не» (1918), пройнята ідеєю відродження й поширення української національної свідомості. Праця вміщує опис особистого, родинного, громадського життя слобожан, промисловості й торгівлі, правознавства, звичаєво-обрядової культури й світогляду. З усього комплексу календарних свят, зафіксованих у роботі М. Сумцова, лише осінній цикл представлено днем вшанування святої П'ятниці з колоритним етнографічним і фольклорним матеріалом.

Цінною джерельною базою, що містить окремі описи різного етнографічно-статистичного матеріалу, були періодичні видання. До 1917 року в губерніях Російської імперії виходили друком «Губернські відомості» (у Києві – «Кієвскія», у Катеринославі – «Екатеринославскія», Кам'янці-Подільському – «Подольскія», у Житомирі – «Волинскія», Полтаві – «Полтавскія», Сімферополі – «Тавричeskія», Харкові – «Харьковскія», Херсоні – «Херсонскія» та Чернігові – «Черниговскія»). Також найрізноманітнішу інформацію початку ХХ ст. щодо звичаєво-обрядової культури українців у системі календарних свят почерпуємо з широкого масиву етнографічних і фольклористичних матеріалів на сторінках: «Университетских известий» (1861–1919) – щомісячні наукові записки при Київському університеті св. Володимира – видавничий орган, що мав повідомляти, інформувати викладачів і студентів про наукове життя університету й зв'язок з іншими університетами та суспільством; «Этнографическое обозрение» (з 1889); «Живая старина» (1890–1916); «Киевская старина» (1882–1906) – багатопрофільний історичний журнал, із 1892 року часопис поновлено під назвою «Київська старовина», потім – «Україна» (1907–1925). Навколо часопису «Київська старовина» згуртувалися визначні вчені тогочасної української еліти – історики, етнографи, мовознавці та ін. (М. Костомаров, Д. Яворницький, М. Сумцов, Т. Рильський, Б. Грінченко, М. Петров, О. Потебня та ін.). На сторінках часописів: «Труды Киевской Духовной Академии» (1886–1917) – окрім історії православної церкви в Україні, було опубліковано також літописи, досліджено минувшину українського народу, фольклорну спадщину тощо; «Вестник Екатеринославского земства» (1903–1905); «Александровский городской весник» (1904–1906) тощо.

Доповнює дослідження з календарної звичаєво-обрядової культури ґрунтовна праця М. Грушевського «Історія української літератури» (1923, Т. I). У ній висвітлено історію найдавнішого фольклору, до якого долучалися різні акти релігійно-поетичного і громадського життя. На основі глибоко проаналізованого значного корпусу фактичного матеріалу автор звертається до річного сільськогосподарського життя українського селянина з його колишніми, дохристиянськими обрядами. У роботі знаходимо описи молодіжних зібрань, зокрема парубочих і дівочих «вулиць»; парубочих ініціацій. Основною лінією дослідження постає релігія (язичницька і християнська), яка виконує функцію взаємоприспосовування та взаємопроникнення у систему звичаєво-обрядової культури.

Видатний історик М. Грушевський мав науковий інтерес до походження українського народу та його культури. Дослідженню цих проблем сприяло створення нових напрямів у системі діяльності Культурно-історичної комісії і в Кабінеті примітивної культури та її пережитків у побуті й фольклорі України Науково-дослідної кафедри історії України в складі Української академії наук (заснована 1918 р.). Насамперед ідеться про значну і плідну роботу вчених, зусиллями яких упродовж 1926–1929 років виходив друком науковий щорічник у трьох випусках «Первісне громадянство та його пережитки на Україні». Завданням цього видання, за баченням М. Грушевського, було всебічне вивчення «примітивної культури» з метою «вияснення українських пережитків та висвітлення соціальної праісторії України» [1, с. 11]. Зокрема, важливе місце в реалізації цього завдання було відведено дослідженню «пережитків» мислення і світогляду, що збереглися у фольклорі, обрядах і побуті. Одночасно було здійснено студіювання народного календаря та пов'язаних із ним звичаїв і обрядів.

Привертає увагу повнота історіографічного огляду студій обрядовості зимового циклу, новизною висвітлення її структури, функцій і сутності, пов'язаних із господарськими сезонами, із основами первісного світогляду, – етапна, монографічного характеру праця К. Копержинського. Це дослідження (обсягом близько 200 с.) фактично заклало фундамент про-

фесійного опису цілісного річного циклу (поняття народного календаря, система календарного числення, поняття часу й господарських сезонів тощо) – «Календар народної обрядовості новорічного циклу» (1929), «Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку» (1926). Варто також назвати праці Д. Зеленіна «Спасова борода» – східнослов'янський хліборобський обряд, жнивварський (1929) та російського вченого Є. Кагарова «Форми та елементи народної обрядовості» (1928) та ін. У зазначених вище працях висвітлено питання становлення та розвитку календарних систем і формування звичаєво-обрядової традиції річного циклу в слов'ян.

На початку 20-х років ХХ ст. розпочався 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 була залучена широка мережа 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 джерела української культури та духовності, простежували шляхи її спадкоємності та зв'язки з традиціями доісторичної землеробської культури [2]. Відтак у календарній обрядовості розширилися аспекти її вивчення, зокрема в працях Д. Зеленіна «Обыденные полотенца и обыденные храмы» (1921), В. Камінського «Свято Купала на Волинському Поліссі» (1927), Кс. Сосенка «Культурно-історична постаць староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора» (1928), В. Кравченка «З по-

буту й обрядів північно-західної України» (1928) та ін. Зазначені роботи мають істотну цінність для вивчення календарної обрядовості, оскільки розкривають історичні аспекти народного календаря, дохристиянські джерела давніх українських свят, походженням пов'язаних із ними народних звичаїв і обрядів. 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) та з 2010 року – «Народна творчість 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).

Загальновідомо, що на початку 30-х років ХХ 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. Унаслідок добре спланованої акції в УРСР було знищено всі народознавчі осередки, репресовано більшість дослідників і на десятиліття припинено наукові студії. Відновлення етнографічних досліджень почалося в Києві у повоєнні роки, проте вже з «новою методологією». Радянська народознавча наука перейшла на західноукраїнські землі (Галичину, Західну Волинь, Північну Буковину, Закарпаття) після того, як вони опинилися в складі Радянської України (1939, 1940, 1944). Проводилася реорганізація та ліквідація наукових осередків, здійснювали репресії проти вчених, однак частина народознавчих осередків усе ж таки продовжувала своє існування. За таких тяжких умов чи не єдиним виходом було виїхати за межі СРСР. Саме на Заході у другій половині ХХ ст. з'являються монографічні дослідження та етнографічний нарис О. Воропая «Звичаї нашого народу» (Мюнхен, 1958), С. Килимника «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні» (Вінніпег, 1963),

І. Огієнка «Дохристиянські вірування українського народу» (Вінніпег, 1965) та ін. На основі історико-етнографічного матеріалу, який має цінність у вивченні календарної обрядовості, автори також досліджували українські господарські, суспільні й релігійні традиції, порівнювали їх із традиціями інших народів, виявляли спільності й відмінності.

Хоч у 60-х роках ХХ ст., із настанням так званої «хрущовської відлиги», радянське суспільство зазнало певної лібералізації (пожвавлення українознавчих, а відтак і народознавчих студій), усе-таки відродження етнографічної науки відбувалося в складних політичних умовах творення суспільства без національних традицій, що й відбилося на вивченні духовної культури українців.

У радянських етнологічних виданнях значна кількість публікацій була присвячена описам соціалістичних обрядів. Спостерігається тенденція до використання народної обрядовості як матеріалу для створення нових радянських свят. Це засвідчено, наприклад, у роботах О. Кувеньової «Свята колгоспної України» (1963), В. Келембетової «Побут і релігійні пережитки: етнографічно-соціологічне дослідження» (1974), В. Панасенко «Нові обряди на Закарпатті» (1975), С. Стеценка «Розвиток та вдосконалення радянських свят і обрядів» (1976) та ін. Переважно такі праці мають ідеологічне спрямування, у яких присутні протиставлення релігійних обрядів народним і пропагування нових громадських свят.

У полі дослідження опосередковано перебували також аспекти співвідношення релігійної та світської сфер календарно-святкової обрядовості, які вивчали: П. Бондарчук «Участь віруючих у богослужінні та відзначенні свят у радянській Україні у повоєнний період»; П. Косуха «Наши праздники и обряды» (1987); В. Руднєв «Обряды народные и обряды церковные» (1982); Д. Угринович «Обряды. За и против» (1975) та ін. Найбільшу увагу приділено питанню місця обрядовості в побуті народу, особливостей розвитку свят і обрядів у різні історичні періоди, їх багатогранних функцій у суспільстві.

Проблему релігійної обрядовості за радянського періоду досліджували А. Анісімов «Етапы развития первобытной

религії» (1967); В. Єленський «Державно-церковні взаємини в Україні (1917–1990 рр.)» (1991); С. Токарев «Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX века» та ін. Автори у своїх роботах усебічно розкрили роль і місце обрядів у релігії, представили зв'язок обрядовості з різними елементами релігії. У названих працях дослідники також показали, що релігійні свята й обряди є одним із вирішальних чинників, які сприяють утвердженню авторитету релігійних норм і цінностей. Також використано етнографічні описи окремих свят, звичаїв та обрядів, опубліковані в періодичних вітчизняних і зарубіжних наукових виданнях кінця XIX – XX ст. та сучасних наукових збірниках.

В аналізованій період одночасно існують й інші запозичення, де в публікаціях використовують елементи народних традицій у радянських святах. Це, зокрема, статті Л. Сухої «Свята трудових перемог», уміщені в збірнику «Народні традиції сьогодні» (1963), Г. Горобець «Народні свята сьогодні» (1964), М. Андрійчука «Святкує трудове село» (1966) та ін. Названі публікації сприяли дослідженню календарних свят у плані аналізу трансформацій обрядових явищ, що активно відбувалися в Україні в другій половині XX ст.

У 70–80 роках XX ст. у фахових виданнях порушували проблеми традиції та імпроризації в народній культурі. До тематики обрядових трансформацій звертали ся у своїх працях Н. Гаврилюк «Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядовости украинцев» (1981), С. Грица «Трансмісія фольклорної традиції» (2002) та ін.

У системі календарної традиційної обрядовості виокремлюємо дослідження О. Курочкіна «Новорічні свята українців: традиції і сучасність» (1978), де ґрунтовно проаналізовано питання трансформації новорічної обрядовості. Інші наукові праці вченого середини 90-х років XX ст., зокрема «Українські новорічні традиції (проблеми реконструкції, ритуалу й світогляду)» (1994), «Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклу на теренах Чорнобильщини» (1997) та ін. усебічно розкривають тенденції розвитку української календарної обрядовості, а також механізми радянської урядової політики в галузі

соціально-економічних і політичних перетворень. На матеріалі новорічного святкового комплексу українців автор зробив акценти на вплив інноваційних процесів на культуру перебудови селянського побуту, колективізації та масового відходу населення від релігійних традицій.

У другій половині XX ст. календарні звичаї та обряди населення України було розглянуто в контексті обрядовості інших слов'янських народів. Прикладом цього підходу слугують праці В. Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря» (1957), В. Проппа «Русские аграрные праздники» (1963), К. Мошинського «Kultura ludowa słowian. Kultura duchowa» (1967), С. Токарева «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы (летне-осенние праздники)» (1978), В. Соколової «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов» (1979) та ін. Також важливим джерелом дослідження традиційної культури українців були видання зарубіжних учених, етнографів і фольклористів радянського та пострадянського періодів. Найбільш знайомими стали праці: П. Богатирьової «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (1971), Т. Агапкиної «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (2002), С. Толстої «Полесский народный календарь» (2005). Кожен із авторів, представляючи матеріал, відшукував свій аспект аналізу конкретного фактажу за допомогою власних методологічних прийомів. У працях висвітлено, окрім загальних питань становлення та побутування обрядів упродовж року, ще й аспекти їх міфологічної глибинної семантики.

Упродовж 80–90-х років XX ст. учені Києва та Львова підготували й видали узагальнювальні історико-етнографічні праці – «Бойківщина» (1983), «Гуцульщина» (1987), «Українці: народні вірування, повір'я, демонологія» (1991), «Поділля» (1994), «Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження» (1996), «Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження» (1997), «Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян» (В. Балущок, 1998), «Лемківщина» (1999).

Значної уваги заслуговують сучасні монографічні видання провідних науковців

ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, що безпосередньо чи опосередковано стосуються вивчення календарної обрядовості. Серед них варто назвати такі праці: В. Борисенко «Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців» (2000), О. Курочкін «Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята» (2004), О. Боряк «Україна: етнокультурна мозаїка» (2006); Г. Скрипник «Народознавча спадщина П. Чубинського з погляду сучасної етнології» (2009), Л. Артюх «Звичаї українців у народному календарі» (2012); А. Іваницького «Український обрядовий фольклор Західних земель» (2012); Г. Бондаренко «Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів» (2014); О. Курочкін «Святковий рік українця від давнини до сучасності» (2014); О. Таран «Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність» (2014); С. Грица «Мелос української народної епіки» (2015); В. Борисенко «Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ ст.» (2016), Г. Скрипник «Нариси з історії української етнографії ХХ – початку ХХІ ст.» (2017), Н. Стішова «Українські календарні свята осіннього циклу» (2017), О. Курочкін «Святково-обрядова культура» (2018) та ін., а також перевидання архівної спадщини «Етнографічні писання Костомарова» (2006), «Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдель. Матеріали и изслѣдованія собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ» (Т. 3, 2008), В. Кравченка «Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини» (Т. 2, 2009) і наукові видання народознавчої спадщини – В. Борисенко «Культура повсякдення села Хижинці (1950–1960-і роки)» (2014), В. Пастушина «Село Дрочево Берестейського повіту на Поліссі» (2014), «Село Андруші. Історико-етнографічний нарис» (2016) та ін. Це далеко не весь перелік ґрунтовних монографічних видань Інституту, що слугують основою для глибшого теоретичного осмислення й узагальнення дослідження з вивчення календарних свят у звичаєво-обрядовій культурі українців.

Достовірною джерельною базою для висвітлення проблематики слугувало унікальне етнографічне видання, у якому

представлені матеріали з календарної обрядовості всіх областей України, записані в експедиціях 80-х років ХХ – початку ХХІ ст. співробітниками відділу «Українського етнологічного центру» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України – «Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Календарна обрядовість» (2016, Т. 6). Цей том із календарної обрядовості репрезентує її регіональну й локальну специфіку, що уможливорює здійснення порівняльного студіювання досліджуваних явищ на широкій сучасній фактологічній базі.

В останні десятиліття, роки незалежності України, постало завдання розбудови суверенної держави та осмислення її національної культури, а відтак відродження й активне впровадження в побут народних свят та обрядів. Потреби суспільства активізували науково-дослідницьку роботу в проведенні систематизації й вивченні багатомікового традиційного загальнонаціонального досвіду. Значно посилювався інтерес до регіональних особливостей традиційно-побутової культури, поглибилися порівняльні студії під час дослідження етнокультурних явищ. Також зосереджено увагу на трансформаційних процесах у культурі українського народу. Результати такої роботи, із широким залученням польових матеріалів, знайшли відображення в працях регіонального характеру, зокрема в царині дослідження календарної обрядовості, на Одещині – В. Кушніра «Нариси традиційної культури українців Одещини» (2010), «Чинники трансформації календарної обрядовості українців Півдня Буджака і Степового Подністров'я» (2011), «Бойки села Маринове: розвиток традиційної культури після переселення» (2014), Н. Петрової «Календарна обрядовість українців Миколаївського району Одеської області середини ХХ ст.» (2011), на Слобожанщині – О. Ліманської «Календарне свято як складова української обрядової культури (на матеріалі Слобожанщини)» (2008), В. Сушко «Свята та побут Слобожанщини» (2004), на Волині – В. Давидюка «Етнологічний нарис Волині», «Календарна обрядовість Західного Полісся» (2005), К. Кутельмаха «Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків» (1997), «Календарна

обрядовість як етногенетичне джерело» (2006), Н. Ковальчук «Обрядове дійство в контексті сучасних інтеграційних процесів (за матеріалами традиційної календарної обрядовості)» (2011), М. Глушка «Соціалістичні перетворення в культурі та побуті західних областей України (1939–1989)» (1989), на Бойківщині – О. Коломийчук «Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди бойків» (2015), на Буковині – Г. Кожолянка «Етнографія Буковини» (тт. 1–3, 1999, 2001, 2004), О. Кожолянка «Календарні свята та обряди Буковини: семантика і символіка» (2015) та ін.

У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. у регіонах України здійснено аналіз культурологічних процесів, зокрема етнокультурної динаміки календарної обрядовості, що стала предметом ряду дисертаційних робіт. Традиційну та сучасну календарно-обрядову культуру окремих циклів чи впродовж року розглянуто в працях Т. Прігаріної «Традиційна календарна обрядовість слов'янського населення Південної Бессарабії та її трансформація протягом 20–70-х рр. ХХ ст.» (1999), О. Кожолянка «Календарні зимові свята та обряди українців Буковини» (2005), В. Сушко «Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ–ХХІ ст.» (2006), Л. Малоокої «Історична еволюція масових свят українців» (2006), О. Пенькової «Традиції, свята та обрядовість населення Східної України в 1960-ті – середині 1980-х рр.: державна політика й повсякденне життя» (2006), Т. Гаєвської «Народна обрядовість в незалежній Україні» (2006), А. Гоцалюк «Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців Карпатського регіону (половина ХХ – початок ХХІ ст.)» (2007), Н. Громової «Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець ХХ – початок ХХІ ст.)» (2007), Н. Ковальчук «Календарні звичаї та обряди Рівненського По-

лісся: Локальна специфіка. Трансформації» (2008), О. Ліманської «Календарне свято як складова української обрядової культури (на матеріалі Слобожанщини)» (2008), О. Барташук «Процеси трансформації календарної звичаєвості українців Східного Поділля (20-ті рр. ХХ – початок ХХІ ст.)» (2011), А. Мойсея «Календарна обрядовість східнороманського населення Буковини у контексті етнокультурних процесів другої половини ХІХ – початку ХХІ ст.» (2011), О. Кожолянка «Календарні свята та обряди Буковини: семантика і символіка» (2015), Н. Стішової «Календарні свята осіннього циклу в звичаєво-обрядовій культурі українців (ХХ – початок ХХІ століття)» (2017) та ін.

На початку ХХІ ст. активізувалося дослідження календарної обрядовості в європейській етнології. Міжнародне товариство етнології та фольклору (SIEF)¹ проводить щорічні конференції з проблем сучасного функціонування календарних свят. Із 2006 р. видано 11 томів матеріалів конференцій під загальною назвою «The Ritual Year», присвячених темам етнічності в обряді, співвідношенню локального та глобального, індивідуального й колективного в святі, обрядовій символіці та семантиці.

Огляд літератури дає змогу зробити висновки про певний поступ у теоретичному осмисленні вченими фактологічних відомостей із української календарної обрядовості, рівномірності в представленні кожного із річних циклів. Нині бракує праць, у яких було б висвітлено взаємозв'язок релігійної та світської сфер у календарно-святковій обрядовості, а також роль і місце обрядів у релігії.

Примітка

¹ SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) / Міжнародне товариство етнології і фольклору.

Джерела та література

1. Курочкін О. В. Святковий рік українців (від давнини до сучасності). Біла Церква : Видавель Олександр Пшонківський. 2014. 385 с.
2. Скрипник Г. А. Народознавчий доробок академічних наукових установ 20-х років ХХ ст. *Матеріали до української етнології : зб. наук. праць*. Київ, 2002. Вип. 2 (5). С. 262–270.

References

1. 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].
2. SKRYPNYK, Hanna. Ethnographic Achievements of the 1920s Academic Research Institutions. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Materials for Ukrainian Ethnology: Collected Scientific Papers*. Kyiv: IASFE Press, 2002, iss. 2 (5), pp. 262–271 [in Ukrainian].

SUMMARY

The article analyses the works and sources on researching the calendar customary and ritual culture of the Ukrainians written by domestic and foreign scholars of the XXth–XXIst centuries, in order to clarify the state of preservation of festive ceremonies and uniform presentation of annual cycles, as well as the relationship of religious and secular spheres in the calendar-holiday rituals, the role and place of rites in religion.

Every new decade, starting from the early XXth century, was characterized by thorough monographic works of famous scholars (Vasyl Myloradovych, Mykola Sumtsov, Volodymyr Shukhevych, Vasy Domanytskyi, Khvedir Vovk, Mykhaylo Hrushevskyi, Mykola Hrinchenko, Klyment Kvitka, Vasyl Kravchenko, Viktor Petrov, Ksenofont Sosenko, and others), as well as by various periodicals.

The early 1930s was distinguished by banning on research activities leading to a natural consequence – the elimination of all academic periodicals and the implementation of the first steps towards the forcible introduction of the Marxist methodology. Scientific centres were reorganized and liquidated, researchers were repressed; yet, some ethnographic centres still continued to exist.

In the field of view of researchers indirectly were aspects of the relationship between religious and secular spheres of calendar-holiday rituals.

In the mid- to late XXth century, calendar customs and rites of the Ukrainian population were considered in the context of rituals of other Slavonic peoples.

Throughout the 1980s and 1990s, Kyiv and Lviv scholars have prepared and published generalizing historical and ethnographic works, namely *Boykiyshchyna*; *Hutsulshchyna*; *Podillia*, etc., while in the XXIst century – *An Ethnographic Image of Modern Ukraine: A Corpus of Expeditionary Materials of Folklore and Ethnographic Studies* (Vol. 6: *Calendar Rituals*).

Modern monographic editions of leading Ukrainian researchers deserve a considerable attention in studying calendar customary and ritual culture.

A review of the literature allows drawing conclusions about a certain progress in scholars' theoretical understanding of factual information on Ukrainian calendar rituals, as well as the uniformity in presenting each of the annual cycles. Currently, there is a lack of works that would highlight the relationship between religious and secular spheres in the calendar-holiday rituals, as well as the role and place of rites in religion.

Keywords: calendar rituals, customary and ritual culture, annual cycle, scientific studies.

УКРАЇНСЬКА ТЕМАТИКА НА СТОРІНКАХ AM UR-QUELL

Стаття присвячена 130-річчю від часу заснування народознавчого часопису *Am Ur-Quell*, а також висвітленню на його сторінках українознавчої тематики в контексті австрійського гуманітарного дискурсу кінця XIX ст. Незмінним випусковим редактором журналу був австрійський етнолог і фольклорист єврейського походження Фрідріх Саломо Краусс, який затвердив за собою статус провідного спеціаліста в галузі південнослов'янського фольклору, а сам журнал перетворив на одне із найвпливовіших німецькомовних фольклорних видань кінця XIX ст. у Європі – *Am Ur-Quell* поширювався далеко за межі Австро-Угорщини і був, відповідно, виразником і фіксатором народознавства як науки в країні.

Потужна популяризація фольклористики журналом *Am Ur-Quell* спричинила утворення в 1890-х роках більше десятка нових фольклорних товариств у Німеччині та Австро-Угорщині. Публікації з української тематики з'явилися на сторінках *Am Ur-Quell* вже в перший рік видання.

Ключові слова: *Am Ur-Quell*, Фрідріх Краусс, збирач, етнографія, фольклор.

The article deals with the 130th anniversary of establishing the ethnological journal *Am Ur-Quell* [At the Original Source in German], as well as with the covering, on its pages, of the place of Ukrainian studies in the context of the Austrian discourse of the humanities of the late XIXth century. The journal's constant editor-in-chief was the Austrian ethnologist and folklorist of Jewish origin Friedrich Salomon Krauss. He asserted his status of an outstanding specialist in the field of South Slavonic folklore, and transformed the journal itself into one of the most influential German-language folkloric editions in Europe in the 1890s – *Am Ur-Quell* spread far beyond Austria-Hungary and was, accordingly, a representative and recorder of ethnology as a science in the country.

Am Ur-Quell-held powerful popularization of folklore led to the formation of more than a dozen new folkloric societies in the 1890s in Germany and Austria-Hungary. Ukrainian-themed issues appeared on the pages of *Am Ur-Quell* as early as in the initial year of the edition.

Keywords: *Am Ur-Quell*, Friedrich Krauss, collector, ethnography, folklore.

У 2020 році виповниться 130 літ від часу заснування німецько-австрійського народознавчого часопису *Am Ur-Quell: Monatsschrift für Volkskunde* («З першоджерела: щомісячник з фольклору») [4]. Проіснувавши неповні 10 років (1890–1898), віденське видання, очолюване Фрідріхом Саломо Крауссом¹ (*Friedrich Salomo Krauss*), мало на меті збір, публікацію та популяризацію фольклорних джерел [3] Східної Європи (значна частина якої на той час входила до складу Австро-Угорської імперії), а також усних текстів Близького Сходу. Як науково-популярний журнал *Am Ur-Quell* постав з німецького *Am Urds-Brunnen* (1881–1889), орієнтованого на публікацію та дослідження середньовічних джерел і фольклору переважно північнонімецьких земель. Перейнявши аудиторію у Фердинанда Гофта (*Ferdinand Höft*) та Гайнріха Карстенса (*Heinrich Carstens*), редакторів *Am Urds-Brunnen*, Ф. Краусс розширив географічні межі публікованих першодже-

рел, що з часом призвело до концепційного конфлікту між колегами в редакційній політиці. На сторінках видання почали з'являтися єврейські, слов'янські, близько східні та індійські фольклорні та етнографічні матеріали, записані як академічними, так і непрофесійними збирачами [5, р. 66]. Окрім них, у щомісячнику публікували науково-теоретичні статті з фольклористики, бібліографії, рецензії на значимі та знакові видання.

Редакційна політика, спрямована на публікацію та популяризацію фольклорно-етнографічних джерел, була зумовлена поглядами Ф. Краусса, сформованими в мультикультурному та мультиконфесійному середовищі Габсбурзької монархії.

Народився Ф. Краусс у невеличкій єврейській общині мусульманського містечка Бурназовіца-Брод біля м. Пожеги у Західній Славонії (нині – територія Хорватії) у родині дрібного торговця мануфактурою Вільгельма Краусса та Ернестіни Херцог. Батько володів п'ятьма мовами,

був надзвичайно ерудованою людиною, хоча не зміг отримати фундаментальну університетську освіту; був знавцем німецької та єврейської класичної літератури, тривалий час публікував матеріали з єврейської тематики в єврейській газеті (*Allgemeine Zeitung des Judenthums*). Мати змалечку прищепила інтерес до фольклору і активно збирала для сина польовий матеріал серед південних слов'ян впродовж його багаторічної наукової діяльності.

Таке виховання дозволило сформувати Ф. Крауссу світогляд, вільний від містицизму та забобонів, що полегшило перебування у Віденському університеті, де він вивчав класичну філологію та історію. Активно та цілеспрямовано збирати фольклорний матеріал південних слов'ян Ф. Краусс продовжив по закінченню університету (1881), особливо в статусі члена Етнографічної комісії Віденського антропологічного товариства. Для Етнографічної комісії вчений уклав «Анкету з етнографії південних слов'ян», яка полегшувала збирачам на місцях комплектування етнографічних та фольклорних даних як серед слов'янського населення імперії, так і всього Балканського півострова. Упродовж осені 1884 – весни 1885 року Ф. Краусс здійснив фольклорно-етнографічну подорож Боснією, Герцеговиною та Хорватією, методологічно озброївшись власною анкетною. Анкета Ф. Краусса була високо оцінена сучасниками, перекладена багатьма європейськими мовами та навіть адаптована Лондонським антропологічним товариством для збору фольклорного матеріалу серед індійців.

Результати експедиції неодноразово оприлюднювалися на засіданнях різноманітних німецьких та австрійських наукових зібрань та були опубліковані у сімнадцяти наукових роботах. Незважаючи на такий вагомий науковий доробок, Ф. Краусс не зміг посісти доцентуру з філології південних слов'ян у Віденському університеті, що призвело до конфлікту вченого з колегами з Антропологічного товариства, а згодом і виходу Ф. Краусса з нього. Після чого Ф. Краусс зосередився на публікації власного наукового доробку, а також редакторській роботі в часопису *Am Ur-Quell*, вивівши регіональне німецьке видання на міжнародний рівень. Публікуючи в *Am Ur-Quell* зібраний південнослов'янський фоль-

клор (гусярські пісні, казки, оповідання, анекдоти), Ф. Краусс затвердив за собою статус провідного спеціаліста у галузі південнослов'янського фольклору, а сам журнал став одним із найвпливовіших німецькомовних фольклорних видань кінця XIX ст. у Європі. Звертаючись до своїх співробітників, він наголошував, що фольклористика – наука інтернаціональна, *Am Ur-Quell* поширювався далеко за межі Австро-Угорщини і був, відповідно, виразником і фіксатором народознавства як науки в країні. Загалом у зазначене десятиліття кредо Ф. Краусса – вивести фольклористику на вершину німецького гуманітарного антропологічного дискурсу. Тому є зрозумілим, що за будь-якої можливості Ф. Краусс підтримував науковців та аматорів шляхом поширення та популяризації фольклорних збірок німецького, єврейського та слов'янських народів [22]. Водночас він дбав про науковий рівень свого видання, що вимагало багато фізичних, емоційних та комунікативних зусиль. Потужна популяризація фольклористики журналом *Am Ur-Quell* спричинила утворення в 1890-х роках більше десятка нових фольклорних товариств у Німеччині та Австро-Угорщині. Ф. Краусс невпинно боровся з упередженнями проти євреїв, етнічних меншин в землях Габсбургів (таких, як боснійські мусульмани), гендерної нерівності (піднімав жіночу тематику у фольклорі). Він використовував опубліковані фольклорні джерела як найбільш ефективну зброю проти забобонів, спонукавши свого біографа Раймонда Берта твердити, що «для Краусса все, що він робив в ім'я науки, яка зачіпала всі його інтереси, насправді було продовженням його політичної активності та його полеміки проти антисемітизму» [6, S. 80].

Уже в першому випуску *Am Ur-Quell* 1890 року з'явилися публікації з українознавчої тематики Раймунда Ф. Кайндля, визначного дослідника Буковини та Гуцульщини, на той час ще студента Чернівецького університету. Перші публікації автора в *Am Ur-Quell* ілюстрували його доробок в галузі української етнографії та фольклору, як-от: «Два русинських міфи з Буковини» (*Zwei rutenische Mythen aus der Bukowina*), «Житлобудування та жертвоприношення у русинів» (*Hausbau und Bauopfer bei den Ruthenen*), «Народні вірування. З Буковини» (*Volksglauben. 3 Bukowina*).

Aus der Bukowina), «Чорти (мавки, щезники)» (*Die Teufel (nauky, szczechuny)*), «Народна медицина» (*Volksmedizin*). Ці замітки обсягом у півсторінки – сторінку мали скоріше інформативний характер і комплектувалися за тематичним видавничим принципом: у номері, присвяченому фольклору, автори публікували короткі сюжети з народної демонології, щодо Новорічних свят, магічних елементів в народній медицині тощо. Таким чином, номер журналу обсягом 20–25 сторінок ставав таким собі тематичним інформативним дайджестом, у якому одночасно містилися матеріали з різних європейських регіонів. З наступними номерами обсяг статей-повідомлень та фольклорних публікацій поступово збільшувався, і останній випуск 1898 року представлений повноцінними статтями, обсягом до аркуша.

У 1891 році Р. Кайндль опублікував на сторінках *Am Ur-Quell* наукове повідомлення «Баба Явдоха-Докія» (*Baba Jaudocha-Dokia*), у якому зафіксував народні метеорологічні уявлення буковинських українців середини березня. День 13 березня в народному календарі присвячений Явдосі – старій бабі, що носить дванадцять (в іншому варіанті – дев'ять) шарів хутра і уособлює останні холодні дні березня [9]. Поступово скидаючи шари теплого одягу, Явдоха наближує і теплі дні. Р. Кайндль наголосив, що міф про бабу Явдоху побутує й серед інших європейських народів, зокрема румунів.

Того ж року Р. Кайндль опублікував записи народних вірувань буковинців, пов'язаних із удачею злочинця. Її забезпечував магічний предмет, найчастіше людська гомілка, з якої робили чарівну сопілку, покликану присипляти жертв злочину для полегшення крадіжки (в одній з наукових ремарок, розміщених в одному з наступних томів, Р. Кайндль додав, що злодії «на удачу» могли носити із собою мізинець страченого злочинця, надаючи йому, таким чином, властивості своє рідного оберіга). Водночас подаються й магічні форти захисту від крадіжок – люди окроплювали дзвони святою водою і калатали, вірячи, що звук церковного дзвону може зупинити злодія, якщо він перебуває на території села, і він, таким чином, не зможе перетнути межі – його буде легко впіймати. Загублені предмети вважали за-

браними нечистою силою, до якої зверталися з проханням повернути [11].

Також Р. Кайндль помістив у журналі сюжет з народної міфології, зафіксований у м. Рогатині та пов'язаний з небажанням домовика (Біди) бачити біля себе людей: вилазячи вночі з комину у вигляді худорлявої високої істоти, він лякає мешканців та псує речі. Оповідуючи цей сюжет, Р. Кайндль наголошує, що саме так у народній уяві галичан виглядає Нещастя (в антропоморфній формі), і порівнює Біду зі Шкідником (Дзюмою) у буковинських українців [10].

На сторінках *Am Ur-Quell* Р. Кайндль ознайомив німецькомовних читачів з різдвяними та новорічними звичаями українців від Різдва до Йордана: розкрив сакральний зміст Святого вечора, описав дівочі святвечірні ворожіння на Рогатинщині. Дослідник зауважив спільність Різдвяно-новорічного циклу галичан та буковинців [12].

Не лишається поза увагою Р. Кайндля матеріал з народної демонології. Так, 1892 року він опублікував сюжет, записаний у с. Чуньків на Буковині, пов'язаний з уявленнями про відьму: у ніч на Святого Юрія (6 травня) вона збирає трави, за допомогою яких у майбутньому відбиратиме в корів молоко [13].

Морально-етичні стосунки всередині громади ілюструє матеріал про доброчесність «Присяга в народному житті». Р. Кайндль зазначає, що за загальноприйнятим переконанням, за неправдиву присягу доля часто карає втратою зору чи всиханням правої руки відразу після прийняття присяги або через тривалий проміжок часу. Однак, аби обійти присягу, лиходії тримали камінь під пахвою, коли складала брехливу присягу, а покарання за неправдиві дії потім мали ударяти по каменю. Згідно з матеріалами, зібраними Р. Кайндлем на Буковині та Гуцульщині, люди зазвичай клянуться Богом, Ісусом, Марією, особливо святым Миколаєм, святым Михаїлом, Іваном Сучавським (покровителем Буковини); поширені також інші формули присяги. Найпоширенішою є «Біх мене», інші: «Бог мене покарає»; «Я клянусь Ісусом Христом і святою Богородицею» [15]. У 1894 році Р. Кайндль опублікував ще один фольклорний текст (м. Рогатин) про безголового привида: підступно вбитий старий солдат, що пере-

творився на привид, просить героїв тексту упокоїти його душу – перепоховати за християнським звичаєм, натомість обіцяючи в потрібний час попередити про загрозу смерті [14].

У травні 1893 року на сторінках галицької газети «Дѣло» Василь Щурат дорікав українським фольклористам і етнологам, що вони ігнорують прекрасну можливість долучитися до авторського колективу *Am Ur-Quell* і сприяти популяризації українознавчої тематики серед німецькомовної європейської наукової спільноти. Того ж року до українознавчих публікацій в *Am Ur-Quell* долучився Федір Вовк. Його невеличке повідомлення «Голод і холера в Україні» [21] на прикладі переповідок, зібраних у Катеринославській губернії, ілюструє народне уявлення про походження голоду і холери: поміщики хотіли повернути кріпосницький лад і звернулися з цим проханням до царя, але той сказав, що неможливо закріпачити таку велику кількість, якщо за три роки людей поменшає, тоді він поверне кріпацтво. Натомість дав наказ розбивати садки, копати колодязі, обкурювати сіркою хати, спалювати одяг хворих, таким чином зупинивши голод і холеру в Україні. Для порівняння паралельно із цим сюжетом Ф. Вовк опублікував і матеріал про становище селян під час голоду в Росії (*Hungornot in Gross-Russland*), яке вплинуло і на місцевий фольклор: селяни Тамбовської губернії остерігалися брати гуманітарну допомогу від англійського меценатського товариства, боячись, що їх навертатимуть у англіканство, а деякі «знаючі» жінки вважали, що то допомога від Антихриста. Ці два сюжети яскраво ілюструють менталітет обох народів.

У 1894 році В. Щурат розмістив ґрунтовну розлогу рецензію на етнографічну роботу Ф. Вовка «Шлюбний ритуал та обряди на Україні» [18], опубліковану 1891 року французькою мовою у щорічнику *l'Anthropologie* Паризького антропологічного товариства. Рецензент відзначив важливість та актуальність праці Ф. Вовка, оскільки останній подав не лише окремі весільні обряди, а повністю структурував та описав весільний обряд. Він спромігся вилучити прадавні елементи, занурюючись у літописні джерела, вичленити язичницькі його форми: «пограбування

та купівля шлюбу, нелегітимність та матріархат», що красномовно свідчить про існування та функціонування первісних форм шлюбу. У досвітках, вечорницях, значній ролі матері у весільному обряді Ф. Вовк, на думку В. Щурата, вбачав залишки матріархату, що є предметом для роздумів та подальших наукових рефлексій для фольклористів та етнологів.

У 1893 році І. Франко та В. Щурат опублікували на сторінках *Am Ur-Quell* матеріали «утаємненої мови» («таємної мови» соціального діалекту), зібрані за принципом «Анкети з етнографії південних слов'ян» Ф. Краусса серед галицької молоді сіл Нагуєвичі, Грибовиці; професійного сленгу галицьких будівельників; «київських дніпровських рибалок та лоцманів: кожне слово розбивається на назвами букв кирилиці (“бувай здоров” звучить як “буки-ук-віди-аз-іже земля-добро-он-рци-он-віди”)), жартівлива перестановка коренів слів, що надає реченню гротескно-безглузлого змісту» [8]. Наступного року В. Щурат доповнив наведену вище інформацію прикладами, поданими до львівського гумористичного журналу Іваном Нечуєм-Левицьким, зафіксованими від представників сільських парубочих громад.

Продовжуючи фольклорну тематику, В. Щурат опублікував статтю про народне уявлення про чарівні гроші (*Zaubergeld*) [19], у якій зауважив, що сюжет про магичні гроші відомий майже всім європейським народам, відтак і українцям. Чарівні гроші – як правило, копійки, іноді срібні монети – мають властивість повертатися до господаря після здійснення купівлі-продажу. Отримати таку монету можна так: випадково знайти; придбати у чорта або єврея, дотримуючись певних умовних заборон та обрядодій. В. Щурат звернув увагу на те, що в сюжеті завжди фігурує ліва рука / нога: «Люди завжди вірять, що не тільки ліва рука, ліва нога, але й вся ліва частина людського тіла належить до злої сили, до чорта. Отже, <...> давати лівою рукою несприятливо. Дане не принесе удачі власнику, навпаки, тільки шкоди» [19, S. 105]. До народних вірувань, пов'язаних з чарівними грошима, належить звичай прибивати стару монету до столу, порогу (тут, на думку В. Щурата, металеву монету заступає металева підкова, забита у поріг кінцями всереди-

ну приміщення). До таких дій вдавалися насамперед власники магазинів, шинків. Дослідник наводить приклади сюжетів про чарівну монету з фольклору росіян, поляків, євреїв, німців («щасливий рубель / талер / гульден»).

В останньому номері *Am Ur-Quell*, що побачив світ, І. Франко помістив статтю *Volkstümliches aus rutenischen Apokryphen* щодо історії ранньохристиянської літератури та елементів фольклору в ній [7]. Навівши три великі цитати, що звучали з вуст священника-проповідника з амвона (датовані початком XVIII ст.), про світобудову, І. Франко вичленовує з них фрагменти народного православ'я (фольклорні образи ангелів та їхніх антиподів), що підтверджує думку надзвичайного поширення народної віри, яка вплинула і на сільського священника [7, S. 85].

Наслідуючи ідею Ф. Краусса про якнайширшу презентаційність усної народної творчості будь-якого народу, 1896 року віденський збирач фольклору Ісаак Робінзон (*Isaac Robinsohn*) надрукував в *Am Ur-Quell* статтю «Лірник в українців», у якій ознайомив німецькомовного читача з феноменом українського лірництва, постаттю лірника, його статусом у традиційному суспільстві, музичним репертуаром, де переважають сумні, тужливі сюжети [17]. Для прикладу І. Робінзон у своїй статті помістив також думу «Сирітка», яку записав від старого лірника у м. Бродях:

Помер отець, мати,
Дісталися діти,
Дісталися діти
Сиріти навіки.
Ой, пішла сирота
По світі блукати,
По світі блукати,
Мамунчі шукати.
Здїбав єя Господь Бог,
Стався єй питати:
– Де ти йдеш, сирото?
– Мамунчі шукати.
– Ой, не йди, сирото,
Бо далеко зайдеш,
Бо далеко зайдеш,
Мамунчі не знайдеш.
Бо твоя мамунця
На високій горі,
На високій горі
Ув ліжашім гробі.

Ой, пішла сирота
Та й стала плакати,
Сталася до неї
Мамунця обзивати:
– Ах, хто там плачі
На моїм гробі?
– Ах, то я, мамунчі,
Возьми мене к собі.
– Тут нема, сирото,
Ні їсти і ні пити.
Тільки приказано
В сирій землі гнити.
Нех тобі мачуха
Головоньки вмие,
Головоньки вмие,
Сорочечки зшиє.
– Ще мені мачуха
Головки не змила,
А вже ж мені мачуха
В'язи накрутила.
Та зіслав Господь Бог
Два ангели з неба,
Та й взяти сироту
Високо до неба.
Та й зіслав Господь Бог
Два сатани з пекла,
Та й взяли мачуху
Глибоко до пекла.
Та й привай, мачухо,
Маєш плац широкий,
Та поглянь, мачухо,
Як то Бог високий [17].

Ф. Краусс порівнював українські пісні-думи з гусярськими піснями та російськими билинами, наголошуючи на важливості дослідження епічних традицій слов'янських народів для розуміння їхньої національної свідомості [16].

На жаль, через причини фінансового характеру, останній номер журналу побачив світ 1898 року. Попри те, що журнал проіснував неповних десять років, Ф. Краусс своїм авторитетом у німецькій фольклористиці та публікаційною діяльністю спромігся надати фольклору статус політичної зброї, який відкрив нові простори для розуміння недержавлених народів (євреїв, боснійців, словенців, сербів, хорватів, українців) у Центральній Європі на рубежі століть.

Примітка

¹ В україномовній бібліографії вживається ім'я Соломон, наприклад, в Енциклопедії сучасної України.

Джерела та література

1. Раймунд Фрідріх Кайндль. Розвідки з нагоди 150-ліття від дня народження / упоряд. С. Осадчука, О. Добржанського ; за ред. С. Осадчука. Чернівці : Книги–XXI, 2016. 224 с.
2. Чучко М., Грябан В. Етнографічні дослідження Раймунда Фрідріха Кайндля : історико-бібліографічний огляд. *Раймунд Фрідріх Кайндль. Розвідки з нагоди 150-ліття від дня народження / упоряд. С. Осадчука, О. Добржанського ; за ред. С. Осадчука. Чернівці : Книги–XXI, 2016. С. 109–138.*
3. Щурат В. Am Urquell. Monatschrift für Volkskunde. Herausgegeben v. Friedrich S. Krauss. *Дзюло*. 15.05.1893. URL :<https://zbruc.eu/node/79850>.
4. Am-Urquell: Monatschrift für Volkskunde. 1890–1896. Vols. 1–7.
5. Bohlman Philip V. *Jewish Music and Modernity*. New York : Oxford University Press, 2008. 320 p.
6. Burt Raymond L. Friedrich Salomo Krauss (1859–1938): Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis. Vienna : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990.
7. Franko I. Volkstümliches aus rutenischen Apokryphen. *Am Ur-Quell*. 1898. S. 82–85.
8. Franko Iw., Söurat W. Geheime Sprachweisen. *Am Ur-Quell*. 1893. S. 76–78.
9. Kaindl R. F. Baba Jaudocha-Dokia. *Am Ur-Quell*. 1891. S. 150.
10. Kaindl R. F. Bida (das Unglück). *Am Ur-Quell*. 1891. S. 207.
11. Kaindl R. F. Diebglauben. *Am Ur-Quell*. 1891. S. 185–186.
12. Kaindl R. F. Galizisch-rutenische Weihnachtbräuche. *Am Ur-Quell*. 1892. S. 41–42.
13. Kaindl R. F. Hexenleiter. *Am Ur-Quell*. 1892. S. 168.
14. Kaindl R. F. Warum gehen Spukgeister kopflos um. *Am Ur-Quell*. 1894. S. 197–199.
15. Kleine Mitteilungen. *Am Ur-Quell*. 1893. S. 260.
16. Krauss F. Guslarenlieder. *Am Ur-Quell*. 1897. S. 40.
17. Robinsohn J. Der Lirnik bei den Kleinrussen. *Am Ur-Quell*. 1896. S. 27–28.
18. Ščurat W. Volkov Theodore: Rites et usages nuptiaux en Ukraine. *Am Ur-Quell*. 1894. S. 266–267.
19. Ščurat W. Zaubergeld. *Am Ur-Quell*. 1893. S. 105–110.
20. Urquell, der. Eine Monatschrift für Volkskunde. 1897. Vol. 1. New series of Am-Urquell.
21. Volkov Th. Hungernot und Cholera in der Ukraine. *Am Ur-Quell*. 1893. S. 87.
22. Walravens H. Schriftenverzeichnis des Wiener Ethnologen, Sexualwissenschaftlers, Schriftstellers und Verlegers Friedrich S. Krauss (1859–1938). Berlin : Simon Verlag für Bibliothekswissen, 2010. 260 p.

References

1. OSACHUK, Serhiy, Oleksandr DOBRZHANSKYI (compilers). *Raimund Friedrich Kaindl. Studies on the Occasion of the 150th Anniversary of His Birthday*. Edited by Serhiy OSADCHUK. Chernivtsi: Books–XXI, 2016, 224 pp. [in Ukrainian].
2. CHUCHKO, Mykhaylo, Viktoriya HRIABAN. Ethnographic Studies of Raimund Friedrich Kaindl: A Historical and Bibliographic Review. In: Serhiy OSACHUK, Oleksandr DOBRZHANSKYI (compilers). *Raimund Friedrich Kaindl. Studies on the Occasion of the 150th Anniversary of His Birthday*. Edited by Serhiy OSADCHUK. Chernivtsi: Books–XXI, 2016, pp. 109–138 [in Ukrainian].
3. SHCHURAT, Vasyl. Am Urquell. Monatschrift für Volkskunde [Am Urquell. A Folklore-Themed Monthly]. Herausgegeben v. Friedrich S. Krauss [Published by Friedrich S. Krauss]. In: Antin HORBACHEVSKYI, ed.inchief, *The Cause*, 1893, May, 15 [online]. Available from: Orest DRUL, ed.inchief, *Zbruch*. <https://zbruc.eu/node/79850> [in Ukrainian].
4. KRAUSS, Friedrich Salomon (ed.). *Am-Urquell: Monatschrift für Volkskunde* [Am Urquell: A Folklore-Themed Monthly]. Hamburg, 1890–1896. Vols. 1–7 [in German].
5. BOHLMAN, Philip Vilas. *Jewish Music and Modernity*. New York: Oxford University Press, 2008, 320 pp. [in English].
6. BURT, Raymond L. *Friedrich Salomon Krauss (1859–1938): Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis* [Friedrich Salomon Krauss (1859–1938): Personal Testimonials and Materials for the Bibliography of Folklorists, Writers and Sexologists with an Inventory of Their Heritages]. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Publishing House of the Austrian Academy of Sciences], 1990 [in German].
7. FRANKO, Ivan. Volkstümliches aus rutenischen Apokryphen [Folk Materials from the Ruthenian Apocrypha]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1898, pp. 82–85 [in German].

8. FRANKO, Ivan, Vasyl SHCHURAT. Geheime Sprachweisen [Secret Ways of Speaking]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1893, pp. 76–78 [in German].
9. KAINDL Raimund Friedrich. Baba Jaudocha-Dokia [Baba Yavdokha-Dochia]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1891, p. 150 [in German].
10. KAINDL Raimund Friedrich. Bida (das Unglück) [The Misfortune]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1891, p. 207 [in German].
11. KAINDL Raimund Friedrich. Diebglaben [The Belief in Thieves]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1891, pp. 185–186 [in German].
12. KAINDL Raimund Friedrich. Galizisch-rutenische Weihnachtbräuche [Halychyna-Ruthenian Christmas Customs]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1892, pp. 41–42 [in German].
13. KAINDL Raimund Friedrich. Hexenleiter [The Witch Ladder]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1892, p. 168 [in German].
14. KAINDL Raimund Friedrich. Warum gehen Spukgeister kopflos um [Why Do Ghosts Go About Headless]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1894, pp. 197–199 [in German].
15. ANON. Kleine Mitteilungen [Small Messages]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1893, p. 260 [in German].
16. KRAUSS, Friedrich Salomon. Guslarenlieder [Guslar Songs]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1897, p. 40 [in German].
17. ROBINSOHN, J. Der Lirnik bei den Kleinrussen [Lira-Players among the Lesser Russians]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1896, pp. 27–28 [in German].
18. SHCHURAT, Vasyl. Volkov Theodore: Rites et usages nuptiaux en Ukraine [Fedir Vovk: Nuptial Rites and Customs in Ukraine]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1894, pp. 266–267 [in French].
19. SHCHURAT, Vasyl. Zaubergeld [Magic Money]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1893, pp. 105–110 [in German].
20. KRAUSS, Friedrich Salomon (ed.). *Der Urquell. Eine Monatsschrift für Volkskunde* [The Original Source: A Folklore-Themed Monthly]. Hamburg, 1897, vol. 1. New series of Am-Urquell [in German].
21. VOVK, Fedir. Hungernot und Cholera in der Ukraine [Famine and Cholera in Ukraine]. In: Friedrich Salomon KRAUSS (ed.). *Am Ur-Quell*. Hamburg, 1893, p. 87 [in German].
22. WALRAVENS, Hartmut. *Schriftenverzeichnis des Wiener Ethnologen, Sexualwissenschaftlers, Schriftstellers und Verlegers Friedrich S. Krauss (1859–1938)* [List of Publications by the Viennese Ethnologist, Sexologist, Writer and Publisher Friedrich S. Krauss]. Berlin: Simon Verlag für Bibliothekswissen [Simon Publishing House for Library Knowledge], 2010, 260 pp. [in German].

SUMMARY

The article deals with the 130th anniversary of establishing the ethnological journal *Am Ur-Quell* [At the Original Source in German], as well as with the covering, on its pages, of the place of Ukrainian studies in the context of the Austrian discourse of the humanities of the late XIXth century. The journal's constant editor-in-chief was the Austrian ethnologist and folklorist of Jewish origin Friedrich Salomon Krauss. By publishing the collected South Slavonic folklore (guslar songs, fairy tales, stories, anecdotes) in *Am Ur-Quell*, F. Krauss asserted his status of an outstanding specialist in the field of South Slavonic folklore, and transformed the journal itself into one of the most influential German-language folkloric editions in Europe in the 1890s. While addressing his staff, F. Krauss emphasized that folklore is an international science. *Am Ur-Quell* spread far beyond Austria-Hungary and was, accordingly, a representative and recorder of ethnology as a science in the country. In general, in this decade, F. Krauss's credo was to bring folklore to the top of the German anthropological discourse of the humanities. Therefore, it is obvious that at every opportunity F. Krauss supported scholars and amateurs by distributing and popularizing folkloric collections of the German, Jewish, and Slavonic peoples. At the same time, he cared about the proper scientific level of his publication, which required a lot of physical, emotional, and communicative efforts. Am Ur-Quell-held powerful popularization of folklore led to the formation of more than a dozen new folkloric societies in the 1890s in Germany and Austria-Hungary. Ukrainian-themed issues appeared on the pages of Am Ur-Quell as early as in the initial year of the edition and were represented by folkloric collections and analytical articles by Raimund Kaendl, Ivan Franko, Vasyl Shchurat, Fedir Vovk, and J. Robinsohn. The attention of the scholars was focused on the Ukrainians' folklore, folk calendar, mythology, moral and ethical relations within the community.

Keywords: Am Ur-Quell, Friedrich Krauss, collector, ethnography, folklore.

IMFEE

**КАЛЕНДАР ПОДІЙ.
ВІХИ ЖИТТЯ ТА ТВОРЧОСТІ
ВИДАТНИХ ВІТЧИЗНЯНИХ ДІЯЧІВ**

ІМЕНА

ПРОФЕСОР ОКСАНА ФРАНКО: ТАЛАНОВИТА УКРАЇНСЬКА ЖІНКА, НАУКОВЕЦЬ І ПЕДАГОГ

Оксана Омелянівна Франко народилася 11 квітня 1939 року в місті Калущі (нині – Івано-Франківської області). Вона є родичкою нашого славного письменника І. Франка – онукою його брата Онуфрія Яковича (1861–1913). Її батько Омелян Онуфрійович Франко (1906–1981) та мати Ганна Дмитрівна (з Тацуняків; 1913–1991) були активними діячами «Просвіти» на Калущині та непересічними учасниками крайового національно-патріотичного і культурологічного руху. За фахом її батько – будівельник мостів та майстер шосейних доріг (брав участь у спорудженні мостів через Дністер та прокладанні шляхів Калущ – Войнилів – Галич). Брат Мирослав (1936–1991) обрав батьківську професію.

Дитинство Оксани припало на важкий і трагічний період Другої світової війни та перших повоєнних років. Людей вивозили до Сибіру, тільки з Франкової родини зазнало репресій 28 осіб. Здебільшого переслідували за синів, які мали хоча б найменший зв'язок з Українською повстанською армією.

У 1955 році О. Франко закінчила Калуську середню школу та вступила на історичний факультет Львівського державного університету. Студентські роки промайнули у часи хрущовської «відлиги» напередодні початку руху шістдесятників. Оксана Омелянівна все більше і більше заглиблювалася у вивчення української історії, особливо її цікавили історичні джерела. Саме археографічній справі вона й присвятила понад 30 років свого життя. Закінчивши університет у 1960 році, О. Франко почала працювати у Львівському обласному державному архіві (нині – Державний архів Львівської області), у якому готувала документи до відзначення ювілею – 300-річчя від часу заснування своєї духовної *alma mater*. У цьому ж році вона вийшла заміж за випускника Львівського політехнічного інституту Дмитра Уляновича Данилюка (1933–2013) і виїхала до Ленінграда за місцем призначення чоловіка. Там працювала науковцем в архівах, зокрема в Центральному державному історичному архіві, де виявила багато матеріалів з українки другої половини ХІХ ст., якими суттєво послуговувалася під час написання двох своїх дисертацій.



Упродовж 1968–1975 років Оксана Омелянівна працювала в Києві на посадах старшого наукового співробітника, завідувача відділу, секретаря вченої ради Центрального державного історичного архіву УРСР.

У 1975 році вона перейшла на роботу в академічний Інститут археології (м. Київ), спершу на посаду наукового, згодом старшого наукового співробітника з покладанням на неї обов'язків завідувача наукового архіву.

У 1990 році О. Франко повернулася до Львова. Вчена рада історичного факультету в 1994 році обрала її доцентом кафедри історії та етнографії України (з 1995 року – кафедра етнології). На цій кафедрі вона виявила себе з найкращого боку, з 2004 року працювала на посаді професора, а у 2011 році їй було присвоєно вчене звання професора.

Оксана Омелянівна зарекомендувала себе як талановитий український дослідник – історик, етнолог, архівіст. У 1985 році вчена захистила кандидатську дисертацію на тему «Суспільно-політичний рух на Україні кінця 50-х – початку 60-х років ХІХ ст. (джерелознавча характеристика архівних документів)».

У 1990 році О. Франко із співупорядниками М. Бутич та І. Глизем опублікувала в Києві фундаментальну працю у трьох томах – корпус документів і матеріалів під промовистою назвою «Кирило-Мефодіївське товариство». Під науковим керів-

ництвом видатного археографа І. Бутича згадані співавтори підготували видання до друку раніше, але протягом майже 20 років публікація була заборонена через українську державницьку ідею, яку вгледіла в програмних документах кирило-мефодіївців не тільки царська влада, а й радянська цензура.

У 2000 році Оксана Омелянівна захистила докторську дисертацію «Наукова та суспільно-політична діяльність Федора Кіндратовича Вовка», у якій доволі вичерпно висвітлила багатогранний творчий життєпис цієї непересічної особистості в українській науці та громадсько-соціальному царині біографії вченого. Наголосимо, що повноцінно вивчати спадщину Ф. Вовка в радянський час було негласно заборонено.

До захисту докторської дисертації О. Франко опублікувала дві книги та декілька десятків статей, у яких розглянула науковий доробок Ф. Вовка. Серед її публікацій із цієї проблематики насамперед згадаємо такі дослідження: «Народознавчі праці Ф. К. Вовка» (журнал «Народна творчість та етнографія», 1989 р., № 6), «Ф. К. Вовк (Волков). Биографический очерк» («Советская этнография», 1990 р., № 1; у співавторстві з А. Франком), «Ukrainski etnograf, archeolog, antropolog F. K. Wowk» («Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego: Prace etnograficzne», 1992 р., Zeszyt 30, у співавторстві з В. Наулком), книга «Федір Вовк» (Нью-Йорк, УВАН, 1997 р.), монографія «Федір Вовк – учений і громадський діяч» (Київ, 2000 р., 2001 р.), а також епістолярне видання «Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком» (Київ; Львів, 2001 р., співупорядник).

У науковців України та широкої громадськості значний інтерес викликала також книга «О. Ф. Кістяківський. Щоденник. 1874–1885» у двох томах, яка побачила світ у київському видавництві «Наукова думка» в 1994–1995 роках. Співупорядниками цієї книги були О. Франко, М. Бутич, І. Глизь і В. Шандра.

Ця джерелознавча праця і тритомник «Кирило-Мефодіївське товариство» під спільною назвою серії із п'яти томів «Українське національне відродження в документах і мемуарах ХІХ століття» (252 друк. арк.) у 1996 році були висунуті на конкурс на здобуття Державної премії в галузі науки і техніки. Їхнім конкурентом була п'ятитомна англійська енциклопедія укра-

їнознавства В. Кубійовича та Д. Струка. Однак гуманітаріїв не удостоїли нагороди. У 1998 році видання «О. Ф. Кістяківський. Щоденник...», упорядником обох томів якого була О. Франко, відзначили Премією імені М. С. Грушевського НАН України.

Оксану Омелянівну зацікавила ще одна видатна, недостатньо, спорадично, фрагментарно висвітлена в українській науці постать Вадима Щербаківського. Життю і творчості цієї особистості вона присвятила праці «Аналіз документів та матеріалів особистого наукового архіву Вадима Щербаківського» («Вісник Інституту археології», 2012 р., № 7; у співавторстві з Андрієм Франком), «Vědecká a společensko politická činnost Vadya Scerbakivs'koho» («Ukrajinská Svobodná Univerzita (1921–1996)»). Прага, 1998 р.) та ін. У 2017 році О. Франко опрацювала архів ученого в Мюнхені й опублікувала дослідження «Наукова діяльність Вадима Щербаківського в Українському вільному університеті (до 140-річчя від дня народження)» («Науковий збірник УВУ», Мюнхен, 2017 р., № 21; у співавторстві з Андрієм Франком) та ще одну велику за обсягом концептуальну, джерелознавчо-археографічну, модерну працю «Археолог, історик, мистецтвознавець, етнолог, музеєзнавець, педагог Вадим Щербаківський: емігрантська віха творчого життєпису українського вченого, професора (1922–1957)» («Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка», 2017 р., вип. 12, с. 86–167; у співавторстві з Андрієм Франком). Разом із сином Андрієм Дмитровичем Франком (кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу франкознавства Інституту Івана Франка НАН України (м. Львів) з 1994 р.) Оксана Омелянівна підготувала до друку фундаментальне новаторське дослідження «Брати Данило і Вадим Щербаківські. Життя та наукова діяльність».

З раннього дитинства нашу ювілярку захоплювали життя і творчість її родича – відомого українського письменника, поета, громадсько-політичного діяча Івана Франка. Вона стала співупорядником та співавтором коментарів додаткових томів до видання спадщини І. Франка «Зібрання творів у 50 томах» (Київ: Наукова думка, 2008 р., т. 51; 2010 р., т. 54; у 2017 р. т. 56 підготовлено до друку). Ретельну роботу вона здійснює разом з постійним членом головної редколегії видання, відповідальним секретарем 51-го тому А. Франком, який

є одним з провідних коментаторів та упорядників науково-джерельного «апарату» цілісного корпусу всіх додаткових томів зібрання (томи 51–56, а також нумерований довідковий том «Показчик купюр»). Досвідчений текстолог, археограф-джерелознавець О. Франко готує до публікації різноматичні праці І. Франка, здебільшого історико-літературного та етнографічного змісту. Зокрема, це упорядковане разом з А. Франком дослідження «Огляд праць над етнографією Галичини», яке не увійшло до п'ятидесятитомника вченого. У 2003 році О. Франко брала участь у підготовці та виданні книги «Зеновія Франко (1926–1991): Статті. Спогади. Матеріали», що побачила світ у Львові за редакцією М. Вальо.

Оксана Омелянівна вже понад 30 років плідно працює на педагогічній ниві вищої школи. Вона успішно проводила семінарські заняття з історії та джерелознавства України, читає лекції з етнології України та етнографії народів світу, українознавства і викладає низку спецкурсів. Випускники факультету з вдячністю згадують її як умілого, доброзичливого наставника і порадирика. Лекції Оксани Омелянівни завжди викликають інтерес і позитивні відгуки у слухачів. Під її керівництвом студенти захистили десятки дипломних, бакалаврських, магістерських робіт.

Професор О. Франко брала активну участь у діяльності вченої ради історичного факультету. Понад 15 років вона є членом спецрад із захисту докторських та кандидатських дисертацій Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича та Інституту народознавства НАН України. О. Франко була офіційним опонентом і рецензентом багатьох наукових праць з історико-етнологічної тематики. Її виступи завжди відзначаються чіткістю формулювання висновків та об'єктивністю. Під керівництвом Оксани Омелянівни три аспіранти написали і захистили кандидатські дисертації (тут варто згадати також про «консультування» талановитого аспіранта Українського вільного університету в Мюнхені Артема Кокоша).

О. Франко донині тісно співпрацює з Інститутом Івана Франка НАН України, музеями І. Франка у Львові, Калуші й с. Нагуєвичі, Інститутом української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, Інститутом народознавства НАН України, Інститутом українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України,

Інститутом літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Європейським центром НТШ у Парижі, Українським вільним університетом у Мюнхені та іншими науково-респектабельними вітчизняними і закордонними академічними інституціями. Вона опрацьовує архіви українських учених у діаспорі, має публікації у Франції, Англії, США, Німеччині, Чехії, Польщі та інших країнах. Дослідниця плідно працює в Науковому товаристві імені Шевченка (секція етнографії та фольклористики), бере участь у франкознавчих, літературознавчих, археологічних та мистецтвознавчих наукових конференціях.

Загалом дослідницький доробок О. Франко доволі значний і достатньо вагомий. Вона є автором понад 200 наукових, методологічних, освітньо-методичних і науково-популярних праць, розділів у вузівських підручниках з етнології, енциклопедичних виданнях та інших публікацій. Учена має урядові нагороди і є почесним громадянином м. Калуша (з 1997 р.).

О. Франко завжди привітна, щира й чесна людина. Вона має заслужений авторитет у середовищі викладачів і студентів факультету. Про її сильний, незламний, конструктивний характер свідчить і такий факт. У 1992 році за ініціативою та активного сприяння А. Франка близька родичка Каменяра організувала Музей-оселю родини Івана Франка в Калуші (Підгірки), подарувавши для втілення в життя цієї справи свій спадковий коштовний будинок. Вона збрала і зберегла для Музею багато родинних речей І. Франка, виявила нові архівні документи, дослідила разом з А. Франком родовідне дерево Великого Каменяра.

Професор О. Франко вважає, що організація в Калуші Музею І. Франка та участь у виданні його творчої спадщини – це її віддяка за той «дух, що тіло рве до бою», і за споріднену з письменником кров, яка пульсує в її жилах. Такими резонансними суспільно-культурологічними та науковотворчими здобутками вона може гідно «прозвітувати» перед людьми за те харизматичне, гучне, поважне прізвище, яке отримала при народженні.

11 квітня 2019 року виповнюється 80 літ вельмишановній Оксані Омелянівні Франко. Щиро бажаємо їй усіляких гараздів, міцного здоров'я, щасливих подальших років життя і плідної науково-творчої праці.

Костянтин Кондратюк

НАРОДОЗНАВЧА ДІЯЛЬНІСТЬ МИХАЙЛА КОЦЮБИНСЬКОГО ЯК ПІДҐРУНТЯ ДО ФОРМУВАННЯ ДЖЕРЕЛЬНОЇ ОСНОВИ ПОВІСТІ «ТІНІ ЗАБУТИХ ПРЕДКІВ»

У статті охарактеризовано внесок Михайла Коцюбинського (1864–1913) у розвиток народознавства наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Митець відомий не лише як письменник-прозаїк, але і як збирач та дослідник фольклорно-етнографічних матеріалів. Значну їх частину було зібрано на Поділлі й Чернігівщині, зокрема, народні пісні, прислів'я, приказки, легенди, балади, згодом опубліковано. М. Коцюбинський досліджував не лише український фольклор, а й молдавський і кримськотатарський, що підтверджує присутність численних етнографізмів у його літературних творах.

Ключові слова: Михайло Коцюбинський, народознавча діяльність, «Тіні забутих предків», джерела, Гуцульщина.

The present article highlights the contribution of Mykhaylo Kotsiubynskyi (1864–1913) to the development of ethnology in the late 19th to early 20th century. He is known not only as a prose-writer, but also as a collector of folkloric and ethnographic materials, their researcher. A considerable part of the materials collected in Podillia and Chernihivshchyna (folk songs, proverbs, sayings, legends, ballads) was published. At the same time, M. Kotsiubynskyi studied not only Ukrainian folklore, but Moldovan and Crimean Tatar ones as well, which is proved by the presence of numerous ethnographicisms in his literary works.

Keywords: Mykhaylo Kotsiubynskyi, ethnological activity, *Shadows of Forgotten Ancestors*, sources, Hutsulshchyna.

Михайло Коцюбинський знаний передусім як письменник-прозаїк. Натомість менш відомий його вагомий внесок в інші царини української культури. Зокрема, літератор відзначився на ниві народознавства.

Низку аспектів з діяльності М. Коцюбинського в руслі етнографії і фольклористики та використання фольклорно-етнографічних матеріалів і сюжетів у його творах дослідили Микола Грицюта [13], Василь Циганюк і Юрій Гуменюк [33], Лідія Козар [16; 17], Марія Москаленко [24], Наталія Логвіненко [21], Павло Регрут [28]. Важливі деталі ролі Гуцульщини в житті й творчості М. Коцюбинського розкрили Володимир Гнатюк [7], Ігор Райківський [27], Олександра Салій [29], Тетяна Бикова [3], Марина Кришталь [20].

Варто наголосити на фольклорно-етнографічних працях, до появи яких мав стосунок М. Коцюбинський [10–12], а також тих роботах, якими він користувався під час написання повісті «Тіні забутих предків» [4–6; 22; 25; 31; 32]. Важливим матеріалом також є листування М. Коцюбинського, зокрема, з В. Гнатюком і М. Грушевським [9; 18].

Перші спроби фіксації польових фольклорно-етнографічних матеріалів письменник зробив на рідному Поділлі. Зокрема, у 1891–1892 роках, працюючи домашнім учителем у с. Лопатинці (нині – Шаргородського р-ну Вінницької обл.), записав чимало пісень, прислів'їв, приказок, легенд і балад, які згодом увійшли до видань «Збірничок українських пісень з нотами» (опублікований в Одесі 1896 р.) [16, с. 253], «Етнографічні матеріали, зібрані в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях» [10, с. I, VIII] та «З уст народу» [11, с. VI]. Два зі згаданих збірники вийшли в Чернігові за редакцією Бориса Грінченка. Наголосимо, що М. Коцюбинський залучив до збирацької роботи й селян-лопатинців, фольклорні записи яких побачили світ у згаданих збірниках [11, с. VI; 16, с. 253].

Народознавчу діяльність письменник продовжив у 1890-х роках. У 1892 році газета «Буковина» надрукувала статтю М. Коцюбинського «Вироби селянок з Поділля на виставці в Чикаго», у якій йшлося про особливості гаптування на Вінниччині. А впродовж 1892–1897 років, працюючи у філоксерній комісії на бес-

сарабських і кримських виноградниках, М. Коцюбинський записував народознавчі відомості від місцевих селян, зокрема, молдаван і кримських татар [16, с. 253].

Оселившись у 1898 році в Чернігові, М. Коцюбинський редагував працю Б. Грінченка [12], що вийшла 1901 року. На початку ХХ ст. письменника залучили до роботи Губернської вченої архівної комісії, яка діяла в Чернігові й мала на меті розробити програму-запитальник для збирання етнографічних матеріалів у Чернігівській губернії [24, с. 85]. Цю «Програму для збирання відомостей археологічних, історичних та етнографічних по Чернігівській губернії» опублікували 1903 року в Чернігові. Письменник написав такі її розділи, як «Народна словесність» і «Бандуристи (кобзарі) та лірники» [16, с. 254].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. збіглися два вікопомні явища в розвитку національної культури: утвердження засад модернізму в українській літературі й розквіт народознавчих студій. М. Москаленко зауважує: «Поєднання народного світовідчуття і світогляду модернізму дало зразок нової модерної української культури, що виникла на власному ґрунті і не руйнує фольклорно-міфологічні образи й сюжети традиційної української культурної спадщини, бо саме фольклор, міфологія і є найпершим джерелом самостійності кожної національної культури. <...> Іван Франко, Василь Стефаник, Ольга Кобилянська, Леся Українка, Михайло Коцюбинський витворили таку потужну літературу, що марно цей час назвали золотим віком української літератури. Це покоління письменників вивело українську літературу на європейський ґрунт, але коріння високої майстерності цих письменників живила багата спадщина народної творчості» [24, с. 82].

У творчості М. Коцюбинського поєдналися три важливі складові – реалізм, імпресіонізм і фольклор. Можна погодитися з дослідниками, що письменник не уявляв літературної роботи без докладних фольклорно-етнографічних студій. Підтвердженням цього є вищенаведені відомості про його працю на народознавчій ниві, а також архіви митця, зокрема, його нотатники, спогади сучасників про письменника. Ці матеріали свідчать, що він був професійним народо-

знавцем. У бібліотеці М. Коцюбинського зберігалися праці з методики польових фольклорно-етнографічних досліджень, чимало праць народознавчої класики: видання Матвія Номиса [31], Олександра Малинки [22] та інших авторів [24].

Л. Козар наголошує, що народна творчість була для письменника засобом вивчення й розкриття людської психології. Етнографічно-фольклорні джерела (з життя українців, молдаван, кримських татар) стали основою або невід'ємною частиною таких його творів, як «Завидючий брат», «Про двох цапків», «Дві кізочки», «Десять робітників», «Хо», «Андрій Соловейко», «На віру», «Для загального добра», «На крилах пісні», «Пе-коптьор», «Відьма», «В путях шайтана», «На камені», «Під мінаретами», «Дорогою ціною», «Fata morgana», «Що записано в книгу життя» тощо, зрештою, повісті «Тіні забутих предків» [16, с. 253–254].

Ґрунтовний аналіз етнографізмів М. Коцюбинського зробив П. Регрут. Дослідник зазначає, що на ранньому етапі творчості письменника головною темою (завдяки впливу етнографічно-реалістичної манери Івана Нечуя-Левицького та Панаса Мирного) був народний побут, який він знав досконало. В основі ранніх оповідань письменника – багатий етнографічний матеріал:

– деталі одягу: «свитка» («Андрій Соловійко»); «нешасні черевики», «вітром підшита сорочка», «літня китайчата хустка» («21 грудня, на Введеніє»); «вишивана сорочка», «прості чоботи», «чорний м'який капелюх» («Дядько та тітка»); «червоні кісники» («Харитя»); «здорові зашкарублі чоботи», «стара руда материна юпка з клаптиками вати», «довгі рукава», «старенький картузик з одірваним козирком» («Маленький грішник»);

– особливості народного харчування: «борщ з сметаною, вареники з сиром до сметани, чи галушки...» («Дядько та тітка»); «змила в мисчині жменьку пшона, вкинула щіпку солі та зо дві чи зо три картоплини, налила в горщик води і приставила його до вогню» (рецепт кулешу) («Харитя»);

– деталі інтер'єру хати: «В печі палав вогонь і червоним язиком лизав челюсті. В маленькій хаті було поночі, по кутках стояли діди. На постелі лежала стара жінка» («Харитя»); «Дмитрик вискочив з

душної низенької хати, що по самі вікна влізла в землю» («Маленький грішник»); «Баба поклатла на скрині торбину, сіла під грубку» («21 грудня, на Введеніє»);

– народні звичаї та обряди: «Настав святий вечір. В Якимовій хаті кипіла робота. В печі тріщав вогонь та сичав борщ. Олена <...> крутила голубці на вечерю. Василько сидів долі та м'яв мак до куті»; «Весело горить в хаті каганець. На столі стоїть кутя. Батько та дві сестрички сидять за столом, мати подає вечерю. Всі такі веселі, гомонять, радіють святачку. Хлопці та дівчата приносять вечерю, поздоровляють з празником»; «Хлопець сусідин приніс вечерю. “Просили вас на вечерю батько й мати, і я вас прошу. Будьте здорові з святим вечором!” – проказав він дзвінким голосом, подаючи мисчину в хустці»; «Всі люди радіють, весело, як Бог приказав, зустрічають велике свято» («Ялинка»); «в тіні лавка з сінником, а на цівці образ св. Саватія й Зосими, оборонців бджіл» («Дядько та тітка») [28, с. 3].

Попередній досвід збирання народознавчих матеріалів і залучення їх у літературний текст був важливим для М. Коцюбинського під час роботи над повістю «Тіні забутих предків». Її появі передувало перебування письменника в Галичині, зокрема, безпосередньо на Гуцульщині.

М. Коцюбинський уперше відвідав Галичину в червні 1890 року, побувавши у Львові. У цьому ж році вийшла його перша публікація в галицькому виданні – вірш «Наша хатка» у восьмому номері журналу для дітей «Дзвінок». Тоді ж відбулося особисте знайомство М. Коцюбинського з Іваном Франком та Олександром Барвінським (закликав письменника писати «про наш народ і наших земляків, що за кордоном проживають»). Проте найтісніші зв'язки серед представників галицької інтелігенції Михайло Коцюбинський налагодив з Володимиром Гнатюком: з 1890-х років і до смерті письменника вони залишалися близькими друзями [27, с. 27–28].

Вочевидь, В. Гнатюк сприяв зацікавленню М. Коцюбинського Гуцульщиною, позаяк надсилав письменникові видання Етнографічної комісії Наукового товариства імені Шевченка у Львові – «Етнографічний збірник» і «Матеріали до українсько-руської етнології», які містили записи з тих теренів [16, с. 254], а також низку етнографічних програм-запиталь-

ників. Наголосимо, що письменник консультувався із цим народознавцем і під час редагування бібліографічного покажчика «Література українського фольклору. 1777–1900», відправив йому примірник уже згаданої програми-запитальника для збирання етнографічних матеріалів у Чернігівській губернії, водночас подякувавши за його самовіддану роботу над фольклорно-етнографічними збірниками: «Це такий багатий, інтересний матеріал, особливо для нашого брата – белетриста! Я дуже ціную такі книжки; змушений жити в місті, далеко від народу, я часом з головою пірнаю в етнографічні записи, в те чисте і свіже джерело народної творчості та покріплюю тим свої сили» [24, с. 85].

У 1910 році, на запрошення В. Гнатюка, М. Коцюбинський уперше відвідав Карпати [24, с. 85]. У тому ж році він писав В. Гнатюку: «Я, у свій час, з головою пірнув у Гуцульщину, яка мене захопила. Який оригінальний край, який незвичайний, казковий нарід. Але книжка книжкою, треба мати живі враження, щоб щось зробити – і хочеться швидше дочекати ся літа» [18, с. 129].

Прибувши 12 серпня 1910 року в с. Криворівня (до 1962 р. – Станіславської обл., нині – Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.), М. Коцюбинський прожив там десять днів. В. Гнатюк допомагав письменникові збирати матеріали для твору про гуцулів (серед розмаїття їхньої традиційно-побутової культури його найбільше зацікавили родова помста та особливості подружнього життя). Дослідження побуту місцевих мешканців М. Коцюбинський проводив і впродовж 6–31 липня 1911 року [27, с. 28]. У серпні 1911 року він писав, що «живе згадками про милих людей і милі гори», упорядковує свої враження і збирається розпочати твір «на основі своїх вражень з Карпат» [29, с. 275].

Отже, зібрані на Гуцульщині впродовж 1910–1911 років матеріали і стали основою повісті «Тіні забутих предків», завершеної того ж року в Чернігові й опублікованої В. Гнатюком у «Літературно-науковому вістнику» за 1912 рік. Проте і в 1912 році, під час свого останнього візиту до с. Криворівня, М. Коцюбинський продовжив етнографічні мандрівки Гуцульським краєм, збираючи польовий матеріал, адже планував написати ще дві повісті із життя гуцулів (вірогідно, разом із твором «Тіні

забутих предків» вони становили б трилогію) [27, с. 28]. Зауважимо й те, що письменник доволі довго обмірковував назву своєї повісті (можливі її варіанти: «Тіні минулого», «Голос віків», «Подих віків», «Дар предків забутих», «Голос забутих предків», «Сила забутих предків») [19].

М. Коцюбинський мріяв придбати садибу в с. Криворівня, але, на жаль, через нестачу коштів ця мрія так і не здійснилася [27, с. 28].

Іншою постаттю, що спричинилася до зацікавлення митця Гуцульщиною, був Михайло Грушевський. З їхнього листування довідуємося про враження М. Коцюбинського від с. Криворівня (М. Грушевський і В. Гнатюк часто запрошували письменника до цього гуцульського села). У листі від 4 червня 1911 року М. Коцюбинський писав: «Я все живу згадками з Криворівні, де я зазнав так багато хорошого і од людей і од природи». А в листі від 2 липня 1911 року стверджував: «Криворівня мене так зачарувала, що я цілий рік тільки й марив про неї, навіть у сні бачив її». М. Грушевський і М. Коцюбинський разом востаннє відпочивали у с. Криворівня влітку 1912 року. 10 серпня цього ж року в листі до письменника М. Грушевський писав: «Мені тепер дуже прикро, дорогий Михайле Михайловичу, що живучи так близько, так мало бачилися разом і вже не знати, чи будемо мати сю нагоду» [9, с. 439].

У 1910, 1911 і 1912 роках у цьому ж селі М. Коцюбинський зустрічався з І. Франком [29, с. 271–273]. Цікаву інтерпретацію твору «Тіні забутих предків» подав український літературознавець Леонід Білецький (публікація 1933 р.) [див.: 29, с. 271–311]. На його думку, зародження повісті відбулося саме на основі відносин М. Коцюбинського та І. Франка («концепція й сенс життя Йвана [Палійчука. – А. К.] від його народження аж до смерті – то є пробраз аналогічного, але глибшого й вищого особистого життя Івана Франка»). Важливу роль у цьому відіграв В. Гнатюк. Так, у другій частині своєї праці Л. Білецький звернувся до джерел тексту повісті, проаналізувавши листування М. Коцюбинського з В. Гнатюком. На думку літературознавця, віховими етапами шляху, якими письменник ішов до написання твору, були «Коломийки» В. Гнатюка [4–6], «Матеріали до гуцульської демонології» А. Оні-

щука [25], «Гуцульщина» В. Шухевича, «Гуцульські примівки» І. Франка [32], а також власні враження від побаченого в с. Криворівня. Л. Білецький припускав, що саме В. Гнатюк «спричинився до того, що Гуцульщина таки закрила в уяві Коцюбинського все інше». Напевно, літературознавець спирався на спогади Л. Гарматія про М. Коцюбинського, видані В. Гнатюком 1925 року [29, с. 272].

О. Салій наголошує, що Л. Білецький, уважаючи стрижнем повісті образ Івана Палійчука, недооцінив значення в ній Гуцульщини. Натомість саме враження письменника від цього краю і традиційно-побутової культури його мешканців варто розглядати як основу твору. Для обґрунтування цієї думки дослідниця спирається на опубліковані виписки з фольклорно-етнографічних збірників, словничок гуцулізмів і план повісті [19, с. 341–355], а також на спогади В. Гнатюка та Л. Гарматія [29, с. 274–275]. В. Гнатюк згадував: «Гори подобались йому [М. Коцюбинському. – А. К.] дуже, а гуцули ще більше. Тому задумав він змалювати їх життя у просторім романі... За тло роману мала послужити “пизма” – ворожнеча межі двома родами Гутенюків і Палійчуків у Краснолі, про яку оповідав йому власне Л. Гарматій» [7, с. 13].

Л. Гарматій¹ організував для М. Коцюбинського справжню мандрівку традиційно-побутовою культурою гуцулів. Зокрема, він водив його «на Скупову, плаєм старовиним, дуже мальовничою дорогою на полонину – до “стаї” – “на бринзю”», на похорон мешканки с. Голови (до 1962 р. – Станіславської обл., нині – Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.), де письменник і побачив перебіг «гри при мерці» – «грушки» тощо [7, с. 15–16].

Як уже зазначалося, крім власних спостережень, для опису традиційно-побутової культури гуцулів, зокрема «ігор при мерці», М. Коцюбинський використав матеріали з п'ятитомної праці «Гуцульщина» В. Шухевича [24, с. 85].

Попри такий ґрунтовний підхід до формування джерельної бази для реалістичного відтворення фольклорно-етнографічних особливостей гуцулів, письменника не оминула критика. І. Райківський зазначав: «З етнографічного погляду, М. Коцюбинський допустив у “Тінях забутих предків” певні неточності, за які його, зокрема, піддав критиці Г. Хоткевич, але це не знижує

високої художньої вартості повісті» [27, с. 28]. Україй складно погодитися з оцінкою, яку дав знавець Гуцульщини Г. Хоткевич: «Це не тільки найслабший, але попросту ганебний твір» [14, с. 35].

Повість «Тіні забутих предків» передусім варто оцінювати як літературний твір, головна мета якого – емоційний вплив на читача. Тому розглянемо його стилістичні особливості.

Якщо на початку своєї творчості М. Коцюбинський розвивався як письменник-реаліст, то поступово створив свій власний стиль, з акцентом на першочерговій увазі до відображення внутрішнього світу персонажів [28, с. 4].

А. Меншій зазначає, що М. Коцюбинський «наполегливо прагнув вирватися з художнього кола народницького реалізму до вершин стильового естетства європейців. Як художник з виразно еволюційним ладом авторської свідомості М. Коцюбинський переконував, що література повинна “давати справжній образ життя всіх верств суспільності”. Відтак він намагався “вийти за межі досюгочасного літературного напрямку”, привертав увагу до “тем філософічних, соціальних, історичних і т. ін.”, оновлюючи при цьому “способи оброблювання сюжетів” з урахуванням досвіду сучасної європейської літератури» [23].

Дослідники творчості М. Коцюбинського наголошують на тому, що письменник використовував досвід імпресіонізму та психологізму, які розвивалися в європейській культурі останньої третини ХІХ – початку ХХ ст., створивши свою власну естетику [26, с. 142].

«Література імпресіонізму (від фр. *impression* – враження) тлумачиться в історії і теорії літератури як течія мистецтва раннього модернізму на межі ХІХ–ХХ ст., яка вбачала своїм завданням «ушляхетнене, витончене відтворення особистісних вражень та спостережень, мінливих миттєвих відчуттів та переживань» [8, с. 11].

У контексті характеристики імпресіонізму повісті «Тіні забутих предків», В. Кирилова акцентує увагу на наявності пейзажних описів («імпресіоністичних пейзажів» з такими художніми елементами композиції, як перспектива, характерне освітлення, яскравість образів тощо) та портретних описів (де завжди присутня експресивна авторська оцінка образу позитивного чи негативного) [15, с. 110]. Для

твору характерні такі риси, як фрагментарність і вибірковість, себто з наголосом лише на найяскравіших, художньо найвиразніших моментах життя героїв (читач повинен уявити цілісність завдяки окремим деталям). Завдяки такому підходу М. Коцюбинський зумів розкрити внутрішній світ персонажів на суспільному тлі [26, с. 144]. Я. Поліщук зазначає, що це є умовою «синтезу, який охоплює зовнішню (форму) та внутрішню (зміст, душу), прагне до гармонійного поєднання цих двох начал у художньому матеріалі» [26, с. 143].

В. Кирилова наголошує на психологізмі («показі почуттів і переживань героїв переважно шляхом цілеспрямованого добору певних фактів, деталей пейзажу, портрета, інтер'єра тощо») як головній рисі «Тіней забутих предків». Авторка зазначає, що особливості психологізму повісті полягають у тому, що внутрішній світ її героїв зображено крізь призму їхніх суб'єктивних переживань, переданих через їхню мову, що підсилено тлом і мовленням оповідача [15, с. 106].

Н. Логвіненко вказує, що для М. Коцюбинського було важливим розкрити світогляд гуцулів. «Християнством він [гуцул. – А. К.] скористався тільки для того, щоб прикрасити язичницький культ. Скільки тут красивих казок, повір'їв, символів!», – писав М. Коцюбинський. З листа М. Коцюбинського до О. Аплаксіної від 19 липня 1911 року дізнаємося, що письменник побував на похоронах у вищезгаданому селі Голови: «В селі я натрапив на оригінальний обряд. Вночі десь померла стара жінка – і ось з далеких хат (тут хата від хати на кілька верств) зійшлися люди. На лаві під стіною лежить покійниця, горять перед нею свічки, а в хаті поставлені лави, як у театрі, і на них сидить маса людей. Тут же, біля покійниці, в сінях зібралася повеселитись молодь. І яких тільки тут ігор не було. Сміх роздавався безперервно, жарти, крик, а покійниця скорбно зімкнула уста і теплиться похоронним блиском свічка. І так всю ніч» [21, с. 75; 24, с. 85].

М. Москаленко слушно зауважує: «М. Коцюбинський не описував детально гуцульське весілля, хрестини, він брав тільки ті моменти життя, в яких вбачав глибоку філософську підкладку. Його цікавили гуцули своєю неоскверненою первісністю, тим, що вони осягають світ безпо-

середньо, дитинно, довіряючи враженням, які вловлюють своїми відкритими душами і з цього формується їхній своєрідний світогляд – враження вражень – що творить неперевершену міфологію» [24, с. 85].

Отже, проаналізувавши тему запропонованої статті, ми дійшли таких висновків. В основі повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків» – достовірні етнографічні матеріали, почерпнуті під час польових фольклорно-етнографічних досліджень теренами галицької частини Гуцульщини, а також з народознавчої літератури.

Під час створення повісті «Тіні забутих предків» М. Коцюбинський мав уже потужний досвід народознавчої діяльності: записів фольклорно-етнографічних матеріалів, їх аналізу, а також включення в текст художніх творів. Репрезентація культурних реалій життя гуцулів у творі була підпорядкована імпресіоністичному

стилю письменника, що передбачав фрагментарність і вибірковість – наголос лише на яскравих, художньо найвиразніших епізодах життя героїв.

Примітка

¹ Уродженець Західного Поділля Лука Васильович Гарматій (1866, с. Лучка, нині – Тернопільського р-ну Тернопільської обл. – 1924, с. Могильниця, нині – Тербовлянського р-ну Тернопільської обл.) за фахом був учителем. Упродовж 1898–1912 років він викладав у селах Гуцульщини: Тюдова, Кобаки, Розтоки, Криворівня й Голови (в останньому – у період співпраці з В. Шухевичем). Підтримував тісні взаємини з М. Грушевським, Ф. Вовком, І. Франком та іншими діячами української науки і культури, які цікавилися традиційно-побутовою культурою гуцулів; збирав для них фольклорно-етнографічні матеріали, а також зразки гуцульських народних промыслів і ремесл [1; 2; 30].

Джерела та література

1. Арсенич П. Гарматій Лука Васильович. *Енциклопедія сучасної України: у 30 т.* Київ, 2006. Т. V : Вод-Гн. С. 404.
2. Арсенич П. Учитель і етнограф Лука Гарматій. *Наукові записки Івано-Франківського краєзнавчого музею.* Галич, 1993. Вип. 2. С. 47–53.
3. Бикова Т. В. Філософія буття гуцула крізь призму дефініції «Гуцульщина як текст» в українській малій прозі перших десятирічь ХХ століття. *Літературознавчі студії.* 2015. Вип. 43. С. 18–28.
4. Гнатюк В. Коломийки. Том I. *Етнографічний збірник.* Львів, 1905. Т. XVII. С. I–XLIII + 1–258.
5. Гнатюк В. Коломийки. Том II. *Етнографічний збірник.* Львів, 1906. Т. XVIII. С. 1–315.
6. Гнатюк В. Коломийки. Том III. *Етнографічний збірник.* Львів, 1907. Т. XIX. С. 1–252.
7. Гнатюк В. Лука Гарматій і його спомини про М. Коцюбинського. Львів, 1925. 20 с.
8. Головченко Н. Концепція світу і людини в літературі імпресіонізму (за етюдом М. Коцюбинського «Цвіт яблуні»). *Матеріали науково-практичної конференції «Феномен Михайла Коцюбинського у художніх вимірах українства», Чернігівський літературно-меморіальний музей-заповідник М. Коцюбинського, 16–17 вересня 2009 р.* Чернігів, 2009. С. 11.
9. Горинь В. Листи М. Грушевського до М. Коцюбинського. URL: http://shron1.chtyvo.org.ua/Ногун_Vasyl/Lysty_M_Hrushevskoho_do_M_Kotsiubynskoho.pdf. С. 436–464.
10. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1899. Т. 3: Песни. 765 с.
11. Гринченко Б. Д. Из уст народа: малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1900. 485 с.
12. Гринченко Б. Д. Литература украинского фольклора. 1777–1900. Опыт библиографического указателя. Чернигов, 1901. 317 с.
13. Грицюта М. С. М. Коцюбинський і народна творчість. Київ, 1958. 55 с.
14. Жила С. «Тіні забутих предків» і конгеніальні твори живопису й графіки. *Матеріали науково-практичної конференції «Феномен Михайла Коцюбинського у художніх вимірах українства», Чернігівський літературно-меморіальний музей-заповідник М. Коцюбинського, 16–17 вересня 2009 р.* Чернігів, 2009. С. 35.
15. Кирилова В. А. Стилістика повісті Михайла Коцюбинського «Тіні забутих предків» і її відтворення у французькому перекладі Емілія Крюби. *Мовні і концептуальні картини світу.* 2013. Вип. 46. С. 104.
16. Козар Л. Збирацько-фольклористична діяльність українських письменників – діячів Київської і Чернігівської громади (М. Коцюбинський, В. Самійленко, Г. Коваленко, І. Коновал). *Література. Фольклор. Проблеми поетики.* Київ, 2011. Вип. 35. С. 252–260.

17. Козар Л. Збирачі подільського фольклору – кореспонденти Б. Грінченка. *Подільський фольклор у збиранні та дослідженні: Тези міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. 105-й річниці з дня народження Г. Танцюри*. Вінниця, 2006. С. 21–29.
18. Коцюбинський М. Листи до Володимира Гнатюка. З передмовою і поясненнями В. Гнатюка. Львів, 1914. 167 с.
19. Коцюбинський М. Матеріали до повісті «Тіні забутих предків». Коцюбинський М. *Твори в 7 т.* Київ, 1974. Т. III: Оповідання. Повісті (1908–1913). С. 355.
20. Кришталь М. Фонетичні гуцульські діалектизми в повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків». *Студентські лінгвістичні студії*. 2015. Вип. 1. С. 42–46.
21. Логвіненко Н. Вивчення фольклорної фантастики повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків» у системі факультативних занять. *Матеріали науково-практичної конференції «Феномен Михайла Коцюбинського у художніх вимірах українства», Чернігівський літературно-меморіальний музей-заповідник М. Коцюбинського, 16–17 вересня 2009 р.* Чернігів, 2009. С. 74–78.
22. Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. 388 с.
23. Меншій А. М. Михайло Коцюбинський і розвиток української літератури 20–30-х рр. ХХ ст. URL: <http://litzbirnyk.com.ua/wp-content/uploads/2013/11/15.4.7.pdf>.
24. Москаленко М. Українське народознавство кінця ХІХ – поч. ХХ ст. через призму творчості М. М. Коцюбинського. *Матеріали науково-практичної конференції «Феномен Михайла Коцюбинського у художніх вимірах українства», Чернігівський літературно-меморіальний музей-заповідник М. Коцюбинського, 16–17 вересня 2009 р.* Чернігів, 2009. С. 82–85.
25. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці, Надвірнянського повіта, 1907–1908. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. XI. С. 1–139.
26. Поліщук Я. «Тіні забутих предків» Михайла Коцюбинського: від повісті до кінофільму. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2013. Вип. 1. С. 142–145.
27. Райківський І. Гуцульщина – місце відпочинку і творчості видатних українських діячів з підросійської України на початку ХХ ст. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: історичні науки*. Луцьк, 2015. Вип. 7. С. 26–32.
28. Регрут П. Новаторські ідеї Михайла Коцюбинського на шляху від класичного реалізму до імпресіонізму на початковому етапі творчості. *Синопис: текст, контекст, медіа*. 2017. № 1. С. 1–11.
29. Салій О. Призабута розвідка Леоніда Білецького (Причинок до вивчення «гуцульського тексту» в українській літературі). *Українське літературознавство*. 2011. Вип. 74. С. 271–311.
30. Скрипник П. І. Гарматій Лука Васильович. *Енциклопедія історії України: у 10 т.* К., 2004. Т. II: Г–Д. С. 55–56.
31. Українські приказки, прислів'я і таке інше. *Збірники О. В. Марковича і других. Споруди М. Номис*. Санкт-Петербург, 1864. 304 + XVII с.
32. Франко І. Гуцульські примівки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. V. С. 41–72.
33. Циганюк В. Ф. Народознавчі мотиви в творчості М. Коцюбинського; Поетичне слово Коцюбинському. Вінниця, 1997. 64 с.

References

1. ARSENYCH, Petro. Harmatij Luka Vasyliovych. In: Mykola ZHELEZNIAK, executive secretary, *Encyclopedia of Modern Ukraine: in 30 Vol.* Kyiv, 2006, vol. V: *Вод–Гн*, p. 404 [in Ukrainian].
2. ARSENYCH, Petro. Teacher and Ethnographer Luka Harmatij. In: Mykhaylo PANKIV. *Proceedings of the Ivano-Frankivsk Local Lore Museum*. Halych, 1993, iss. 2. pp. 47–53 [in Ukrainian].
3. BYKOVA, Tetiana. Philosophy of the Hutsul Life through the Prism of the *Hutsulshchyna as a Text* Definition in the Scope of Ukrainian Small Stories of the First Decades of the XXth Century. In: Hryhoriy SEMENIUK, ed.in-chief. *Literary Critical Studies: Collected Scientific Papers*. Taras Shevchenko Kyiv National University, Institute of Philology. Kyiv: Dmytro Buraho Publishing House, 2015, iss. 43, pt. 1, 397 pp., pp. 18–28 [in Ukrainian].
4. HNATIUK, Volodymyr, compiler. Kolomyikas. Vol. I. In: Volodymyr HNATIUK, ed., *The Ethnographic Collection*. Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under the supervision of Karol Bednarskyi, 1905, vol. XVII, pp. I–XLIII + 1–258 [in Ukrainian].
5. HNATIUK, Volodymyr, compiler. Kolomyikas. Vol. II. In: Volodymyr HNATIUK, ed., *The Ethnographic Collection*. Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under the supervision of Karol Bednarskyi, 1906, vol. XVIII, pp. 1–315 [in Ukrainian].

6. HNATIUK, Volodymyr, compiler. Kolomyikas. Vol. III. In: Volodymyr HNATIUK, ed., *The Ethnographic Collection*. Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under the supervision of Karol Bednarskyi, 1907, vol. XIX, pp. 1–252 [in Ukrainian].
7. HNATIUK, Volodymyr. *Luka Harmatiy and His Recollections on M. Kotsiubynskyi*. Lviv: Mykhaylo Taranko Publishing House. 1925, 20 pp. [in Ukrainian].
8. HOLOVCHENKO, Nina. Concept of the World and Man in the Literature of Impressionism (Based on the M. Kotsiubynskyi Novella *Apple Trees in Bloom*). In: *Proceedings of the Theoretical and Practical Conference “The Phenomenon of Mykhaylo Kotsiubynskyi in Artistic Dimensions of the Ukrainianry”, Chernihiv Literary-Memorial Museum-Preserve of M. Kotsiubynskyi, September 16–17, 2009*. Chernihiv, 2009, p. 11 [in Ukrainian].
9. HORYN, Vasyl. *M. Hrushevskyi’s Letters to M. Kotsiubynskyi* (online). Available from: http://shron1.chtyvo.org.ua/Horyn_Vasyl/Lysty_M_Hrushevskoho_do_M_Kotsiubynskoho.pdf, pp. 436–464 [in Ukrainian].
10. HRINCHENKO, Borys. *Ethnographic Materials, Collected in Chernihiv and the Neighbouring Governorates: in Three Volumes*. Chernihiv: Provincial Zemstvo Typography, 1899, vol. 3: *Songs*, 765 pp. [in Ukrainian].
11. HRINCHENKO, Borys. *Coming from the People: Lesser Russian Stories, Fairy Tales, and So Forth*. Chernihiv: Provincial Zemstvo Typography, 1901, 485 pp. [in Ukrainian].
12. HRINCHENKO, Borys. *Literature of Ukrainian Folklore. 1777–1900. An Attempt of Bibliographical Reference*. Chernihiv: Provincial Zemstvo Typography, 1901, 317 pp. [in Russian].
13. HRYTSIUTA, Mykola. *M. Kotsiubynskyi and Folk Art*. Taras Shevchenko Institute of Literature, AS of the Ukrainian SSR. Kyiv: AS of Ukrainian SSR, 1958, 55 pp. [in Ukrainian].
14. ZHYLA, Svitlana. *Shadows of Forgotten Ancestors and Congenial Works of Painting and Graphic Art*. In: *Proceedings of the Theoretical and Practical Conference “The Phenomenon of Mykhaylo Kotsiubynskyi in Artistic Dimensions of the Ukrainianry”, Chernihiv Literary-Memorial Museum-Preserve of M. Kotsiubynskyi, September 16–17, 2009*. Chernihiv, 2009, p. 35 [in Ukrainian].
15. KYRYLOVA, Vira. Stylistics of Mykhaylo Kotsiubynskyi’s Novella *Shadows of Forgotten Ancestors* and Its Representation in Emile Kruba’s Translation into French. In: Alla BIELOVA, ed., in-chief, *Linguistic and Conceptual Pictures of the World*. Taras Shevchenko National University, Mykhaylo Maksymovych Scientific Library of the Institute of Philology. Kyiv: Kyiv University, 2013, iss. 46, pt. 2, p. 104 [in Ukrainian].
16. KOZAR, Lidiya. Collecting and Folklore Activities of the Ukrainian Writers – Figures of Kyiv and Chernihiv Communities (Mykhaylo Kotsiubynskyi, Volodymyr Samiylenko, Hryhoriy Kovalenko, Ivan Konoval). In: Hryhoriy SEMENIUK, editorial board’s chair, *Literature. Folklore. Problems of Poetics*. Kyiv: Kyiv University 2011, iss. 35: Dedicated to Studying the Creative Heritage of Lidiya Dunayevska, pp. 252–260 [in Ukrainian].
17. KOZAR, Lidiya. Podillia’s Folklore Collectors – Borys Hrinchenko’s Correspondents. In: *Podillia’s Folklore in Collecting and Studying: Abstracts of the International Theoretical and Practical Conference Dedicated to the 105th Anniversary of Hnat Tantsiura’s Birthday*. Ministry of Culture and Tourism of Ukraine, State Theatre and Entertainment Agency. Vinnytsia: Nova knyha, 2006, pp. 21–29 [in Ukrainian].
18. KOTSIUBYNSKYI, Mykhaylo. *Letters to Volodymyr Hnatiuk*. Prefaced and Annotated by Volodymyr HNATIUK. Lviv: Dilo Publishing Union, 1914, 167 pp. [in Ukrainian].
19. KOTSIUBYNSKYI, Mykhaylo. Materials for the Novella *Shadows of Forgotten Ancestors*. In: Mykhaylo KOTSIUBYNSKYI. *Works in Seven Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1974, vol. III: *Stories. Novellas (1908–1913)*, p. 355 [in Ukrainian].
20. KRYSH TAL, Maryna. Phonetic Hutsul Dialecticisms in M. Kotsiubynskyi’s Novella *Shadows of Forgotten Ancestors*. In: *Student Linguistic Studies*, 2015, iss. 1, pp. 42–46 [in Ukrainian].
21. LOHVINENKO, Nataliya. Studying the Folkloric Fiction of M. Kotsiubynskyi’s Novella *Shadows of Forgotten Ancestors* in the System of Elective Classes. In: *Proceedings of the Theoretical and Practical Conference “The Phenomenon of Mykhaylo Kotsiubynskyi in Artistic Dimensions of the Ukrainianry”, Chernihiv Literary-Memorial Museum-Preserve of M. Kotsiubynskyi, September 16–17, 2009*. Chernihiv, 2009, pp. 74–78 [in Ukrainian].
22. MALYNKA, Oleksandr. *Collected Materials on Lesser Russian Folklore. An Appendix to the «Zemstvo Collection of the Chernihiv Governorate»*. Chernihiv, 1902, 388 pp. [in Russian].
23. MENSIIY, Alisa. *Mykhaylo Kotsiubynskyi and the Development of Ukrainian Literature in the 1920s–1930s*. 2013 [online]. Available from: <http://litzbirnyk.com.ua/wp-content/uploads/2013/11/15.4.7.pdf> [in Ukrainian].

24. MOSKALENKO, Mykhaylo. Ukrainian Ethnology of the Late 19th Century to Early 20th Century through the Prism of Mykhaylo Kotsiubynskyi's Creative Work. In: *Proceedings of the Theoretical and Practical Conference "The Phenomenon of Mykhaylo Kotsiubynskyi in Artistic Dimensions of the Ukrainianry"*, Chernihiv Literary-Memorial Museum-Preserve of M. Kotsiubynskyi, September 16–17, 2009. Chernihiv, 2009, pp. 82–85 [in Ukrainian].
25. ONYSHCHUK, Antin. Materials for Hutsul Demonology. Written in Zelenytsia, Nadvirna District, in 1907–1908. In: *Materials for Ukrainian Ethnology*. Published by the Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under the supervision of Karol Bednarskyi, 1909, vol. XI, pt. 2, pp. 1–139 [in Ukrainian].
26. POLISHCHUK, Yaroslav. *Shadows of Forgotten Ancestors* by Mykhaylo Kotsiubynskyi: From the Novella to the Film. In: *Scientific Bulletin of the Uzhhorod University. Series: Philology. Social Communications*. Uzhhorod: Oleksandra Harkusha Publishing House, 2013, iss. 1, pp. 142–145 [in Ukrainian].
27. RAYKIVSKYI, Ihor. Hutsulshchyna, A Place of Recreation and Creative Work of Outstanding Ukrainian Figures from Russia-Ruled Ukraine in the Early 20th Century. In: *Scientific Bulletin of the Lesya Ukrainka East European National University. Series: Historical Sciences*. Lutsk, 2015, iss. 7, pp. 26–32 [in Ukrainian].
28. REHRUT, Pavlo. Mykhaylo Kotsiubynskyi's Innovative Ideas on the Path from Classical Realism to Impressionism at the Initial Stage of His Creative Work. In: *Synopsis: Text, Context, Media*. Humanitarian Institute of the Borys Hrinchenko Kyiv University. Kyiv, 2017, no. 1, pp. 1–11 [in Ukrainian].
29. SALIY, Oleksandra. A Partially Forgotten Study of Leonid Biletskyi (A Complement to Researching the *Hutsul Text* in Ukrainian Literature). In: *Ukrainian Literary Studies. Ivan Franko: Articles and Materials*. Faculty of Philology of the Ivan Franko Lviv National University. Lviv, 2011, iss. 74, pp. 271–311 [in Ukrainian].
30. SKRYPNYK, Petro. Harmatiy Luka Vasyliovych. In: Valeriy SMOLIY, editorial board's chairperson, *The Encyclopedia of History of Ukraine: in Ten Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 2004, vol. II: *I–II*, pp. 55–56 [in Ukrainian].
31. NOMYS, Matviy, ed., *Ukrainian Proverbs, Sayings and So On. Collections of Opanas Markovych and Others. Compiled by Matviy Nomys*. St. Petersburg, 1864, pp. 304+XVII [in Ukrainian].
32. FRANKO, Ivan. Hutsul Bywords. In: Ivan FRANKO, ed., *The Ethnographic Collection*. Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society. Lviv: Shevchenko Scientific Society Printing House under the supervision of Karol Bednarskyi, 1898, vol. V, pp. 41–72 [in Ukrainian].
33. TSYHANIUK, Vasyli. *Ethnological Motifs in Creative Work of Mykhaylo Kotsiubynskyi; A Poetic Address to Kotsiubynskyi*. Co-authored by Yu. HUMENIUK. Vinnytsia, 1997, 64 pp. [in Ukrainian].

SUMMARY

The present article highlights the contribution of Mykhaylo Kotsiubynskyi (1864–1913) to the development of ethnology in the late 19th to early 20th century. He is known not only as a prose-writer, but also as a collector of folkloric and ethnographic materials, their researcher. A considerable part of the materials collected in Podillia and Chernihivshchyna (folk songs, proverbs, sayings, legends, ballads) was published. At the same time, M. Kotsiubynskyi studied not only Ukrainian folklore, but Moldovan and Crimean Tatar ones as well, which is proved by the presence of numerous ethnographicisms in his literary works.

Eastern Halychyna, in particular, Hutsulshchyna, which probably fascinated M. Kotsiubynskyi after his acquaintance with the famous historian Volodymyr Hnatiuk, occupied a special place in M. Kotsiubynskyi's ethnological studies. Apparently, under his influence and with his help M. Kotsiubynskyi stayed in Kryvorivnia twice (1910, 1911), where he has collected rich ethnographic material, used later while writing the novella *Shadows of Forgotten Ancestors*, and became acquainted with the land during communication with the Hutsul people. Communication with Ivan Franko, Mykhaylo Hrushevskyi, Volodymyr Shukhevych and other members of the Shevchenko Scientific Society in Lviv was equally important for the crystallization of the novella's plot.

The combination of impressionism and psychologism with the collected folkloric and ethnographic materials, allowed M. Kotsiubynskyi to create the novella *Shadows of Forgotten Ancestors*, and to reveal the inner world of its principal characters, their feelings and experiences, as well as a worldview of the Hutsul people, to depict an authentic image of Hutsulshchyna.

Keywords: Mykhaylo Kotsiubynskyi, ethnological activity, *Shadows of Forgotten Ancestors*, sources, Hutsulshchyna.

ЛІКАР ЗА ФАХОМ, ЕТНОГРАФ ЗА ПОКЛИКАННЯМ: ДО 190-ї РІЧНИЦІ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ СТЕПАНА НОСА (1829–1901)

Нещодавно минула 190 річниця від дня народження українського письменника, громадського діяча, етнографа, народного лікаря Степана Даниловича Носа. Випускник медичного факультету Імператорського університету св. Володимира (нині – Київський національний університет імені Тараса Шевченка), він увійшов в історію етнологічної науки як ґрунтовний знавець народної медицини, українського народного побуту, звичаїв, усної народної творчості, праці якого збагатили знання матеріальної і духовної культури українців. Прислужився він і на ниві медицини і лікарської справи, про що свідчать опубліковані розвідки вченого та численні нотатки, що зберігаються в архівних фондах і рукописних відділах бібліотек.

Народився С. Ніс 6 травня 1829 року в селі Понори Конотопського повіту Чернігівської губернії (нині – Талалаївського р-ну Чернігівської обл.) у козацькій родині. Початкову освіту здобув у дяка, у десятилітньому віці поступив у Полтавську губернську гімназію, після закінчення якої опановував професію лікаря-хірурга в Університеті св. Володимира.

Родинне оточення, сімейні перекази про давнє козацьке минуле його прадіда – Григорія Антоновича Носа, який був полковим хорунжим і діда Івана Григоровича – прилуцького полковника, зацікавили молодого Степана історією свого родоводу, долею пращурів, самотньою українською культурою, традиціями, що передавалися від покоління до покоління. Він одягався у вишиванку і шаровари, любив співати українські пісні, записував їх, грав на скрипці й бандурі, збирав бібліотеку українських книг з історії козаччини та народного побуту.

У роки навчання в Університеті св. Володимира жив у будинку на Хрещатику разом із такими ж студентами-українцями (близько 20 осіб) однією сім'єю, яку спільники «охрестили» Носівським куренем, де все будувалося на дружніх товариських засадах: спільно харчувалися,

колективно платили за житло, у вільний від навчання час вивчали рідну історію, сперечалися про майбутнє, у юнацькому запалі присягалися присвятити своє життя й діяльність Батьківщині задля збереження усіх носіїв національної культури, побуту, традицій простого народу, щоб «не бути іноземцями на своїй землі». У суспільстві активно діяло Кирило-Мефодіївське товариство, ідеями якого захоплювався і С. Ніс.

Після закінчення медичного факультету, майбутній етнограф у роки Кримської війни (1853–1856) працював хірургом у воєнних шпиталях Таганрога, Ростова-на-Дону, за що був нагороджений медаллю «За участь у Кримській війні». У 1857 році С. Ніс мешкає у Харкові та здає іспит на звання повітового лікаря й оператора (хірурга), а з жовтня 1858 року працює в Чернігівській лікарській управі. Але й тут С. Ніс не змінює своїм науковим інтересам: збирає і записує українську народну пісенну й віршовану творчість, захоплюється рецептурою поварського мистецтва і, звісно, занотовує усі народні засоби лікування поширених на той час захворювань, особливо травами. Він використовував їх у випадках, коли медичні препарати виявлялися недієвими.

Насправді він був «народним лікарем», знав побутові та кліматичні особливості регіону, антропологічні характеристики населення і традиційні світоглядні уявлення українців, тому народні ліки сукупно із переказами, повір'ями і приказками, на його думку, мали допомагати душі й тілу. Окрім опублікованих праць, зокрема «Про хвороби і як їм допомогти» (Київ, 1874), «Про холеру» (Київ, 1875), низки статей у газеті «Черниговские губернские ведомости», у часописах «Киевская старина» й «Основа» залишилося чимало рукописних етнографічних нотаток, щоденникових записів, у яких учений зафіксував відомі з давніх часів народні рецепти лікування болі в горлі, кашлю, переохолодження тощо. Він називає трави, які допомагають при різних



захворюваннях: горицвіт, сон-трава, дивосил, кропива, хміль польовий, зозуліні сльози, воронове око, полинь тощо. Усі вони подаються із поясненням їх зовнішнього вигляду і зазначенням місцевості, де ростуть. Автор наводить і рецептуру їх приготування й використання.

Незважаючи на те, що С. Ніс був професійним лікарем, його цікавили й інші проблеми повсякденного життя українців, зокрема вивчення традиційного національного кулінарного мистецтва. У рукописній праці «Поварство українське» (1854), що зберігається в архівних наукових фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, етнограф описує технологію приготування багатьох українських страв: пампушок, галушок, різновидів борщу (літнього, осіннього, скоромного, пісного з хроном, з карасями, з судаком), перепічки, куліша, хлібної бабки, вишкаррок, гречаників, коржів з маком, закусок з бузини, наливок (вишневої, слив'янки, яблунівки, смородинівки) та інші рецепти поварського мистецтва.

Окрім наукової діяльності, С. Ніс був і знаним громадським діячем. Зокрема, брав участь у заснуванні Чернігівської громади, у 1863 році був заарештований

за розповсюдження листівок товариства «Земля і Воля» та брошур антиурядового спрямування, через що майже рік провів у Олексіївському рavelіні Петропавлівської фортеці Петербурга. У 1864 році був виправданий і повернувся до Чернігова (з посади оператора Чернігівської управи його вже було звільнено).

Задля забезпечення свого регіону від «поширення малоросійських тенденцій» адміністрація Чернігова знову висилає С. Носа (формально переводом на нове місце служби) до міста Білозерська Новгородської губернії, де етнограф провів майже вісім років (до 1872 р). Залишилися сотні сторінок різноманітних записів С. Носа – лікаря, етнографа, антрополога, народознавця, справжнього українця, який усе життя працював для свого народу.

Повернувшись додому, учений поринув у громадсько-наукове життя, яке вирувало на Чернігівщині. Співпрацював з Південно-західним відділом Російського географічного товариства, яке функціонувало в Києві у 1873–1876 роках і планувало публікацію етнографічних матеріалів, заснування Музею старожитностей. З цією метою С. Ніс передав до товариства чимало власних етнографічних записів, зокрема, українських народних пісень, а також зібрані ним національне вбрання, побутові речі, зброю тощо.

У 1876 році його було призначено повітовим лікарем у місто Ярославль, а з 1878 року він працює у Люціні й Полоцьку Вітебської губернії до 1882 року. Упродовж 1883–1886 років проживав у Болгарії і Туреччині, знайомився з культурою і побутом цих народів, відшукував східні впливи на мову, звичаї, традиційні обряди українців. У 1886 році повернувся в Чернігів, займався медичною практикою, продовжував збирати і занотовувати методи лікування розповсюджених хвороб, багатьом з яких самостійно давав назви: «болячка на шлунках», «пропали легені», «печія животкова» тощо. На початку 1891 року був призначений на посаду міського лікаря міста Городня, де і мешкав до кінця життя разом із дружиною Устиною Назарівною і двома синами – В'ячеславом і Ростиславом.

Останнє десятиліття життя С. Носа було спокійним і творчо насиченим: дослідник написав спогади, що були опу-

бліковані 1893 року в часописі «Киевская старина», видав оголошення – звернення до можливих видавців його творів, які власноруч підготував до друку.

Пам'ять про свого талановитого земляка зберігають містяни в Чернігові й Городні. Щорічно, у травні, в Городнянському історико-краєзнавчому музеї, зусиллями вчених Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка, Чернігівської обласної універсальної наукової бібліотеки ім. В. Г. Короленка, Городнянської центральної бібліотеки, відбуваються Носівські читання, у яких беруть участь дослідники його творчос-

ті та краєзнавці, збирачі етнографічних пам'яток минулого.

Помер С. Ніс 10 січня 1901 року в Городні, де і похований. У 1903 році на могилі встановлено чотиригранний гранітний обеліск з меморіальним написом «Український етнограф доктор Степан Данилович Ніс 1829–1900».

У 2016 році вулиця А. Гайдара у Чернігові перейменована на вулицю Степана Носа. Є вулиця на його честь і в Городні, де жив і працював збирач народних скарбів.

Аліса Данилевич

Леся Мушкетик
(Київ)

МІЖНАРОДНА КОНФЕРЕНЦІЯ З НАГОДИ 200-РІЧЧЯ РОЗВИТКУ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНОЇ НАУКИ

Міжнародна наукова конференція «Українська фольклористика: витоки, здобутки, перспективи», організована Інститутом народознавства Національної академії наук України (далі – ІН НАНУ) за підтримки та сприяння Львівської обласної держадміністрації, Львівської Міжнародна конференція, приурочена до 200-річчя розвитку фольклористичної науки обласної ради та Львівського історичного музею, відбулася у Львові 7–8 листопада 2019 року. Захід було приурочено до славетної дати – 200-літтю розвою української фольклористичної науки. Цей відлік формально розпочато від виходу першого друкованого фольклорного збірника «Опыт собрания старинных малороссийских песней» (1819) М. Цертелєва. Відомо, що фольклор був і є для українців не лише виявом їх образно-художньої картини світу, а й певним топосом, символом національної культури, національної ідентичності, тому збирання і вивчення уснопоетичної творчості мало велику вагу у всі періоди розвою українства. Ця думка неодноразово наголошувалася на конференції.

Перед описом виступів конференції коротко розглянемо стан сучасної фольклористики, яка ґрунтована на кращих досягненнях традиційної науки. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України продовжує розвивати академічну науку, зокрема, тут функціонує відділ української та зарубіжної фольклористики. Від 1992 року діє як окрема установа Інститут народознавства НАН України з Музеєм етнографії, де створено відділ фольклористики. Зауважимо, що в системі вищої освіти України фольклористичні дослідження також посідають вагоме місце. 1992 року засновано кафедру фольклористики в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, при якій функціонує Центр фольклору та етнографії. 1990 року відновлено кафедру української фолькло-

ристики імені Філарета Колєсси на філологічному факультеті Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – ЛНУ). У 1990-ті роки існувала кафедра історії української літератури і фольклористики у Донецькому національному університеті імені Василя Стуса. На кафедрах розробляють курси і програми з теоретичних і практичних проблем науки, видають посібники та підручники (М. і З. Лановики, С. Росовецький та ін.). Курси з фольклору та фольклористики читають і в інших університетах та інститутах України. Виходять етнологічні та фольклористичні часописи: «Народна творчість та етнологія», «Народознавчі студії», «Матеріали до української етнології», «Слов'янський світ», «Міфологія і фольклор», «Фольклористичні зошити», уснословесні студії уміщують у періодичні видання вищих навчальних закладів.

Піднесення українознавчого руху, вивчення місцевої історії, етнічні контакти, двомовність, порубіжжя, міграція – ці питання в багатьох аспектах визначають інтереси фольклористів. На терені історії фольклористики спостерігається нове прочитання класичної фольклорної спадщини, заповнення лакун (Я. Гарасим, С. Пилипчук), переглядається розвій історичних періодів, внесок окремих персоналій (В. Івашків, Л. Козар), висвітлюються постаті маловідомих дослідників і збирачів (В. Качкан), огляди стану фольклористики в різні часові відтинки (Р. Кирчів, М. Дмитренко, Г. Сокіл). Привертає увагу заборонена раніше тематика: міфологія, духовні вірші, замовляння, релігійні легенди, апокрифи, політичний фольклор, еротика, міський фольклор тощо. Видають збірники стрілецьких, повстанських пісень періоду визвольної боротьби ХХ ст., світових воєн, усних свідчень про Голодомор, фольклор Майдану тощо. Водночас поглибилося студіювання традиційних жанрів – казок (Л. Дунаєвська, М. Демедюк), ліричних

пісень (Л. Копаниця), обрядового фольклору (О. Чебанюк), дум (Н. Ярмоленко), замовлянь (Т. Шевчук, І. Гунчик), анекдотів (І. Кімакович), вертепу (Й. Федас). Значного поступу досягла етномузикологія (С. Грица, А. Іваницький, М. Хай, Л. Єфремова), текстологія фольклору (О. Бріцина). Питання історичної достовірності фольклорних творів цікавить В. Сокола, І. Павленко, Л. Іваннікову та ін. Фольклор розглядається як органічна частина регіональних традицій (О. Шалак), у тісному зв'язку з побутом і звичаями (О. Івановська). Активно розвивається напрям усної історії (С. Мишанич, О. Лабащук, І. Коваль-Фучило, Л. Халюк). Неабиякий інтерес викликає міфологія, її фольклорні рецепції (В. Давидюк), сучасний міський фольклор (Н. Лисюк). Вагомі здобутки маємо на теренах порівняльного вивчення фольклору, національних меншин (Л. Вахніна, Т. Руда, О. Микитенко, Л. Мушкетик). Набирає популярності лінгвофольклористика, етнолінгвістика, концептологія (О. Кузьменко, Т. Космеда). Назріла необхідність створення узагальнюючих, синтетичних праць, енциклопедій, довідників, покажчиків жанрів тощо.

Сучасна наука, що трактує фольклор як комплексний вияв культури, є різноаспектною й апелює до методи етнології, лінгвістики, соціології, культурної антропології, релігієзнавства, літературознавства, естетики та психології. Домінує загальна антропологічна орієнтація, яка виокремлює гуманістично цілісний, глобально потрактований, укорінений у конкретній суспільній реальності універсальний предмет досліджень. Еволюціонує техніка фіксації усних текстів, засобів архівації (комп'ютеризація), фольклористика використовує можливості кіно, радіо і телебачення (візуальна антропологія). Нові перспективи надає зміна видавничої бази. Нині у справу видання та вивчення уснопоетичної творчості українців вагомий внесок зробила українська діаспора Європи, Америки та Канади (З. Кузеля, М. Мушинка, Н. Кононенко та ін.).

Конференція розпочала роботу 7 листопада в актовій залі ІН НАНУ (проспект Свободи, 15). Зі вступним словом до учасників звернувся голова оргкомітету, директор Інституту, доктор історичних наук, академік Степан Павлюк, який

привітав присутніх з визначною датою та ознайомив із подальшою програмою заходу. Привітання оголосили також співробітники ІН НАНУ та запрошені гості: народний депутат України 9-го скликання Олег Синютка; директор Львівського історичного музею, доктор історичних наук Роман Чмелик; декан філологічного факультету ЛНУ, доктор філологічних наук Станіслав Пилипчук; член-кореспондент НАН України, доктор філологічних наук з ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Леся Мушкетик; завідувач відділу фольклористики ІН НАНУ, доктор філологічних наук Василь Сокіл. Серед почесних гостей конференції слід назвати також директора департаменту з питань культури, національностей та релігій Львівської обласної державної адміністрації Мирославу Тукало, проректора з науково-педагогічної роботи ЛНУ Ярослава Гарасима та ін.

Далі прозвучали доповіді з фольклористики, зокрема «Українсько-польська пісенна «війна» у Галичині 1830–1860-х років», доктора філологічних наук Ігоря Набитовича (Університет Марії Кюрі-Склодовської, Люблін, Польща), «Українська фольклористика за 200 років» Василя Сокола, «Працевцентричні цінності в українській фольклорній традиції» Лесі Мушкетик. Доктор філологічних наук, професор ЛНУ Ганна Сокіл висвітлила тему: «Повстанська пісня у фольклористичних студіях Григорія Дем'яна», адже святкування 200-річчя фольклористики збіглося з іншою славетною датою – 90-річчям з дня народження видатного українського фольклориста, історика, етнографа, літературознавця та громадського діяча зі Львівщини Григорія Дем'яна. Львівські дослідники репрезентували і «свіжі» видання, а саме – здобутки Інституту народознавства за понад два десятиліття у виданні «Бібліографічна панорама наукових і науково-популярних праць співробітників Інституту народознавства НАН України (книжкові видання 1992–2018 рр.) / Зладив Роман Гузій», і збірник «Зелені гори, не тужіть за нами. Народні пісні з Довгого та околиць у записах В. Сокола». Принагідно згадаймо, що минулого року Інститут підготував ще одне фундаментальне, синтетичне, довідкове видання, яке стало певним підсумком, етапом у розвої науки, а саме – «Українська фольклористична

енциклопедія» (науковий керівник і упорядник В. Сокіл).

Після пленарного засідання для учасників конференції було проведено екскурсію по Музею етнографії та художнього промислу, що підпорядковується Інституту народознавства.

Пообіді тривала робота в секціях: 1. Історія фольклористики: персоналії, громадські організації, наукові інституції; 2. Теорія, методологія, поетика фольклору; 3. Українська фольклористика у світовому контексті; 4. Міждисциплінарні візії гуманітаристики. Доповіді на секціях були цікавими, різноаспектними, серед учасників заходу – чимало молодих перспективних дослідників з відділу фольклористики ІН НАНУ. Зважаючи на загальну тематику конференції, численну низку доповідей було присвячено історії фольклористики. Зокрема, директор Інституту франкознавства, член-кореспондент НАН України професор Є. Нахлік озвучив виступ «Священик Ілько Кузів – фольклористичний кореспондент І. Франка», Л. Яремко висвітлила тематику – «Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш: “перехресні стежки”», Г. Кравцова – «Семен Шпіцер: душпаспартиська стежа та фольклористичні зацікавлення», О. Чікало – «Павло Чубинський – видатний подвижник українського народознавства (до 180-річчя з дня народження)», про співпрацю І. Франка зі священником І. Кузевим розповіла О. Нахлік, про фольклористичні осередки Буковини – В. Костик.

Висвітлили і традиційні жанри фольклору. Це обрядова та календарна поезія: доповідь Т. Шевчук на тему: фітонім «рожі» в обрядовому фольклорі, Н. Пастух – весільна пісня про віщий сон молоді, В. Галайчука «Народний календар Березнівщини в обрядах, звичаях та

фольклорі». Крім того, йшлося і про народну лірику: доповідь У. Гандзій «Мотивний фонд українських народних пісень про кохання», персонажі усної словесності (О. Семенюк «Образ баби в українському фольклорі», О. Левчук «Окремі аспекти “соціального стану” коня в українській народній традиції»). Було розкрито і певні явища сучасного фольклору, зокрема, на матеріалі усних оповідей про примусові переселення – виступи І. Коваль-Фучило, М. Качмар. Темі про повстанські нарративи була присвячена доповідь Є. Луньо. О. Чебанюк (ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України) доповіла про феномен видовищ у сучасній культурі села, вплив масової культури на народні традиції тощо, що викликало дискусію та коментарі. Міждисциплінарні студії у фольклористиці репрезентували доповіді Г. Коваль «Фольклорно-етнографічна подвійність: механізми та взаємодія текстових моделей», А. Швець про фольклоризм Н. Кобринської, Н. Сокіл-Клепар про проблеми української лінгвофольклористики. Європейський контекст української науки висвітлено в доповідях М. Демедюк – про українські казки на сторінках польського видання з антропології, О. Голубець – про український фольклор у збірниках відомого польського фольклориста Оскара Кольберга. Порівняльні дослідження з царини епосу озвучила М. Набок («Етнотип воїна в українських народних думках та курдських народних піснях»).

Увечері відбувся захід, на якому учасники конференції змогли познайомитися ближче, поспілкуватися, обговорити подальшу співпрацю. Наступного дня вони вирушили у подорож знаменитою «Золотою підковою» Львівщини (відвідали замки та монастирі: Олеський, Підгорецький, Пліснецький і Золочівський).

Дмитро Пожоджук
(Космач)

З ІСТОРІЇ СУЧАСНИХ МИСТЕЦЬКО-РЕМІСНИЧИХ ПРАКТИК

Космацькому роду нема переводу

Можливо, у цьому світі ти лише людина,
але для когось ти – весь світ.

Габріель Гарсія Маркес

Космацькі гуцули впродовж століть дотримуються норм етикету і на Великдень чи Преображення Господнє, коли вони несуть до храмів освячувати паску або фрукти, то конче розміщуються біля церкви зі своїми святочними кошиками родами. Наприклад, у ряду стоїть рід Будзюкових, далі – рід Маріччукових, відтак – рід Ребеджіних, а затим – рід Кубанових, рід Ганджіліків... І так було, так є з первовіку.

Теперішня молодь у Космачі не вельми цікавиться своїм походженням. У школах цього не навчають, батьки теж не напоумляють, бо часто-густо й самі не знають історії свого роду, а стають так біля церкви тому, що там їхнє місце. І тільки газди старшого віку можуть достовірно розтлумачити, де біля храму місце того чи іншого роду.

Її рід у Космачі числиться в записках погосподарських архівних книг ще з XVII ст. Ці прізвища корінні, найдавніші в Космачі. Родичі Анни Линдюк, яка сьогодні проживає на присілку Ґрунь, у різні роки були і керівниками сільської влади, і ватагами полонин, і славними різьбярами, ба навіть поетами. Уже у XVIII ст. Дмитро Линдюк був у Космачі сільським війтом і возив до Коломиї Оскару Кольбергу на етнографічну виставку виробу космацьких майстрів. У XIX ст. дід Анни Василь Юсипчук, високославний на Гуцульщині різьбяр, роботи якого зберігаються в багатьох музеях, зокрема й у

Львівському історичному, збудував у Космачі дерев'яний будинок культури, який не мав аналогів на Гуцульщині й досі залишається окрасою села. Перед тим він звів відпочинкову оселю композитора Філарета Колесси на присілку Діл та вибудував особняк товариства «Рідна школа» імені Маркіяна Шашкевича на присілку Плаюци. Як найдорожча сімейна реліквія в Анни зберігається різьблений стіл його роботи.

Її батько Олекса Линдюк був заможним газдою, мав полонини, багато худоби. Бувало, він оре напровесні, а мала Анничка несе йому в поле обід, зав'язаний у хустині, і приспівує:

Ой на горі плужок оре,
Плугатар Олекса.
Кажуть йому їсти нести,
А я вже понесла...

Олекса мав дар до віршування і написав поетичну книжку, у якій переповідається вся історія Космача. В Олексу вдалася і Аннина донька Ольга, яка й собі почала віршувати.

А. Линдюк зростала у благочестивій сім'ї, батьки її змалечку привчали до праці, до пошанування старших, а також дбали, аби вона опанувала якісь народні ремесла. Оскільки мама Анни гарно вишивала, то перші уроки гаптування майбутня майстриня отримала саме від неьки. Проте цього дівчині було замало. Тож вона виміркувала навчитися писати



**Писанка роботи
Анни Линдюк**



**Анна Линдюк з донькою
Галиною пишуть писанки**



**Марічка Бойчук,
онука Анни Линдюк,
із чоловіком Андрієм**



**Професори з Варшави і
Львова, що завітали до оселі
Анни Линдюк**



Анна Линдюк з донькою Ольгою і товаришками співають для Руслани



Юрій Білак дарує Анні Линдюк свій альбом «Гуцули»

Анна Линдюк у президії Другого міжнародного з'їзду писанкарів



писанки і залюбки навідувалася до знаменитої космацької писанкарки Демненихи Попиччиної. А та з радістю передавала дівчинці таємниці своєї вправності, навчала збирати різнозілля по космацьких кичерах і готувати з нього різні природні барви, у яких колись газдині фарбували яйця після дбайливого нанесення воском давніх символів. На Великдень у Линдюків уже були свої писанки, написані Анною.

Як випадало яке свято чи неділя, квапилися Линдюки до церкви. Попереду шпацірувала юна панянка Анна в бовтицях, у золотавих запасах та писаному кептарі, у постолах з нісками та капчурах з кнігиньковим узором і низками венеціанських коралів та згард. Ошатно вбрана дівчина серед отої природної космацької краси мала вигляд, як зіронька на ясному небі. У церкві вже на неї парубки задивлялися і мало на двобій за неї один одного не викликали.

І таки вподобав Олексину Анну парубок з присілка Бані, а як прийшла весна, то й весілля відгуляли – гонорово, на конях.

Дмитро Кушнірчук приспівував своїй Анні:

Ой, Анничко, дай ми личко,
Най тя поцілюю
Та на твоє біле личко
Ружу намалюю...

І було пригощання калачем з медом на солодке життя, і було посипання збіжжям на багатство, і приспівували свахи:

То не папороть паде –
Мамка віночок кладе
Біленькими рученьками,
Дрібненькими слізеньками...

І були сльози... Сльози радості та прощання з дівочтвом. Почалися родинні клопоти, народилось троє діток, вихованню яких і присвятила Анна все своє життя. Сімейне життя не склалося, і вона взяла весь тягар виховання дітей на себе. Попри оті клопоти, Анна продовжувала komponувати писанки, а разом з тим навчати цього виду народної творчості своїх доньок і сина. Писанку майстриня творила своїм серцем і саме писанкою прославляла Україну ще в ті часи, коли писанкарство було заборонене. Так само

і греко-католицька віра, що її сповідувала. Тільки-но почалося відродження церкви, яка виходила з підпілля, Анна з однодумцями об'єдналися в греко-католицьку громаду і почали разом будувати храм Святої Трійці, архітектором якого став місцевий гуцул Дмитро Клапцуняк. Допомогала не сама, а й доньки із зятями, син із невісткою приєдналися. Часу на все бракувало, але Анна вчашала на всі богослужіння, адже вона співає в церковному хорі.

Тим часом діти збагатіли своїми дітьми – Анна дочекалася вже сімох онуків і навіть трьох правнуків, хоча сама минулоріч святкувала ювілей, як на жінку – невеликий, усього лише сімдесят років. Тепер вона визнана в Україні та світі писанкарка, має чимало нагород за свою працю, а серед них і медаль «За заслуги перед Прикарпаттям». З нагоди ювілею Космача Верховна Рада України видала постанову про відзначення видатних людей села державними нагородами, сесія Космацької сільської ради ухвалила тоді рішення про висунення А. Линдюк на присвоєння почесного звання «заслужений майстер народної творчості України». Проте тодішня влада вирішила нікому з космачан не давати державних нагород. Що ж, доведеться чекати кращих часів.

А. Линдюк сьогодні в розквіті сил і таланту. Вона творить красу для людей – її оселя завжди наповнена гостями. Усі туристи, які вчашають до Космача, не минають її хатини. Анна проводить для них майстер-класи з писанкарства, частує їх гуцульськими стравами, оповідає про народні звичаї і традиції, про українську мову й Україну, бо вона ж українка, вона ж з українського роду. Італійці та шведи, австралійці та норвежці, японці та французи споглядають народження сонячної космацької писанки в руках А. Линдюк. Її навіщають журналісти й письменники, артисти й художники, дипломати й підприємці, про неї пишуть швейцарські і французькі, польські і німецькі часописи, її творчість вивчають професори, аспіранти та студенти з Варшави і Запоріжжя, Парижа і Львова...

З А. Линдюк зацікавився і високославний фотограф з Парижа Юрій Білак, який спостерігав за творенням писанок майстринею, робив світлини, які згодом умістив до свого унікального альбому

«Гуцули», виданого українською, англійською та французькою мовами. Один із примірників автор презентував Анні, і вона береже його як сімейну реліквію.

Анна активна в суспільному житті Космача і України. Вона була делегаткою восьми міжнародних з'їздів писанкарів та усіх етнографічних фестивалів «Великдень у Космачі». Її писанки є окрасою багатьох музеїв та приватних колекцій на всіх континентах. А ще А. Линдюк любить співати і є активною учасницею Космацького народного ансамблю пісні і танцю, з яким гастролювала по різних кутках України та інших державах. У неї гостювала українська співачка Руслана, для неї вона зі співницями та донькою Ольгою співала давніх народних пісень, яких знає багато-пребагато.

Космацькою паскою на вишиваному рушнику зустрічала в Космачі А. Линдюк Президента України Віктора Ющенка, який милувався згодом її писанками, деякі придбав для своєї колекції. Вона бере активну участь у всіх відзначеннях державних свят, щороку разом зі своїми дітьми та онуками вирушає на прощу до Зарваниці й усюди підкреслює свою проукраїнську позицію. Анна як християнка минулого року вирушила разом з онучкою в подорожування чільними місцями християнських святинь Європи, з-поміж інших особливе враження на неї справив Люрд.

А. Линдюк добре вчилася у школі й могла отримати вищу освіту, здобувши

поважну професію, та не судилося. Зате дбала, аби діти й онуки зростали освіченими. Так, донька Галина стала вчителькою. Вищу освіту здобули й онуки. Та серед них усіх чи не найбільшого визнання звідала онучка Марічка, яка навчалася у відділі кераміки Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва, бездоганно опанувала виготовлення гончарного посуду, при цьому не покидаючи свого улюбленого ремесла – писанкарства. Вона вийшла заміж за кутського парубка Андрія Бойчука, який походить з родини скудельників, і вони разом відродили в Космачі виготовлення кераміки, сьогодні вже навіть дають майстер-класи. Марічка Бойчук у юному віці вже встигла провести персональні виставки в Музеї Михайла Грушевського у Львові, Музеї гетьманства в Києві... Високу оцінку її роботам дали Катерина Ющенко, Зеновія Краковецька, Станіслав Брунс... А. Линдюк утішається творчими успіхами онучки, бо вона продовжує славні набутки знаменитого роду.

Щороку весна тішить своїм буйноцвіттям Космач, а хатина А. Линдюк потопає в яблуневому цвіті, у квітах нарцисів і тюльпанів, гіацинтів і півоній, ірисів і маків, які газдиня висаджує, дбайливо доглядаючи, попід вікнами. Це надихає Анну творити красу й дарувати її людям. Своїм мистецтвом писанки, вишивки, сирної іграшки вона збагачує українську національну культуру, примножує славу рідного краю.

Покровителів роду виготовляє Олексій Пшеничнюк

Прекрасне в житті, прекрасне в мистецтві
допомагає людині жити, допомагає
виконувати складну справу життя,
бо це прекрасне випрямляє її душу.

Й. В. Гете

Його предки були споконвічні ратаї. Сіяли жито, пшеницю, а звідси і прізвище їхнє з'явилося – Пшеничнюк. Та й саме місто Житомир, де Олексій народився 1979 року, чи не єдине у світі, назва якого пов'язана з хлібом і миром. Акурат на Житомирщині найродючіші землі, на яких колись у селах колосилися жита і

пшениці, наливалися соком яблука й груші, милували око мальви та чорнобривці і стояли на сторожі обабіч гостинців випростані тополі. А селяни, йдучи ввечері з поля після трудового дня, чарували всіх своїми піснями.

Пісні, танці, звичаї та обряди були в житомир'ян на всі випадки: від сватан-

ня до весілля, від гаївок до зажинків... З першого зажинкового снопа з добірним зерном виготовляли селяни дідуха. Одні мудрували над тим снопом, складали докупочки в жменю колосочки, перев'язували їх солом'яною плетінкою і створювали своєрідне дерево життя. Інші просто заносили снопа в клуню і зберігали там до Різдвяних свят, а тоді урочисто вносили на Святвечір до хати, де вже накривали стіл і ставили на нього дванадцять пісних страв – усе, що Бог уродив.

Дідуха згори обарвлювали васильком благоуханним та різними сухоквітами, гілочками льону, бо він був знаком урожаю, зажитку, маєтності, довічного предка, родоначальника династії, світського життя українців, оберега роду. Дідух фігурував покровителем роду, богом усіх душ тих прародичів, що відійшли від родини в зоряне царство і злучають та здійснюють відносини прабабків із нащадками.

А відтак минали свята, приходили щедрувальники, господар виносив того Діда (снопа) з хати на обійстя, збирав з нього жменю зерна, яким починали сівбу навесні, і спалював, а молодь переплигувала через отой вогонь. А міщани, які купували дідуха на базарі (або їм приносили родичі з села), ті зерна збирали і пташок годували, а соломку спалювали на перехресті доріг, і попіл розсівали по царинках. Тепер ця оповідь видається казкою, бо вже й жінці не жнуть, і жита не колосяться, і пісень народних не чути. По широкопольних ланах жовтіє ріпак, бо його дорожче можна продати, пісні наші змінила попса, а народні майстри старшого покоління давно вже покинули цей світ. І, здавалось би, уже деякі види народної творчості відмирають разом зі своїми творцями. Та в українців потяг до творчості закладено в генах, і рано чи пізно він загорається і спалахує новим полум'ям. Так сталося і з героєм моєї оповіді Олексієм Пшеничнюком, який народився в місті Житомирі в сім'ї робітників. Батько Анатолій працював будівельником, мати Галина – кравчиною. Окрім Олексія, у сім'ї був ще син і дочка, яким батьки прищеплювали любов до праці, пошану до старших, любов до України, виховували на кращих зразках української і світової літератури, бо в родини була велика книгозбірня.

Як Олексій підріс, то почав прислужувати в храмі святого Миколая, де слу-

жив на парафії священник Василь Кобелюк, який походив із Західної України. Якимсь перед Різдвяними святами хлопець запримітив у святині щось дуже схоже на ялинку, але воно виглядало ще презентативніше. Як з'ясувалося, то був майже забутий на Поліссі дідух, артистично зроблений з колосків жита й пшениці. Побачене не давало спокою Олексію, він прагнув і собі зробити такий мистецький витвір, тільки меншого розміру. Але час минав швидко, юнак знайшов собі інше заняття, а небагом вступив до Житомирського державного університету імені Івана Франка, аби глибше пізнати історію свого народу і свого роду, його культуру, звичаї й обряди. І вже 2006 року таки ризикнув і зробив свого першого в житті дідуха, а перегода – і «павука». Так Олексій Пшеничнюк взявся за соломоплетіння. Майстрів, які вміли це робити, поблизу не було, то вчився, як міг. І літератури відповідної не було, але українці кажуть: хто шукає – той знаходить. Отож і Олексію пофортунило знайти книгу Любові Саннікової «Свята мова творця у звичаї народу». Йому просто захотілося відтворювати такі речі, як у книжці, щоб їх можна використовувати в побуті, особливо на свята. Він уже був одружений, і мистецтвом зацікавилась і дружина Олексія – Ганна. Першим її витвором із соломи був різдвяний «павук». Так і взялися до роботи: він виготовляв дідухи, вона – «павуки».

У книзі були добрі ілюстрації окремих виробів із соломи, як-от витвори високославного мастака зі Здолбунова Миколи Огородника. А вже відтак у фейсбуці побачив дідухи Марії Кравчук із Волині. І тільки 2014 року Олексій Пшеничнюк придбав книгу Ольги Лобачевської «Возьми просту соломку», видану в Білорусі. Звідти й осягнув усі опорні техніки соломоплетіння. За кожним витвором фігурував правдивий мастак зі своїм творчим мудруванням, зі своїми таємницями навичку. Так його учителі-віртуози навіть і не здогадуються, що мають такого унікального виученика, як Олексій Пшеничнюк.

Плине час, Олексій уже почав виготовляти з соломи багатоманітні обереги, плетениці і діадери, забавки, фігури, скриньки... Він уже популярний народний митець не лише на Житомирщині, а й в Україні та чужоземних світах, куди ве-

зуть поціновувачі творчості Олексія Пшеничнюка його витвори. Уже й синочок народився, якого нарекли Жданом, і донечка Зоряна є. Вони колись продовжать татову справу. І стало творцеві в місті за тісно, він 2018 року переселився в село Озерянка поблизу Житомира, обзавівся там нивою і почав сіяти жито-пшеницю, аби мати свою соломку. І трішки ячменю та льону. А ще – різних сухоквітів. І почалися тоді в Олексія хвилювання: аби засухи не було і жито вродило, аби вітрів не було сильних, які могли те жито поволочити і знищити його працю. Аж після цього всього наступають жнива. Як у давнину. Митець ходить і радіє, коли все в нього вийшло, хоч працював у поті чола, поки дійшов до фінішу. На жнивах уже працюють усі: і жінка, й діти. І тільки перегода починають чаклувати над соломкою і колосками і витівати всякі витвори, які небагом прикрасять оселі українців, виставки й фестивалі.

В Олексія Пшеничнюка було видимо-невидимо благосних подій, а серед них – персональні виставки «Космос древньої України» та «Витоки». Незабутньою стала виставка в Житомирському музеї космонавтики. Він провів понад півсотні майстер-класів з соломоплетіння й виготовлення дідухів та «павуків» у Києві, Старокостянтиніві, Старому Острополі, Коростені, Житомирі... Його великі дідухи прикрашали на Різдвяні свята вулиці і площі Житомира, Кам'янця-Подільського, він був учасником фестивалів «Живий вогонь єднає Україну», «Коляда в Тетерівським Коші», «Рушники рідного краю», «Обжинки», брав участь в теле- і радіопередачах «Крокуй за обрій», «Мамина доля»...

Своїми витворами Олексій Пшеничнюк достойно репрезентує Україну в далеких і близьких світах, стверджує, що народна творчість в Україні відроджується в молодому поколінні. В Олексія багато кебетливих виучеників, особливо серед школярів. Це Микита Сметанюк, Матвій Пономарьов, Владислав Волотівський, які вже добре вистудіювали матеріал, засвоїли різні техніки плетіння, можуть працювати самотужки і «вироблювати гарні штуки».

Траплялися в життєвій біографії художника й різні пригоди. Про деякі – згадує з усмішкою, про інші – зі спочуванням. Як про оцю.

– Я ще тоді жив у Житомирі, – спогадує Олексій Пшеничнюк. – Якось зателефонували мені незнайомі і попросили виготовити для них «павуків». Це вже був березень. Але ми ще мали соломку і дружина зробила. Ми домовилися із замовниками про зустріч. Вони повинні були приїхати до нас додому. Мій будинок був навпроти зупинки, і я пішов їх здибувати. З автобуса вийшла молода пара. Першим, на що я звернув увагу, було щось дивовижне в їх позорі. І в руках теж відчувалася якась невпевненість. Коли вони проходили вузький коридор – жінка дістала телескопічну паличку на взірць вудки. Я зрозумів, що вони незрячі, а чоловік розглядав силуети. Як виявилось, «павуки» їм були потрібні в їхній реабілітаційний центр для людей з проблемами зору. Вони руками вимацували «павуки», аби відчуті їхні контури. Потому я відвіз їх машиною до відділення «Нової пошти», бо оті «павуки» були потрібні в іншому місті. На пошті відмовилися їх пересилати, сказали, що вони не дійдуть цілими. Ми придбали придатну коробку, і чоловік повіз їх рейсовим автобусом. «Павуки» їм були дуже потрібні, а ми з жінкою раділи, що змогли їм пригодитися...

Свій шлях до опанування мистецтва соломоплетіння Олексій торував довго. Починав трудову діяльність оператором котельні, відтак пішов батьківським шляхом – і став будівельником. І тільки добре осмисливши свій майбутній фах, узявся за соломку. Здавалось би, небагато у нього творчого стажу, але вже є що згадати, особливо з кумедного.

– А ось ще одна історія, – усміхається Олексій. – Не знаю, чи варто згадувати, але свого часу вона мене розвеселила. Якось я був на свято Маковія чи Спаса (точно не пригадаю, але в якийсь із цих днів) на одній із центральних вулиць міста Житомира зі своїми виробами. У нас є така вулиця Михайлівська – місце збору митців. До мене підійшов чоловік і запитав, чи можу зробити дідуха, десь півтора метра заввишки. Бо в нього зять приїде з Німеччини (дочка вийшла заміж за німця) на Різдвяні свята. І він хоче його здивувати дідухом, поставивши його замість ялинки. Я мовлю, що можу таке зробити. Він залишив номер телефону і повідав, щоб на кінець листо-



**Олексій Пшеничнюк
та його роботи**



пада був готовий. Я проявив відвічальність і до цього часу таки зробив дідуха. Телефоную за вказаним номером, на іншому кінці чую жіночий голос. Прошу покликати того чоловіка, але, виявляється, його ніхто не знає, і потрапив я не туди. Я стиснув плечима. Думаю: «Так і буде». Пізніше, десь у грудні, мене при-соглашають зробити виставку моїх робіт у міській раді на день відкритих дверей. У призначений день я припожалував і почав монтуватися. Мені придалася допомога, тоді зазвали чоловіка, який там виконує різні роботи (ніби підсобний працівник). У ньому я пізнаю свого замовника. Кажу йому: «О, то ось ваш ді-

дух. Уже готовий». А він відвічає, що «не в курсі, але, то, імовірно, замовляв його брат-близнюк». Каже: «Навіть родичі нас сплутують». Ну, а мені дуже важко віриться в таку схожість й існування його брата-близнюка...

Зараз у майстра особливо гаряча пора, бо треба встигнути зробити десятки дідухів, адже наближаються Різдвяні свята, на які, за традицією, будуть збиратися українські роди за урочистим столом, а вночі із зоряних небес прийдуть і душі предків, які заночовуватимуть у коло-сках «покровителів роду», які виготовляє Олексій Пшеничнюк та інші майстри на українських землях.

Чарівник із долотцем у руці

Дороги, що ведуть до мистецтва,
сповнені тернів, але на них
вдається зривати прекрасні квіти

Жорж Санд

Коли заходить мова про Космач, то мають на увазі всесвітньовідомий центр писанкарства. А ще журналісти, етнологи, екологи залюбки досліджують космацьку вишивку, ткацтво, боднарство, ліщиноплетіння, виготовлення музичних інструментів... І тільки колись-не-колись згадують про сницарство. І яким же було моє подивування, коли в музеях Львова, Перемишля, Варшави я натрапив на різьблені вироби космацьких майстрів. Рідкісні, надзвичайні, самобутні. Зрештою, уже й науковці почали звертати увагу на Космач. Так, професор Київського національного університету культури і мистецтв Михайло Селівачов у своїй монографії «Лексикон української орнаментики» (Київ, 1996) підкреслив, що серед значних осередків народного деревообробництва середини ХХ ст., спрямованого на задоволення щоденних ужитково-декоративних потреб місцевого населення, слід назвати Тептіївку на Київщині, Яснозір'я під Черкасами, Верховину і Космач на Гуцульщині. На своєрідність космацького різьбленого орнаменту вказав і науковець Давид Гоберман

у своїй книзі «Искусство гуцулов» (Москва, 1980)...

Сницарство у слов'ян, як кажуть у Космачі, поширено з первовіку. Різьбою оздоблювали наші предки іконостаси в церквах, будинки. Різьбленням прикрашали трони єгипетських фараонів, вікінги гойдали своїх дітей в різьблених ко-лисках, а у Франції на основі сницарства зароджувалось бароко. У ті далекі часи майстри зужитковували в основному деревину горіха. В українців і, зокрема в гуцулів, для цього використовували ксилему груші, липи, вільхи, явора... Різьбою в Космачі оздоблювали одвірки, сволюки, полички, мисники. І, звичайно, кінці ложок, кушки, тарниці, столи, ліжка, а вже згодом почали різьбляри «вироблювати» декоративні тарелі, скриньки, підсвічники. На початку минулого століття в Космачі доброї слави зажили вмільці Гриць Зизатчук, Василь Топузьяк, Микола Пожоджук, Михайло Книшук, Василь Юсипчук, Анастасія Поляк, Микита Семчук... По-заяк у Космачі працювали понад дві сотні боднарів, то тут широко використовували так звану «палену різьбу», а це значить,



**Артем Мочернюк
та його витвори**

що візерунок на боднарський посуд (здебільшого на пасківці, коновки або підручки) наносили за допомогою випалювання. Варто наголосити, що місцеві різьбярі послуговувалися і символами, взятими із писанок, які вживали в різних інтерпретаціях.

За радянських часів, коли Космач називали «бандерівським кублом», різьбярство тут геть-чисто занепало. Залишилися творити мистецькі й ужиткові речі тільки поодинокі майстри. Але з відновленням української державності до старожитностей у селі потягнулася молодь, і одним з перших тут був парубок Микола Дзвінчук, який здобув фахову освіту в Косові і зараз продовжує кращі традиції космацьких різьбярів. Довершує своє навчання в Косівському коледжі декоративно-прикладного мистецтва Львівської національної академії мистецтв на відділі «Художня обробка дерева» і герой моєї оповіді Артем Мочернюк.

Він походить із дуже славного космацького роду, у якому споконвіку були і вишивальниці, і стельмахи, і ткачі, і писанкарі, і майстри з обробки шкіри. До слова, Артемова прапрабабуся Василина Кушнірчук була знаною на всі гори зцілителькою, вона знала кожную травинку, які з неї ліки можна приготувати, як їх вживати. А ще один родич – Олег Кіращук – на сьогодні найвідоміший у світі майстер писанкового розпису. Артемова бабуся Марія чудово вишивала, а друга бабуся Василина, яка й виховувала його, уміє не тільки гарно гаптувати, але є й доброю кравчиною. Дідусь Петро майстрував доладні ложки, обробкою дерева добре володіє батько Микола, який спочатку вчився в Косові, а відтак у Києві, і працював різьбярем на Косівському виробничо-художньому об'єднанні «Гуцульщина»...

Саме від батька Артем і почерпнув перші ази різьблення, а курат завдяки татові, хлопець пішов навчатися в Косів. Там відшукав нових друзів – творчих однодумців, а серед них – Ірину Ребенчук, Богдана Бербеничука, Олексія Поляка, там виявив мудрих наставників, а серед них – Мирослава Богдановича Радиша, Петра Івановича Приймака... Неабияку користь юнакові приніс і музей, який діє при навчальному закладі. Артем обстежив і вистудював творчість чільних гуцульських різьбярів Марка Мегединю-

ка, Юрія Шкрібляка, Петра Гондурака, Юрія Корпанюка, з їхніх витворів почерпнув багато цінного і незнаного для себе, що і застосовує у своїй практиці.

Поступово набирався досвіду, пробував себе в різних техніках різьблення і домагався успіху. Бо якщо до таланту додати ще й науку, то виходить чудовий результат. У своїй творчості юнак використовує суху, пластичну різьбу, любить інкрустувати свої витвори пацьорками. Серед перших робіт Артема Мочернюка були скриньки, які тепер модно називати «шкатулки». У шабатурах колись космацькі гуцулки тримали венеціанські корали, гердани та силянки, перстені. Нині ці вироби мають ще більшу популярність, бо українки там держать різні золоті прикраси.

Розглянемо детальніше одну з його робіт, на якій виразно виділяються чотири великі квітки, схожі на сонце і його промені. Ці символи тісно пов'язані з Космачем, бо саме слово «Космач» лінгвісти тлумачать як «келія сонця». Звісно, коли вийти на гору Стеришора і поглянути на Космач, то можна помітити, що його центр скидається на сонячний диск, а пелюстки – на сонячні промені. Кожна квітка має по десять пелюсток, а число десять – одне з досконалих чисел, що утворюється від складання перших чотирьох елементарних чисел ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$). Десять – це Божественна повнота, вона означає абсолютний шлях життя. Знак десятки складено з одиниці, що означає буття, та з нуля, який виражає небуття, себто ташує в собі Дух та Матерію.

Ці квітки розміщені у великих круговинах, які мають форму спіралі, а знак спіралі символізує плинність часу, бо поєднує в собі форму кола й імпульс руху. З найдавніших часів спіраль – символ життєвої сили, яка втілює у собі схематичний образ еволюції всесвіту і життя взагалі. Наслідуючи кращі традиції гуцульського сницарства, Артем Мочернюк вицяцьковує спіраль білими пацьорками. І тут варто розглянути вже символіку білого кольору, який є знаком чистоти, невинності й породжує спокій та гарне самопочуття, пом'якшує емоції, служить добрими ліками від стресу та дає відчуття свободи.

Отутечки годиться сказати, що символ спіралі часто-густо використовують

писанкарі в Космачі, але присутній він і в космацькій вишивці, кераміці, ткацтві. Різьба Артема Мочернюка – це поезія в дереві. Її треба вміти читати, розшифрувати, розуміти. І так можна розглядати кожну його роботу, незалежно від її призначення.

Оглянемо ще один виріб молодого різьбяр з Космача. На сей раз це буде орнаментальна тарілка. На ній мистець відтворив у великій круглвині хрест, в осередді якого квадрат, кути якого вкінчуються спіралями у формі баранячих рогів. І тут знову варто розглядати кожний символ окремо. Наприклад, хрест в дохристиянські часи наші предки називали чотириріг, він символізував чотири пори року, чотири сторони світу, чотири темпераменти. З приходом на наші землі християнства чотириріг стали іменувати хрестом і він чудово вписався в нашу релігію. У християнстві хрест – символ Розп'яття Господа Ісуса Христа та спасіння, яке він приніс людству. Намогильний знак хреста відсвічує прохання до Бога помилувати померлого і дарувати йому життя вічне. Наша церква усе хрестом розпочинає і все докінчує.

«Баранячі роги» – символ земної флори, її пробудження і процвітання прове-

сінню. Рослинні паростки у подібні кучера дуже схожі на баранячі роги. «Баранячі роги» у різьбі відтворюють як такі, що зростають із чотирикутника, яким закарбовували землю, і прикладаються до зигзага – символу води. Самі спіралі і хрест викладені пацьорками. З чотирьох боків до хреста долучаються по три трикутники, у яких убачаємо контури нашого тризуба. Хрест на тарілці ніби виростає із чотирьох колосків, які в українців є символом однієї зі святинь народу – хліба, знаком урожайності та розквіту. Вони віддзеркалюють працелюбність і згуртованість народу і є знаком родючості української землі.

Найкраще Артемові твориться вночі або на самоті, коли він збирається з думками і помислами, коли сповна віддається творчості. Тоді перед ним зринають картини космацької природи, святилища на горі Сиглін неподалік від його оселі, які він прагне передати в дереві, аби своїми виробами подивувати численних шанувальників і поціновувачів. В Артема Мочернюка є прагнення продовжити навчання в інституті, він має немало добрих творчих задумів, які хоче втілити в життя, представити на виставках, і, звичайно, збагатити мистецькі надбання Гуцульщини й України.

З ЖИТТЯ І ТВОРЧОСТІ МИСТКИНЬ

14 березня 2019 року виповнюється 15 років від дня смерті відомого українського мистецтвознавця, кандидата мистецтвознавства (з 1964 р.) Наталії Олександрівни Глухенької. Поховано її на Байковому цвинтарі в м. Києві, а народилася вона 16 жовтня 1909 року в с. Клинці (нині – м. Брян).

Київський художній інститут Н. Глухенька закінчила в 1931 році. За її авторства вийшли праці «Петриківський розпис на фарфорі та склі» (1958), «Петриківські майстри декоративного розпису» (1959), альбоми «Тетяна Пата» (1973), «Петриківка» (1975), «Федір Панко» (1978), численні комплекти листівок і каталогів.

Чому я пам'ятаю цю дату? Річ у тім, що Наталія Глухенька і моя мама Віра Роїк дуже близько товаришували, не тільки з творчого погляду, але і як особистості, що були цікаві одна одній. Протягом багатьох років Віра Сергіївна активно листувалася не лише з Наталією Олександрівною, з якою обмінювалася творчими поглядами, планами та повідомленнями про події особистого життя, а також з її дітьми – Віктором і Людмилою Вандаловськими.

Хочу навести один із сумних листів, що наглядно ілюструє міру близькості відносин моєї мами і пані Наталії, який написала Л. Вандаловська:

«Дорога, мила наша Віро Сергіївно,

Я дуже жалкую, що повідомила Вам, коли Ви подзвонили з Сімферополя, про смерть мами, треба було потім написати листа, це б пом'якшило удар. Та я сама була у шоці і не дуже розуміла, що роблю. Вибачте мене, нерозумну. Я знаю, як Ви щиро ставилися до моєї мами, і вона Вас теж дуже любила, як людину, художника і велику Особистість. Ми всі Вас, Віро Сергіївно, дуже любимо, поважаємо і бажаємо Вам багато років творчого довголіття.

Ми в родині вголос читали мамі Вашу книгу, і вона всім нам дуже подобається, так чудово написана і оригінально скомпонована: життя і творчість – все поряд.

Бережіть здоров'я, Віро Сергіївно, Ви ще можете багато зробити для своїх учениць, внуків та близьких.

Бажаємо Вам та Вашій родині всього найкращого.

Люда, Віктор, Юрко, Івасик,
26.03.2004 р., м. Київ».



Про дружбу з Н. Глухенькою В. Роїк досить детально писала у своїй книзі «Мелодії на полотні» (видання друге, Кривна-навчпедгіз, 2012 р.). Ось кілька уривків: «Не можу не написати кілька рядків про свого великого друга, нині киянку Н. О. Глухеньку. У 1972 році на запрошення обласного Будинку народної творчості міста Дніпропетровська я проводила семінар з вишивальницями і там познайомилася з цікавою людиною, кандидатом мистецтвознавчих наук, доцентом Дніпропетровського інженерно-будівельного інституту Наталією Олександрівною Глухенькою, розумною, душевною людиною, автором багаточисельних наукових статей, в тому числі для Української радянської енциклопедії, і альбому про художників села Петриківки, що на Дніпропетровщині, які прославилися розписом далеко за межами не тільки України, але й колишнього Союзу.

Наталія Глухенька – дуже великий фахівець в області декоративно-прикладного мистецтва. Після моєї мами Лідії Еразмовни, яка дала мені багато добрих і корисних порад, вона стала тією людиною, що продовжила мою художню освіту. Її мудрі, корисні поради я завжди з вдячністю приймала і використовувала у своїй творчості. Наші дружні стосунки тривали не один десяток років. Ми стали подругами і завжди раділи звісточкам один від одного».

У цій же книзі Віра Сергіївна писала, яке велике значення для неї мав відгук Н. Глухенької на її другу персональну виставку в Києві восени 1974 року, яка тоді ще називалася просто «Рушничок», а саме:

«Хвилювань було так багато, що довелось випити “відро” валер’янки. Почала заспокоюватися лише тоді, коли в книзі відгуків з’явилися записи кандидата мистецтвознавчих наук Наталії Глухенької і молодого вченого з інституту ім. М. Рильського Д. Степовика (вони і не підозрювали, як цим морально підтримали мене). <...> Н. О. Глухенька залишила наступний запис: “Глибоке народне мистецтво вишивання Віри Сергіївни Роїк щиро промовляє до сердець і почуттів відвідувачів її персональної виставки. Вивчення і



дослідження вишиванок різних областей України дало можливість майстрині творчо підійти до створення власних зразків виробів як прикладного побутового характеру (пляжний ансамбль, дитячий одяг, декоративні наволочки, серветки тощо), так і декоративно-монументального (великі “кілкові” рушники, наприклад – “Мир”, декоративне панно “Мистецтво належить народів”). Цікавими є творчі спроби створення власне “кримського” стилю у вишивці (сувенірний дитячий килимок, наволочка тощо). Новим у творчості майстрині є також вишитий вовняною ниткою технікою “качалочка” веселий поліхромний рушник. Чудове враження справляє також витончений ажурний рушник “Виноград”, що свідчить про високий смак і досконалість художниці.

Від щирого серця вітаю заслуженого майстра народної творчості УРСР Віру Сергіївну Роїк з її творчим звітом і бажаю їй нових успіхів. Сподіваюся, що кращі з її творів поповнять колекції в українських музеях і даватимуть велику естетичну насолоду їх відвідувачам!».

Насправді, дружба прикрашає життя.

Вадим Роїк

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Борисенко Валентина – провідний науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Гайова Євгенія – завідувач відділу «Наддніпрянина та Південь України» Національного музею народної архітектури та побуту України.

Гавриленко Вікторія – начальник відділу нематеріальної культурної спадщини Сумського обласного науково-методичного центру культури і мистецтв

Данилевич Аліса – пошукач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Дмитренко Алла – кандидат історичних наук, доцент кафедри документознавства і музейної справи Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

Іваннікова Людмила – старший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Карпенко Андрій – кандидат історичних наук, учитель української мови та літератури СЗШ № 55 м. Львова.

Кондратюк Костянтин – доктор історичних наук, професор кафедри новітньої історії України імені Михайла Грушевського Львівського національного університету імені Івана Франка, заслужений діяч науки та техніки України.

Красиков Михайло – кандидат філологічних наук, професор кафедри українознавства, культурології та історії науки Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут», директор Етнографічного музею «Слобожанські скарби» ім. Г. Хоткевича НТУ «ХПІ».

Курінна Марина – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Малиновська Олена – доктор наук з державного управління, головний науковий співробітник Центру економічних і соціальних досліджень Національного інституту стратегічних досліджень.

Мушкетик Леся – член-кореспондент НАН України, доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Походжук Дмитро – аспірант кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Рендюк Теофіл – доктор історичних наук, старший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Роздобудько Ігор – історик, редактор незалежного інтернет-видання «Кобза. Українці Росії».

Роїк Вадим – заслужений працівник транспорту України і АР Крим.

Скрипник Ганна – академік НАН України, доктор історичних наук, професор, 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.

Таран Олена – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Чекаленко Людмила – доктор політичних наук, професор.

Шафранська Галина – науковий співробітник Національного музею народної архітектури та побуту України.

ЗМІСТ

**ЕТНОКУЛЬТУРНІ ХУДОЖНЬО-МИСТЕЦЬКІ ПРАКТИКИ
ТА СОЦІОДЕМОГРАФІЧНІ ПРОЦЕСИ:
ТРАДИЦІЙНІ І МОДЕРНІ РЕСУРСИ РОЗВИТКУ**

Рендюк Теофіл	
До джерел української еміграції.....	6
Малиновська Олена	
Вплив міжнародної міграції на етнічну композицію населення України.....	24
Борисенко Валентина	
Весільні звичаї та обряди українців Слобожанщини ХХ – початку ХХІ століття	37
Іваннікова Людмила	
Між Великоднем і Зеленими святами: прогностична та апотропеїчна магія українців	51
Дмитренко Алла	
Використання чорниць у щоденному й обрядовому харчуванні населення Правобережного Полісся: кашоподібні страви, узвари, киселі, настоянки.....	63
Красиков Михайло	
З народної демонології закарпатців: нечистий (за експедиційними матеріалами).....	80
Гавриленко Вікторія	
Початок та закінчення життєвого шляху людини в традиціях Сумщини (середина – друга половина ХХ століття).....	95
Курінна Марина	
Землеробство як основна форма господарювання чеських колоністів та їхніх нащадків у другій половині ХІХ – протягом ХХ століття (за матеріалами експедиційних розвідок Мелітопольського краю)	106
Гайова Євгенія	
Етнодизайн – важливий засіб самовираження та самоідентифікації сучасної етнокультури в матеріальному світі людини.....	122
Шафранська Галина	
Загальні відомості про українську сорочку	130
Роздобудько Ігор	
Стародубщина: з історії сучасного українського культурного руху	138

**З ІСТОРІЇ ТА ТЕОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ**

Скрипник Ганна	
Питання етнологічної термінології на сторінках «Первісного громадянства»	144
Чекаленко Людмила	
Українська діаспора в політиці та роботі Олександра Шульгина – Голови Ради міністрів та міністра закордонних справ УНР в екзилі (1939–1942)	153

Стішова Наталія	
Календарна обрядовість українців у дослідженнях учених ХХ–ХХІ століть.....	159
Таран Олена	
Українська тематика на сторінках <i>Am Ur-Quell</i>	167

**КАЛЕНДАР ПОДІЙ.
ВІХИ ЖИТТЯ ТА ТВОРЧОСТІ
ВИДАТНИХ ВІТЧИЗНЯНИХ ДІЯЧІВ**

Костянтин Кондратюк	
Професор Оксана Франко: талановита українська жінка, науковець і педагог.....	176
Карпенко Андрій	
Народознавча діяльність Михайла Коцюбинського як підґрунтя до формування джерельної основи повісті «Тіні забутих предків»	179
Данилевич Аліса	
Лікар за фахом, етнограф за покликанням: до 190-ї річниці від дня народження Степана Носа (1829–1901)	188
Мушкетик Леся	
Міжнародна конференція з нагоди 200-річчя розвитку фольклористичної науки	191
Походжук Дмитро	
З історії сучасних мистецько-ремісничих практик	194
Роїк Вадим	
З життя і творчості мисткинь.....	206

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.

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського

Наукове видання

Матеріали до української етнології

Випуск 18 (21), 2019

Редактор-координатор: *Олена Щербак, Олена Яринчина*

Редактори: *Надія Ващенко, Лариса Ліхнівська,
Олена Крутова, Олена Яринчина*

Редактори англomовних 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. 22,91

Умов. друк. арк. 24,64

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